



LA FIESTA RELIGIOSA Y LOS IMAGINARIOS POLÍTICOS EN INZÁ ENTRE 1952 Y
2013: MODERNIZAR LA DEVOCIÓN O TERRITORIALIZAR EL DESARROLLO.

GERARDO PEÑA ECHAVARRÍA

Tesis Presentada Para Obtener El Título De
Magister en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo
Universidad del Cauca, Colombia

ADOLFO ALBÁN ACHINTE
Director

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS CONTABLES, ECONÓMICAS Y ADMINISTRATIVAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS DEL DESARROLLO
POPAYÁN, 2015

Agradecimientos

A mi madre, Miryam, y a mis hermanos Zulieth, Ana María, Abril, Libardo y Mirian, infinitas gracias a su apoyo incondicional y permanente, por hacer parte de cada uno de mis logros, y por su constante compañía. Es un privilegio ser parte de esta familia.

Johana: mil gracias por tu amor, compañía y continuo apoyo, y por compartir conmigo este que también es tu logro. Gracias además por haberme sufrido paciente y estoicamente durante mis estudios y mi trabajo de investigación.

Mis agradecimientos políticos a la ACIT, al Comité de Mujeres de Inzá, y a PROTIERRADENTRO, por ser mi escuela y por tantas y tan valiosas experiencias de trabajo comunitario. Gracias a los hombres y mujeres que hacen parte de estos procesos, por su compromiso y valentía y por dar ejemplo de amor a la vida y su aporte en la construcción de nuevos mundos posibles.

A Olga Lucía Cadena por la motivación y por su apoyo en la concepción de esta investigación, y a Adolfo Albán por su sabia, prudente, paciente, respetuosa y muy enriquecedora dirección.

A los hombres y mujeres que aceptaron participar en esta investigación, aportando su voz y su sabiduría, generosa y desinteresadamente, más allá de cualquier diferencia: infinitas gracias por soportar mis preguntas, y permitirme entrar en sus casas para hurgar sus recuerdos, sus álbumes fotográficos y sus documentos: ellos son, Analiz Guar, Paula Cotacio, Tulio Cotacio, Audelina Sánchez, Guillermo Guevara, Tomás Guachetá, Dora Guachetá, Elías Sevilla Casas, Flor Peña Castillo, Alejandro Balcázar Q.E.P.D., Ángel Arias, Luís Alberto Balcázar, Eduardo Ramírez Q.E.P.D., Juvenal Castillo, Nefthalí González, Nohora Parra, Jairo Parra y Maruja Parra.

RESUMEN

Este ejercicio busca indagar sobre la relación entre la Fiesta Religiosa Patronal y los imaginarios políticos en el municipio de Inzá, en el nororiente del departamento del Cauca. En este proceso se mostrará cómo los discursos, las prácticas y los símbolos religiosos emergen como elementos a partir de los cuales se construyen referentes identitarios y comunidades imaginadas, lo que da sentido y coherencia a los diferentes proyectos sociales en una zona diversa socioculturalmente. Al mismo tiempo, estos elementos serán claves, en distintos momentos históricos, en la implantación en la región del discurso de la civilización, el mestizaje, el progreso y el desarrollismo, por parte de las élites locales.

En esta intención, el hilo conductor será la historia de la fiesta religiosa patronal en torno a la imagen conocida en el territorio como el Amo Jesús de Guanacas, un lienzo que originalmente medía aprox. 2,20 por 1,60 metros, en el que se retrata un cristo clavado en la cruz, mirando al cielo al momento de expirar. Una de las versiones más aceptadas afirma que la pintura llega a la región de Inzá en el suroccidente colombiano por orden del encomendero don Diego del Campo Salazar, en quien el Gobernador de la Extensa Provincia de Popayán, don Sancho García del Espinar, había delegado su autoridad sobre la región de Tierradentro hacia el año 1580.

ABSTRACT

This exercise seeks to investigate the relationship between Religious Patronal Feast and politicians in the town of Inza, in the northeast of Cauca imaginary. In this process will show how discourses, practices and religious symbols emerge as elements from which identity references and imagined communities are built, which gives meaning and coherence to the various social projects in a socio-culturally diverse area. At the same time, these elements will be key, in different historical moments, in the implementation in the region of the discourse of civilization, miscegenation, progress and developmentalism, by local elites

To this effect, the connecting thread will be the history of a religious patronal fest of an image, known as el Amo Jesús de Guanacas (Jesus Master of Guanacas), a canvas that originally measured approximately 2.20 by 1.60 meters, which portrays Christ nailed to the cross, looking to heaven at the moment of his death. One of the most accepted accounts states that this painting was brought to the region of Inzá in the Colombian southwest by order of the encomendero Mr. Diego del Campo Salazar, to whom the Governor of the Extensive Province of Popayan, Mr. Sancho Garcia del Espinar, had delegated his authority over the region of Tierradentro towards 1580.

ABREVIATURAS

ACCP/P	Archivo Central del Cauca, Popayán
ACIT	Asociación Campesina de Inzá Tierradentro
ACPO	Acción Cultural Popular de la Iglesia Católica
AGN	Archivo General de la Nación de Colombia
ASOTAMA	Asociación de Cabildos Indígenas Juan Tama del Municipio de Inzá
CGHDA	Colección Gregorio Hernández de Alba – Biblioteca Luís Ángel Arango del Banco de la República
CPC	Constitución Política de Colombia
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
EOT	Esquema de Ordenamiento Territorial
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
ICANH	Instituto Colombiano De Antropología e Historia
IGAC	Instituto Geográfico Agustín Codazzi
INCODER	Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural
INCORA	Instituto Colombiano para la Reforma Agraria
JAC	Junta de Acción Comunal
M-19	Movimiento Guerrillero 19 de Abril
MSNM	Metros sobre el nivel del mar
PROTIERRADENTRO	Asociación de Estudiantes Universitarios de Tierradentro

Tabla de Contenido

CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES DE LA IMAGEN EN EL TERRITORIO. EL DESARROLLO COMO CIVILIZACIÓN, CRISTIANIZACIÓN Y MEZTIZAJE	6
1.1 LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO	7
1.2 CONSIDERACIONES SOBRE LA IMAGEN.....	9
1.3 LLEGADA DE LA IMAGEN AL TERRITORIO	13
1.4 PROYECTOS DE RESISTENCIA INDÍGENA A LA BUROCRACIA COLONIAL Y AL PROCESO DE CRISTIANIZACIÓN	16
1.5 CONFLICTOS ALREDEDOR DE LA IMPLANTACIÓN DEL PROYECTO CRISTIANO – CATÓLICO MODERNO.....	27
1.5.1 Movimientos Mesíánicos En Tierradentro: Sincretismo Religioso o Complicidad Subversiva	28
1.5.2 Conflicto por las campanas del pueblo de guanacas: choque de espiritualidades y de jurisdicciones.....	33
1.5.3 EL TRÁNSITO A LA PARROQUIA DE BLANCOS. LA DISPUTA POR EL SÍMBOLO Y CONFLICTOS POLÍTICOS Y TERRITORIALES.....	47
CAPITULO 2. INSTITUCIÓN DE LA FIESTA PATRONAL DEL AMO JESÚS DE GUANACAS .	64
2.1 TRANSFORMACIONES EN EL TERRITORIO	80
2.1.1 Transformación demográfica: surgimiento del campesinado en el territorio.	80
2.1.2 Conflictos por la Tierra: La Quintinada	111
2.1.3 Liquidación de los Antiguos Resguardos del sur del Ullucos	114
2.1.4 Manifestaciones de La Violencia en el Territorio	131
2.1.5 Movimientos Guerrilleros	136
2.1.6 La Amenaza Protestante	140
2.2 TERRITORIOS PLURALES, IDENTIDADES MÚLTIPLES Y DIVERGENCIAS EN TORNO AL DESARROLLO	148
2.2.1 El Grupo Blanco – Mestizo	149
2.2.2 El Grupo Campesino.....	152
2.2.3 El Ethos indígena	154
2.3 FIESTA RELIGIOSA PATRONAL: LA MEMORIA HEGEMÓNICA FRENTE A LA MEMORIA POPULAR	159

2.3.1	“Aparición” del Santo o “hallazgo” de la imagen	159
2.3.2	La Sanción Eclesiástica de la Fiesta	171
2.3.3	El Culto Público a la Imagen del Amo Jesús de Guanacas	177
2.4	LA FIESTA RELIGIOSA. LA PUESTA EN ESCENA DE LA IDENTIDAD LOCAL.	184
2.4.1	La Novena	188
2.4.2	La Víspera.....	195
2.4.3	La Procesión Solemne	197
2.5	EL AMO, PATRONO Y PROTECTOR	201
2.6	LA REFUNDACIÓN SIMBÓLICA.	207
2.6.1	La Fiesta de la Identidad	207
2.7	FIESTA, DESARROLLO Y TERRITORIO	218
CAPÍTULO 3: LA BATALLA DE LOS IMAGINARIOS		222
3.1	LA BATALLA DE LO SAGRADO: REFUNDACIÓN SIMBÓLICA, RESISTENCIAS Y DELIMITACIONES TERRITORIALES.....	223
3.2	LA FIESTA PATRONAL OFICIAL VS LAS FIESTAS TRADICIONALES CAMPESINAS E INDIGENAS.....	227
3.3	EL DESARROLLO COMO COLONIZACIÓN DE IMAGINARIOS.....	233
4.	CONCLUSIONES.....	241
BIBLIOGRAFÍA.....		245
	DOCUMENTOS DE ARCHIVO.....	245
BIBLIOGRAFÍA CITADA		247
ANEXOS		252

LISTA DE FOTOS

Foto No. 1	Procesión Solemne de la fiesta del Amo Jesús de Guanacas, pasando por la Plaza Principal de Inzá.	6
Foto No. 2.	Detalle de la Efigie del Amo Jesús de Guanacas.	9
Foto No. 3.	“Homenajeando a nuestro patriarca “Don Luís Adriano Pérez””.	49
Foto No. 4.	Procesión antigua, pasando por el Barrio Santander.	64
Foto No. 5.	Vista de la Plaza y del Parque de Inzá. Posiblemente en la década de 1940.	91

Foto No. 6. Aspecto de la plaza central de Inzá, década de 1950	92
Foto No. 7. Pila de la plaza principal de Inzá	93
Foto No. 8. El caballo como principal elemento para el transporte en Inzá, durante buena parte del siglo XX	96
Foto No. 9. Aspecto actual de la plaza del centro poblado de Turminá en el marco de una reunión comunitaria.	106
Foto No. 10. Placa conmemorativa de la fundación del poblado de Pedregal	109
Foto No. 11. Panorámica del centro poblado Pedregal.....	109
Foto No. 12. Fiesta Popular Tradicional en Inzá. Espejo de diversidad cultural.	125
Foto No. 13. Finca cafetera de la zona Pedregal (Inzá).	128
Foto No. 14. Comunicación de los líderes Conservadores a la Gobernación del Cauca, 1950	151
Foto No. 15. Procesión con el Amo Jesús de Guanacas y los símbolos patrios. 2012	184
Foto No. 16. Aspecto de la Iglesia durante la Novena al Amo.....	190
Foto No. 17. Quema del Castillo el día de la Víspera.....	196
Foto No. 18. La ‘Vacaloca’.....	196
Foto No. 19. El Diablo en la Víspera.	197
Foto No. 20. <i>Funcionarios de la Administración Municipal encabezando la procesión</i>	198
Foto No. 21. El Amo y la Multitud. Cierre de la Procesión Solemne.....	199
Foto No. 22. “Isidora” Guachetá. Mujer mayor narradora oral habitante de Guanacas.	202
Foto No. 23. El ‘Amo’ regresó a Inzá. Diario El Liberal, 01 de Noviembre de 2004.	206
Foto No. 24. Incendio provocado de la Iglesia de San Andrés de Pisimbalá – Inzá, 2013	222

TABLA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Laguna de Guanacas (Provincia de Popayán). Autor: Henry Price 1853.	84
Ilustración 2. “La Ceja. Camino de Guanacas”. Sin Fecha. Torres Méndez Ramón (1809-1885). Acuarela sobre papel.....	88
Ilustración 3. La Quintinada: Toma a la población de Inzá.....	113

LISTA DE MAPAS.

Mapa No. 1. La región de Tierradentro, compuesta por los municipios de Inzá y Páez, en el Departamento del Cauca.	8
Mapa No. 2. Antiguos Territorios de los Guanacos y de los Nasa en Tierradentro.....	21
Mapa No. 3. Territorios de los pueblos originarios Nasa y Guanaco en Tierradentro	81
Mapa No. 4. Paso del Camino de Guanacas por Inzá.	83
Mapa No. 5. Zona Turminá del Municipio de Inzá.	107
Mapa No. 6. Áreas de población del municipio de Inzá.	110
Mapa No. 7. Proyección de los Resguardos Liquidados en el antiguo territorio Guanaco.	115
Mapa No. 8. Resguardos Indígenas Actuales del Municipio de Inzá.....	126
Mapa No. 9. Zonas campesinas del Municipio de Inzá.....	130

RELACIÓN DE ENTREVISTAS

Código entrevista	Nombre	Organización	Ocupación	Sexo	lugar de la entrevista
Entrevista 001	Eduardo Ramírez	Resguardo Indígena de Yaquivá - Iglesia Evangélica.	Adulto Mayor, Agricultor.	Masculino	Resguardo de Yaquivá. Año 2005
Entrevista 002	Juvenal Castillo	Miembro del partido liberal	Residente del Casco Urbano de Inzá. Reportero, Funcionario Administración Municipal.	Masculino	Casco Urbano de Inzá Cauca. Año 2005.
Entrevista 003	Neftalí González	Residente del Casco Urbano de Inzá. Fue miembro y dirigente local del Partido Conservador.	Promotor de la Fiesta del Amo Jesús de Guanacas. Ex Alcalde, Ex Presidente del Concejo Municipal, Ex Registrador, Miembro de la Comisión Parceladora de los Resguardos de Inzá en la década de 1940.	Masculino	Casco Urbano de Inzá Cauca, 2005.
Entrevista 004	Neftalí González	Residente del Casco Urbano de Inzá. Fue miembro y dirigente local del Partido Conservador.	Promotor de la Fiesta del Amo Jesús de Guanacas. Ex Alcalde, Ex Presidente del Concejo Municipal, Ex Registrador, ex presidente del directorio Conservador del municipio.	Masculino	Casco Urbano de Inzá Cauca, 2012.
Entrevista 005	Nohora Leonor Parra	Ex dirigente del Partido Liberal.	Residente en el casco urbano de Inzá. Historiadora Local; Ex concejal del municipio. Promotora y devota de la fiesta del Amo Jesús de Guanacas.	Femenino	Casco Urbano de Inzá Cauca.
Entrevista 006	Jairo Parra	Pensionado, fue funcionario del magisterio en Tierradentro y de la Caja Agraria, entre otros cargos públicos.	Oriundo del Municipio de Inzá, Residente en la ciudad de Cali por aproximadamente 40 años. Ex Sacerdote y docente del municipio de Inzá. Ex funcionario del Banco Agrario de Páez.	Masculino	Cali – Valle del Cauca, 2012.
Entrevista 007	Maruja Parra	Residente de la Cabecera Municipal.	Mujer Mayor, Nacida en el casco urbano de Inzá. Actualmente reside en la ciudad de Popayán.	Femenino	Inzá – Cauca, año 2005.
Entrevista 008	Analiz Guar	Pobladora del Centro Poblado de Turminá – labora en la administración municipal	Fue inspectora del Corregimiento de Turminá por veinte años; Actualmente labora en el archivo de la administración municipal.	Femenino	Turminá, Febrero de 2014.
Entrevista 009	Paula Cotacio	Líder Comunitaria. Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT.	Dirigente Campesina; Promotora de salud; líder del proceso de nueva evangelización parroquia Turminá.	Femenino	Turminá, Febrero de 2014.
Entrevista 010	Tulio Cotacio	Líder Comunitario. Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT.	Dirigente Campesino; fue presidente de la ACIT; líder del proceso de nueva evangelización parroquia de Turminá	Masculino	Turminá, Febrero de 2014.
Entrevista 011	Audelina	Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT.	Dirigente Campesino; fue presidente de la ACIT; líder del proceso de nueva evangelización y del coro de la parroquia de Turminá	Femenino	Turminá, Febrero de 2014.
Entrevista 012	Guillermo Guevara	Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT.	Adulto Mayor, Dirigente Campesino; Miembro Fundador de la ACIT	Masculino	Turminá, Febrero de 2014.
Entrevista 013	Tomás Guachetá	Adulto Mayor vereda Guanacas. Miembro ACIT.	Adulto Mayor; Agricultor; Líder Campesino	Masculino	Guanacas, Septiembre de 2005
Entrevista 014	Dora Guachetá	Mujer Mayor de la vereda Guanacas; Integrante ACIT	Adulta Mayor; Narradora Oral; Líder Campesina	Femenino	Guanacas, Septiembre de 2005
Entrevista 015	Elías Sevilla Casas	PhD en Antropología. Docente Universidad del Valle.	Docente e Investigador Experto, autor de múltiples publicaciones en	Masculino	Cali, Febrero de 2014

			antropología e historia de la región de Tierradentro.		
Entrevista 016	Flor Peña Castillo	Cabecera municipal de Inzá	Nació y ha vivido la mayor parte de su vida en Inzá, Ex Recaudadora de Impuestos, pensionada.	Femenino	Inzá, Septiembre de 2005
Entrevista 017	Alejandro Balcázar Q.E.P.D.	Cabecera municipal de Inzá	Nació y vivió la mayor parte de su vida en Inzá, Exfuncionario Público, Ex concejal del municipio.	Masculino	Inzá, Septiembre de 2005
Entrevista 018	Ángel Arias	Adulto Mayor vereda Guanacas; Integrante ACIT.	Adulto Mayor; Agricultor; Líder Campesino	Masculino	Guanacas, Septiembre de 2005
Entrevista 019	Luis Alberto Balcázar	Ex Registrador Municipal	Residente de la cabecera de Inzá. Fue Registrador Municipal; Fotógrafo; Fue Presidente de la Junta Pro-Fiesta del Amo Jesús de Guanacas	Masculino	Inzá, Septiembre de 2014
Entrevista 020	Sonia Velasco Bolaños	Integrante de la Junta pro Fiesta del Amo Jesús de Guanacas.	Residente de la cabecera de Inzá. Integrante de la Junta pro Fiesta del Amo Jesús de Guanacas. Ha sido concejala del Municipio en varias oportunidades.	Femenino	Inzá, Septiembre de 2015
Entrevista 021	Carlos Alberto Medina Bolaños	Carguero de la Imagen. Docente.	Residente de la cabecera de Inzá. Docente de la Institución Educativa IPS Guanacas. Lleva ejerciendo como carguero de la imagen por más de 20 años.	Masculino	Inzá, Septiembre de 2015
Entrevista 022	Eudoro Cuéllar	Integrante de la Junta pro Fiesta del Amo Jesús de Guanacas.	Residente de la cabecera de Inzá. Docente de la Institución Educativa Inzá. Integrante de la Junta pro Fiesta del Amo Jesús de Guanacas.	Masculino	Inzá, Septiembre de 2015

CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES DE LA IMAGEN EN EL TERRITORIO. EL DESARROLLO COMO CIVILIZACIÓN, CRISTIANIZACIÓN Y MEZTIZAJE

"Articular el pasado históricamente no quiere decir darnos cuenta de "como realmente sucedió" (Ranke). Significa capturar una memoria en el momento en que irrumpe el peligro... El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus recipientes... En cada época es necesario renovar el intento de arrebatarse la tradición de aquel conformismo que casi la subyuga..." (Walter Benjamín, Citado por (Rappaport, 1987, pág. 85)).

Foto No. 1 *Procesión Solemne de la fiesta del Amo Jesús de Guanacas, pasando por la Plaza Principal de Inzá.*



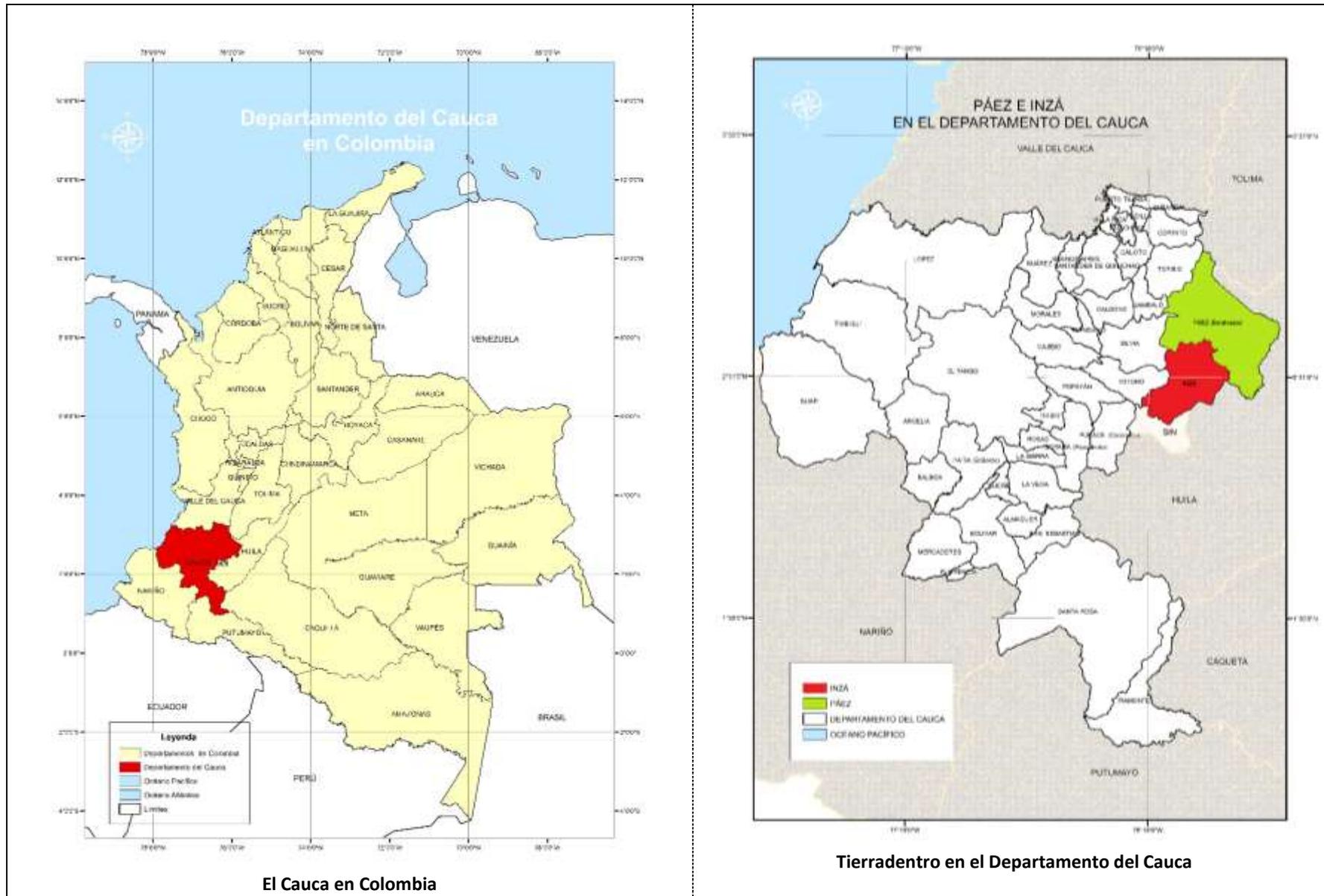
Fuente: Archivo Personal Luís Balcázar. Sin Fecha.

1.1 LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO

El municipio de Inzá se encuentra ubicado en el nororiente del departamento del Cauca, y compone, junto con el municipio de Páez, la región conocida como Tierradentro (Ver Mapa No. 1). Inzá comprende un área de 72.300 hectáreas equivalente a 723 kilómetros cuadrados. Con relación al departamento del Cauca, abarca el 2.6% del territorio. Dentro de él encontramos 28.300 Hectáreas de resguardos indígenas, que corresponden al 39% de la extensión total. Los resguardos indígenas actualmente constituidos son: Yaquivá, San Andrés, Santa Rosa, Calderas, Tumbichucue y La Gaitana. La zona campesina del municipio ocupa aproximadamente 29.900 Hectáreas, que representan el 41% del territorio las Zonas Campesinas son: Turminá, Pedregal, Quebrada de Topa, Centro, Occidente y un sector de San Andrés. Sólo un 3% corresponde a zona urbana, con una participación total de 2.200 Hectáreas. Finalmente, tenemos unas 11.000 Hectáreas correspondientes al 16.5% del territorio que forman parte de territorios baldíos o zonas de amortización de páramos (Alcaldía municipal de Inzá, 2004, pág. 16)

Su Cabecera municipal que lleva el mismo nombre del ente territorial, está localizada a los 02°33'24" de latitud norte y a 76°04'00" de longitud oeste, a una altura entre 1.800 y 1.900 m.s.n.m. (...) El área urbana de Inzá dista a 91 kilómetros de la ciudad de Popayán capital del Departamento del Cauca, y a 30 kilómetros de La Plata (Huila) centro comercial importante para la región del oriente Caucano. (Alcaldía Municipal de Inzá, 2001, pág. 100).

Mapa No. 1. La región de Tierradentro, compuesta por los municipios de Inzá y Páez, en el Departamento del Cauca.

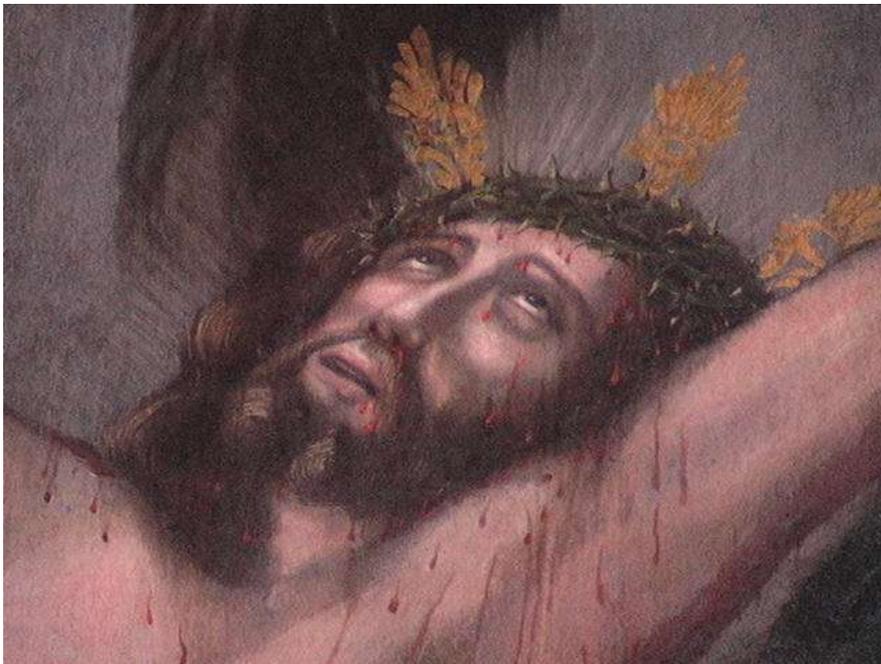


Fuente: Colaboración de Bertha Yolima Astaiza, 2014.

1.2 CONSIDERACIONES SOBRE LA IMAGEN

En el transcurso de la investigación examinaremos la potencia política de la imagen a lo largo de su historia en el territorio del actual municipio de Inzá, haciendo énfasis en un momento particular: el de la institución de la Fiesta Religiosa del Amo Jesús de Guanacas en 1952, más de 350 años después de su llegada, fenómeno a partir del cual se construye por parte de un grupo hegemónico local un imaginario sobre la identidad política de la comunidad inzaeña alrededor del ethos cristiano – católico.

Foto No. 2. *Detalle de la Efigie del Amo Jesús de Guanacas.*



Fuente: Gerardo Peña, 2007.

Hemos visto que la imagen barroca fue un instrumento privilegiado en este cometido en el proyecto de la Contrarreforma del siglo XVII y en la colonización de América, pero su potencia no se agota en ese período histórico, sino que por el contrario, continua jugando este rol hoy, principalmente en comunidades rurales, en donde a

través de ella se apuntala la legitimidad de un ethos, de una forma de vida que se ha erigido como memoria hegemónica. La imagen se constituye aún hoy en puente entre distintas formas de vida y entre estratos sociales, es representación del poder y funciona como elemento aglutinador en el sentido en que puede agrupar identidades heterodoxas alrededor de un orden social.

El discurso simbólico, que es la mediación entre el orden de lo visible y el orden de lo invisible, trabajó estableciendo puentes, acortando distancias, y produciendo mediaciones entre los individuos y sus diversos imaginarios: el discurso es poder, y las imágenes por tanto son poder, manejadas por quienes pueden decirlo (saberlo) y limitadas a lo que puede ser dicho (sabido). Con las representaciones pictóricas y su expresión, la iglesia crea una imagería (y a la vez que destruye otra), que es compartida en general por toda la población, los diversos íconos religiosos en la Nueva Granada tuvieron una función principalmente evangelizadora, pedagógica y política (Carrión, 2002, pág. 30).

Nos dice Carrión (2002), que la eficacia de la imagen reside en su capacidad de impactar en el observador y transmitir de manera directa discursos y sensaciones. Por ello se convirtió en un medio de expresión privilegiado funcional al proceso de cristianización durante la colonia, permitiendo la “penetración y transculturación” (Carrión, 2002, pág. 23). Pero igualmente la Imagen religiosa sigue siendo objeto de culto, suscitando nuevas devociones por herencia y tradición, y a partir del relato de hechos milagrosos asociados a la imagen, o por las funciones atribuidas a la misma de mediación en la concesión de favores, sin que haya perdido las funciones que cumplió en el período colonial, al ser un objeto de uso vigente, permanentemente sometido a manipulaciones y cambios (Acosta, 2001).

La imagen, vista de esta manera actúa, no solo en un sentido emocional y espiritual, sino también en un sentido político, e incluso, como ya hemos dicho, en

un sentido pedagógico. En el sentido religioso y espiritual, la imagen se encarga de eliminar la distancia entre el ser humano y el mito; entre la dimensión social y la dimensión simbólica de la vida; contribuye al proceso de sacralización de un territorio imaginario; y, por último, contribuye a eliminar la distancia entre el ser humano y la divinidad, reforzando dogmas como la divinidad de cristo, la trinidad, del ideario bíblico según el cual los seres humanos son “imagen y semejanza” de Dios:

En un contexto religioso católico la imagen se remite a algo distinto de ella misma, es la representación visual de un prototipo como la Virgen o Jesucristo y no el prototipo en sí, la representación figurativa y su uso se han legitimado porque ha permitido una identificación mayor entre el hombre y su divinidad. (...) el objeto imagen se refiere entonces a la fusión de la imagen sobre un soporte material que la hace visible y real físicamente y que está puesta al servicio del hombre (Acosta, 2001, pág. 27).

Podemos verificar históricamente que gracias a su efectividad para resumir y transmitir dogmas y gracias a su eficacia para despertar pasiones y emociones, la imagen religiosa fue uno de los instrumentos más importantes que se utilizaron en el proceso de cristianización llevado a cabo por los misioneros españoles en las colonias durante el siglo XVI y XVII. Los textos que se transmitían a través de la pintura no eran elegidos al azar por el pintor, sino que estaban cabalmente reglados por la institución religiosa y por la monarquía española, teniendo en cuenta que estaban para esa época en plena vigencia las disposiciones adoptadas por el Concilio de Trento, en el marco de la Contrarreforma promovida por España mediando el siglo XVI. Por ello el proceso de cristianización de los territorios y las culturas del “Nuevo Mundo”, coincidió con un momento en que la iglesia católica recurría a la imagen como un elemento ya no puramente estético, sino como un instrumento de captación de masas:

La pintura es “libro abierto e historia muda”. Esta expresión proviene de uno de los más importantes tratadistas del Siglo de Oro, Vicente Carducho, quien así definía lo que significaba la pintura para la España del Siglo XVII y sus territorios coloniales. Las posibilidades de elaborar e interpretar los mensajes icónicos e incluso la misma actividad del pintor no eran prácticas tan espontáneas como podría pensarse en una primera instancia. El acto de pintar estaba regulado por una compleja red de normas, a la vez que los contenidos estaban controlados no sólo por los tratados, sino también por las instituciones, entre las que se contaban la monarquía y la Iglesia. De fondo estaba en juego la enseñanza de la recta doctrina de la Iglesia y los principios rectores del estado. Esta situación era resultado de la intensa actividad coercitiva que había iniciado el Concilio de Trento, lo que había dado lugar a la llamada Contrarreforma, proceso promovido por España. En el Nuevo Mundo, la importancia del control sobre la producción de la pintura radicaba en que éste era uno de los principales mecanismos de cristianización (Borja, 2012, pág. 27).

Pero la imagen no solo adquiere una potencia y una relevancia en el proceso de colonización de los territorios de América en el período anterior a la independencia. También son objetos de culto en el período republicano y en él abundan casos en los que, alrededor de la consagración de una imagen asociada a un territorio, se utiliza ésta como elemento aglutinador de la identidad política y para crear cohesión social y adhesión a determinado proyecto político o discurso sobre el desarrollo, la civilización o el progreso. Es el caso que estamos estudiando en donde la imagen es sinónimo, utilizando palabras de Gruzinsky, de la exaltación del poder y asume el papel de expresión de una identidad específica al tiempo que se constituye en un instrumento de control social o de legitimación de determinado orden. En nuestro contexto, por ello, a lo largo de la historia, la imagen se convierte en un instrumento mediante el cual se pretende aglutinar bajo un mismo proyecto social diferentes culturas heterogéneas, legitimar discursos políticos, abonando el terreno al poder instituido:

La imagen barroca no solo es una efigie milagrosa o un objeto de culto (...) El proyecto es análogo. Se trata, de nuevo y como siempre, de hacer compartir un imaginario a las multitudes y a las culturas heterogéneas. Pero esta vez el diseño político sustituye al fin religioso. La imagen exalta al poder al mismo tiempo que informa del advenimiento del príncipe o de su deceso, de la llegada de un virrey o de la entrada de un arzobispo, de la celebración de las victorias y de las paces europeas (Gruzinski, 1994, pág. 197).

En los momentos que abordará la investigación a mi juicio se dan dos fenómenos: por un lado el de la autoafirmación a partir del contraste y el antagonismo frente al primitivo salvaje, y el imperio de la cristiandad como institución aglutinadora de la modernidad europea, por lo menos española (por tanto de la evangelización como proyecto de colonización cultural). Por otra parte se da el proceso de legitimación del status quo y de un proyecto de Estado Moderno - Liberal – Capitalista, el cual se busca reforzar con la institución de la fiesta religiosa, en donde se construye un discurso que condena y/o subordina cualquier otra forma de vida, cosmovisión, credo, episteme o imaginario distinto al hegemónico.

1.3 LLEGADA DE LA IMAGEN AL TERRITORIO

En lo que respecta [a Inzá], ha sido un pueblo, un municipio de origen católico. Como en la población de San Pedro de Guanacas, se constituyó una capilla, y fue habitada primero por las gentes del gobierno, y luego llegaron, pasaron los Jesuitas, nadie sabe si el cuadro del Amo Jesús de Guanacas, o lo trajo Sancho García del Espinar, o lo trajeron posteriormente los jesuitas. Lo cierto es que el cuadro vino a dar aquí, por allá en los años de 1914 aproximadamente, después del incendio, porque aquí hubo un incendio: el pueblo se quemó en 1914. Pasado el incendio, visitaron San Pedro de Guanacas, encontraron el cuadro y se lo trajeron. Ya estaba en construcción la iglesia, y habían construido un nicho

que es el que ocupa a mano izquierda a la entrada de la iglesia, que ocupa hoy el niño. Ese fue el nicho que le construyeron exclusivo para El Amo. Pero se llamaba apenas “El Amo Jesús”, jamás se llamaba el “Amo Jesús de Guanacas” (Entrevista a Neftalí González, Inzá, Septiembre de 2005).

“El Amo Jesús de Guanacas”, es el nombre con el que se conoce una imagen religiosa, posiblemente de origen barroco, que representa un cristo en agonía. Es una pintura al óleo sobre lienzo con retablo de madera de aproximadamente 1,60 metros de ancho por 2,00 metros de alto. En la actualidad dicha imagen se encuentra entronizada en el nicho principal de la iglesia de la Parroquia del Amo Jesús de Guanacas, en la cabecera municipal de Inzá.

En la época de la llegada de la Imagen Religiosa Representativa del Amo Jesús de Guanacas al territorio del actual municipio de Inzá, que podemos ubicar a finales del siglo XVI, el territorio estaba ocupado y apropiado en buena parte, al menos por dos naciones plenamente diferenciadas, que a su vez agrupaban diversos pueblos con un complejo sistema social, político y económico: los Nasa o Paeces, ubicados al norte del río Ullucos y los Guanacos, ubicados al sur del mismo en los territorios comprendidos entre el Río Negro de Narváez y el Páramo de Guanacas (González, s.f.; Quintero, 1955; Rappaport, 1984; Sevilla; 1976).

Al parecer, la imagen del Amo Jesús de Guanacas llega al recién fundado poblado de San Pedro de Guanacas, hacia el año de 1580, por encargo del encomendero español Diego del Campo Salazar,

(...) según tradiciones orales de nuestros antepasados (...) existió en ese lugar [Tierras Blancas, antes – Ceja del Monte –], un antiguo caserío fundado por los Conquistadores Españoles hacia el año de 1577 y en donde los Frayles doctrineros y evangelizadores de la Fe Cristiana que vinieron a nuestro territorio construyeron una capilla pajiza y allí enclavaron como signo de la Religión

Cristiana que nos legaron, un Efigie en lienzo de CRISTO AGONIZANTE EN LA CRUZ [resaltado del original], obra de un pintor famoso, cuya verdadera identidad aún desconocemos” (Concejo Municipal Inzá Cauca, Resolución No. 01 de 2001¹)

El gobernador García del Espinar; delegó su autoridad a su encomendero don Diego del Campos Salazar; (sic) desde 1577 a 1584; a quien “encargó traer a su costa desde España, un lienzo o tela pintado al óleo y que representa la Imagen de Cristo en Agonía, en la Cruz; y además de continuar con la reducción de los indios, guanacos, insaés (sic) y paeces”. (Parra, 2004, pág. 1).

La llegada de la imagen al territorio, que ocurre medio siglo antes de la llegada de las misiones jesuitas a la región de Tierradentro, se puede explicar por dos factores: en primer lugar como resultado de una tensión entre la Iglesia y la corona con los encomenderos, que terminó con la imposición a éstos últimos de una serie de deberes para con los indios encomendados que habitaban las encomiendas, entre los que se cuenta el de facilitar el confinamiento y la cristianización de los mismos. Por ello don Diego del Campo Salazar, más allá de un interés o devoción personal por la imagen, al parecer asume el costo de traer desde España el lienzo, de acuerdo a la versión ya citada, por un encargo directo del entonces Gobernador de la época.

Un segundo factor, muy relacionado con el primero, es que la Corona y la Iglesia estaban desarrollando en la época una estrategia comunicativa frente a los nativos, y en ella la imagen jugaba un papel trascendental, al convertirse en herramienta privilegiada para transmitir el mensaje religioso, ante la inexistencia de una lengua

¹ “Por la cual se rinde homenaje póstumo a la memoria de los reverendos sacerdotes Monseñor Enrique Vallejo Bernal, David González, Felix María Ortiz, Gabriel Moulet, y a la religiosa Sor Vicenta Jaramillo”.

común entre los encomenderos, los curas doctrineros y los nativos (Toquica, 2004, pág. 117).

1.4 PROYECTOS DE RESISTENCIA INDÍGENA A LA BUROCRACIA COLONIAL Y AL PROCESO DE CRISTIANIZACIÓN

Antes de abordar los conflictos en el territorio de Tierradentro entre nativos y europeos, es necesario hacer algunas aclaraciones del contexto en el que ocurre el proceso de cristianización que adelantaron los curas doctrineros en su ejercicio misional en la región durante el Siglo XVII. En primer lugar debemos tener en cuenta que para lograr entrar a los territorios de los guanacos y los nasa los españoles tuvieron que dar una batalla de casi un siglo² (Sevilla, 1976; Rappaport, 1982; CRIC, 1977).

En segundo lugar, para el Nuevo Reino de Granada en general el proceso de cristianización se inicia de manera tardía, debido en parte a cuestiones geográficas y topográficas, y a la falta de religiosos disponibles, pero también a la primacía de intereses militares y económicos de los depositarios de los cacicazgos, los cuales inicialmente proporcionaban una renta representada en tributos, alimentos y fuerza

² “El Tierradentro que encontraron los españoles a finales del siglo XVI era una conglomeración no-centralizada de cacicazgos que se unificaban en tiempos de guerra. La zona era punto de avanzada para una unidad política más compleja, ubicada al oriente, en el valle de La Plata” (...) Cuando llegaron los europeos en el siglo XVI, los paeces los enfrentaron militarmente, formando alianzas con los pijaos, yalcones y guanacas; sus vecinos guambianos - coconucos colaboraron con los españoles en la pacificación de Tierradentro. Después de su derrota a mediados del siglo XVII, los indígenas quedaron bajo el control del Estado colonial español, en el que se permitía cierto grado de autonomía a cambio del pago del tributo. Los caciques fueron forzados a servir de intermediarios entre los tributarios aborígenes y la Corona, la cual requería el pago de tributos tanto en especie y en oro, como de la prestación periódica de servicios laborales para las haciendas de los alrededores de Popayán” (Rappaport, 1987).

de trabajo indígena, entre otras cosas “para la construcción de sus habitaciones” (Reyes, 2004, pág. 43).

Con relación a lo anterior es necesario entender que en principio “la Colonización estuvo orientada como una empresa privada”, con motivaciones principalmente económicas, en la que participaban “formas colectivas” como la Iglesia y la Corona (Reyes, 2004, pág. 45). Esto para definir una situación en donde las doctrinas estaban íntimamente ligadas a las encomiendas; los curas doctrineros muy a menudo eran itinerantes; la mayoría estaba en la práctica subordinados a los encomenderos; y no pocas veces tuvieron que luchar contra ellos para que cumplieran las obligaciones que la corona les imponía en términos los aportes que debían exigir a los indios en metálico y en especie, para su manutención y para la construcción de los templos doctrineros (Reyes, 2004, págs. 44-45).

En todo este proceso el cristianismo fue el único código de relación entre colonizadores y colonizados y como “principal difusor de valores occidentales” (López, 2004, pág. 31), llegando incluso a moldear la vida cotidiana, los cuerpos y la forma en la que se construían los pueblos de indios, en los que la disposición y ubicación de los edificios reflejaba además de las estructuras de poder y las jerarquías sociales, las necesidades de la evangelización, prohibiendo la mayoría de las veces los bohíos apartados de los centros poblados y la construcción de huertas demasiado cerca a la casa de habitación (López, 2004, pág. 31).

Esto permitirá que el cristianismo empiece a colonizar la vida cotidiana y los imaginarios sociales en general, moldeando las actitudes y las prácticas en la vida doméstica cotidiana; introduciendo nuevas práctica de culto y devoción; convirtiendo la adhesión al cristianismo en un acto público y visible; llegando incluso a controlar los cuerpos de los sujetos y a la proscripción de las prácticas idólatras y gentiles, las cuales fueron castigadas con severidad extrema (López, 2004, pág. 31).

También nos dice Reyes, que el proceso de cristianización en Nueva Granada, como en otros pueblos de América, tuvo un carácter de “cruzada con características de sanción moral” (Reyes, 2004, pág. 45).

El tránsito entre la fundación de pueblos de indios hacia la consolidación de los resguardos de Tierradentro, que se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII, fue un proceso que se adelantó en medio de las controversias antes mencionadas. En este aparte se pretende situar algunos conflictos entre los encomenderos, los curas doctrineros jesuitas y franciscanos, y la burocracia colonial, por un lado, y los líderes políticos, espirituales y los pueblos que habitaban el actual municipio de Inzá en aquella época, por el otro.

A propósito de los resguardos, Johanne Rappaport (1982) realiza un extenso análisis de su proceso de conformación, que ocurre entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, el cual fue bastante particular en Tierradentro. Entre las particularidades del proceso de Tierradentro que evidencia Rappaport frente a los resguardos constituidos en Huila, Boyacá, Antioquia o Cundinamarca, tenemos que, en primer lugar, estos no fueron del todo implantados a la fuerza por la administración colonial, sino que en parte fueron asumidos y promovidos por algunos representantes de las mismas comunidades indígenas, entre ellos los llamados Nuevos Caciques, y se convirtieron desde muy temprano en una estrategia para establecer y mantener sus identidades y su autonomía política (*Rappaport, 1982*).

Entre los Paeces, el resguardo adquirió otro carácter muy diferente al del resguardo cundinamarqués, boyacense o antioqueño. En el oriente caucano, establecieron el resguardo con el fin de utilizarlo como medio de defensa territorial, y no como el vehículo de la penetración europea. De hecho la Corona no fundó resguardos Paeces, sino que los indígenas mismos los fundaron (...)

En otras palabras, el razonamiento de los Paeces que les impulsó a crear el resguardo, fue el de asegurar la autonomía territorial para cada unidad política Páez, así como el dominio de aquellas tierras que, según ellos, eran suyos (sic) en virtud de un derecho más antiguo. La institución española del resguardo era ajena a los Paeces, pero resultó ser un vehículo para la obtención de las metas indígenas (Rappaport, 1982, págs. 131-132).

Esto marca, entre otras cosas el surgimiento de una de las estrategias políticas de resistencia de las comunidades Nasa del Cauca, en particular de Tierradentro, que será recurrente en la historia, que es la de usar las armas jurídicas del enemigo en beneficio propio, en particular las normas jurídicas (Rappaport, 1982)

En segundo lugar, Rappaport resalta el protagonismo en el proceso de construcción de los resguardos de una figura política que va a ser fundamental en la intermediación entre las comunidades indígenas y la burocracia colonial: los Nuevos Caciques, quienes además de participar en la conformación de los resguardos y luchar por su reconocimiento formal por parte de la Corona, unificaron dos grandes resguardos Nasa en Tierradentro, que a su vez agrupaban varios pueblos, y que construyeron una política basada en la unificación de comunidades bajo la sombrilla de las naciones indígenas; en la mistificación de algunas figuras históricas; en la construcción de una historia común basada en la integralidad territorial; en la construcción de lazos conyugales para garantizar el gobierno de estos territorios por varias generaciones; y en una serie de acuerdos con la Corona para intermediar en la tributación y ejercer ante ella la representación de los indios bajo su gobierno (*Rappaport, 1982*)

Para el caso de Guancas, no es claro cómo se desarrolla el proceso de conformación del Resguardo, lo cierto es que con el tiempo, y luego de entrada en

vigencia la Ley 89 de 1890, se constituyó un título supletorio en la notaría primera de Popayán, el cual delimitaba un área de alrededor de 15 mil hectáreas:

El hecho es que había un resguardo de Guanacas de unas 15 mil hectáreas, que tenía un título de la Notaría Primera de Popayán, que es una reconstrucción de un antiguo título que está perdido, y que... sirvió esa ausencia de título sirvió para que en la década del 40, la Comisión Parceladora, que parceló todas estas tierras, declarara que eran baldías porque no había un título que los respaldara. Obviamente, había muchos intereses impulsados por los políticos del Cauca, con Víctor Mosquera al frente, que estaban interesados en hacer cumplir la Ley de 1890, que decía que daba un plazo de 50 años que se vence precisamente en 1940, para parcelar los resguardos de Tierradentro, que era el último reducto de Resguardos que había en la República. Entonces parcelaron las tierras del antiguo resguardo de Guanacas, con sus comunidades que son Turminá, que son Topa, que son... todas estas (Entrevista Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

La implantación de los resguardos en esta región respondió lógicamente, no solo a una intencionalidad política de los nuevos caciques, sino especialmente a una estrategia deliberada de la Corona de provocar la “transición de una administración conquistadora a una burocracia colonial” lo que le permitiría, por un lado restar poder e influencia a los encomenderos y por otro lado, recuperar para sí muchos de los beneficios directos de la explotación sobre las comunidades indígenas. Este cambio además permitió incidir frente al rápido descenso de la población nativa, otorgar a los indígenas cierta autonomía y empezar a entregar las encomiendas a quienes participaban directamente de la administración burocrática de la corona, en vez de a quienes habían tomado parte en las guerras de la conquista (*Rappaport, 1982, pág. 129*)

Mapa No. 2. Antiguos Territorios de los Guanacos y de los Nasa en Tierradentro.



Fuente: Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña, 2014.

La implantación del Resguardo en Tierradentro se realiza con la mediación de los llamados Caciques Ladinos, (Rappaport, 1982 y 2000), como un régimen de ordenamiento del territorio que garantizaría a la administración burocrática colonial controlar mejor las poblaciones aborígenes, limitar el poder de los encomenderos y recaudar de manera más efectiva los tributos (Rappaport, 2000; 76). Así, los indígenas se convierten en tributarios de la Corona, pero a la vez que lo hacen empiezan una política de unificación de antiguas tribus, continuando con las alianzas de la Gran Guerra, integrando los restos de las tribus Yalcones, Pijaos, Tamas y otras, las cuales como estrategia de resistencia y supervivencia habían

venido “huyendo de los encomenderos y venían a refugiarse entre la “punza – wech” la “gente del rinconcito” en Tierradentro” (CRIC, 1977, pág. 11).

Por el lado de los Nasa, en este momento, como estrategia de resistencia política y cultural, se inicia una fusión de culturas en torno a la idea de una nación, con el objetivo de consolidar el proceso de resistencia a la dominación económica europea y a la aculturación de occidente: “así se fueron uniendo unas con otras para construir la nacionalidad Páez, y las diferencias de lengua que había fueron desapareciendo poco a poco, para terminar dando paso al actual idioma Páez” (CRIC, 1977, pág. 11). Finalmente, como resultado de este proceso se dio en el Cauca el surgimiento de cuatro grandes cacicazgos: al norte el Cacicazgo principal de Toribío, al centro el Cacicazgo Principal de Pitayó, al sur el Cacicazgo Principal de Tierradentro, y al norte de Tierradentro el Cacicazgo Principal de Pitayó. (CRIC, 1977, pág. 12).

El proceso de colonización de los territorios de los Nasa, y Guanacos, por parte de los europeos, que se extiende desde principios del Siglo XVI, como lo describen Elías Sevilla (1978), Joanne Rappaport (1984), y David González (1976), entre otros, estuvo marcado por una ardua campaña militar, por el ingreso de la misión evangelizadora, por la implementación en el territorio de diversos proyectos extractivos como la explotación del oro, la plata y la sal, y de la imposición de formas de ordenamiento territorial como el resguardo, la encomienda y la mita, y de formas de organización política como el cabildo.

Vale decir que la campaña colonizadora, cuyo objetivo principal era la cooptación de la fuerza de trabajo y los tributos de los indígenas, ante la ausencia de recursos y/o tierras que representaran un potencial rentístico significativo (Rappaport, 1984), se llevó a cabo a un alto costo para los españoles, representado en la pérdida de importantes jefes militares además de un número importante de soldados y en los asaltos y posterior destrucción de importantes enclaves mineros y centros poblados, como La Plata, Minas, San Vicente Ferrer de los Páez y Caloto, realizados en

reacción a la ocupación europea por los Nasa, en algunas ocasiones en alianza con sus antiguos enemigos, los Pijao.

Sólo hacia 1623 los europeos logran fragmentar la unidad militar y política indígena, y de esta manera minan su poderío militar, obligándolos a suspender su lucha y a internarse a los más recios al dominio blanco montañas adentro, desde donde continuaron esporádicos hostigamientos a los centros de poder colonial en la zona que en todo caso no representaban gran peligro para el proyecto español:

“En esta forma llegó a su fin la gran guerra de liberación de los indígenas del Cauca contra el invasor español. Lucha que, como puede verse, no fue espontánea, ni ciega, sino que correspondió a una lucha clara, política, anti - colonialista del indio”. (CRIC, 1977, pág. 9).

En resumen, con el fin de la Gran Guerra y con la implantación del Resguardo, se inicia una nueva época de hegemonía política y militar española, sin que ello implique necesariamente la desaparición de los pueblos originarios de sus usos y costumbres, sus cosmovisiones o sus proyectos de resistencia. Es solo que desde entonces, los nativos se vieron forzados al reconocimiento de la autoridad y al pago de tributos a la administración colonial: “el coloniaje”. (CRIC, 1977, pág. 9).

Por el lado de los guanacas, es probable que, igual que ocurrió con los nasa, hayan constituido una confederación de pueblos, a partir de la integración entre viejos habitantes con migrantes provenientes del sur y de la estribación occidental de la Cordillera Central, de los actuales municipios de Puracé, Silvia y Totoró, que se fueron asentando al sur del río Ullucos hasta el siglo XVI. Esto se deduce a través de estudios lingüísticos que vinculan la lengua guanaca con el grupo guambiano – coconuco, y a través de los relatos de cronistas como Pedro de Aguado, quien afirma que las comunidades asentadas en el territorio guanaco obedecían entrado el Siglo XVI a un solo jefe: el cacique Anabeyma:

Pues es muy difícil decirlo porque hay muy poca información al respecto... Friede habla de tribu, la tribu Guanacas, la tribu Yalcón y la nación Páez. Entonces es muy difícil, no hay mayor información, pero sí parece que (...) estaban relacionados con pequeñas variaciones, como actualmente hay pequeñas variaciones en la lengua nam rik o guambiana, entre lo que hablan en Totoró y lo que hablan en Silvia y demás, hay estudios lingüísticos al respecto, son entonces pequeñas variaciones, es posible que esas pequeñas variaciones se hayan venido hacia acá, y que las pequeñas comunidades o que las comunidades que estaban establecidas en este territorio, todas obedecían a Anabeima, de comienzos del Siglo XVI, 1535, al tiempo al que se refiere Aguado, aunque Aguado escribió posteriormente, o sea que el recopiló información tal vez oral de los conquistadores de esa época (Entrevista con Elías Sevilla, Cali, Febrero de 2014).

Iniciando el Siglo XVII, se empezarán a suceder oleadas de misiones en cabeza de los Jesuitas, Franciscanos y Lazaristas con el fin de cristianizar la población nativa alrededor centros doctrineros, proceso que estuvo sujeto a grandes vicisitudes por el carácter disperso y huraño de los Nasa. Los Jesuitas llegan en 1617 y salen en 1640 sin conseguir mayores frutos, permaneciendo la región sin misiones hasta 1682, año en que llegan los Franciscanos (González D. , 1976, pág. 64) y se encargan de la evangelización de la zona hasta 1905 en que la comunidad Lazarista o Vicentina, continúa el proceso de cristianización de la región y asume la dirección de los principales centros de educación y formación (González, s.f.).

Luego de la campaña militar por el control de estos territorios, se implementa la misión evangelizadora, el ethos cristiano, entonces, se pretende implantar entre Guanacos y Nasas, inicialmente sin mucho éxito, a juzgar por el testimonio del cura Manuel Rodríguez, quien hizo parte de la compañía de Jesús en Tierradentro, a mediados del Siglo XVII:

Los indios paeces son la gente más ruda y bárbara que, pienso, se ha conocido en las Indias. (...) nunca han podido sus encomenderos conseguir de ellos que en su mismo territorio o fuera se reduzcan a pueblos, a que se resisten sobre todo (...) Difícil la enseñanza por multitud de razones; no son las menores las siguientes: vida diseminada en altísimas breñas, en las vegas de los ríos y torrentes que no daban paso; bohíos a gran distancia los unos de los otros, resistencia de las gentes para querer vivir en pueblos, lo cual dificultaba tenerlas juntas para hacerles la predicación, la rebeldía nacida del odio concentrado por el recuerdo amargo de los blancos, odio que los hacía huraños, desconfiados, bulones y dejaban solo al misionero a quien creían un enviado astuto para engañarlos. (Padre Manuel Rodríguez. Citado por González, s.f.: 59-60).

Por su parte, los guanacos, muy a pesar de algunas versiones sobre su carácter apacible y sumiso, como la que encontramos en González (s.f.: 200), ofrecieron a su manera una porfiada resistencia al proceso de evangelización y confinamiento en pueblos. El Padre Juan de Velasco se referiría a la “bárbara y bestial nación de los guanacos” (Velasco, 1842. Citado por (Otero, 1952, pág. 151)), y en su Historia sobre el Reino de Quito, recoge la información que aportan los misioneros jesuitas de aquella primera estancia entre 1613 y 1640. A partir de esa información podemos concluir que la misión fue poco fructífera debido a tres factores: el primero, a juicio de los mismos misioneros, por la “falta de inteligencia” y al carácter bárbaro, incivilizado y huraño de los guanacos; en segundo lugar por la carencia entre ellos de una religión consolidada y por su tendencia a creer en brujos y hechiceros; en tercer lugar por su tendencia a vivir lejos de la civilización y de no generar un fuerte arraigo sobre su territorio, migrando normalmente a causa de brotes de enfermedad, muerte, o por cualquier otro motivo abandonando sus casas y cultivos; y por último a causa de los desplazamientos forzados – especialmente hacia la estribación occidental de la cordillera central hacia las haciendas de Popayán– a que eran sometidos por sus encomenderos con el fin de explotar su fuerza de trabajo:

“Espancidos por las cimas de las montañas, colocaban sus viviendas sobre rocas casi inaccesibles para defenderse de sus enemigos y vigilarlos. Páez y Guanacas tienen fama, en decir del citado autor [Juan de Velasco], de los pueblos más bárbaros y rudos entre millares de familias de América. Pocos ídolos les fueron encontrados; temían y veneraban a sus hechiceros como a sus dioses; su distintiva era la pereza, la embriaguez y su espíritu de riña que los tenía en frecuente guerra. Abandonaban por cualquier motivo su casa y se mudaban a otro lugar; cuando moría alguna persona abandonaban el cadáver insepulto en la casa y construían otra en lugar distante; cuando la mujer daba a luz, quedaba sola en la habitación y se ausentaban los demás llevándose la criatura (...) “[la familia Páez] se consumió casi toda sacada por los encomenderos a las haciendas de Popayán... y de los pocos guanacas que subsistieron en su pueblo, se hizo esta tenencia solo con el fin de que los tenientes conservaran su pésimo camino” (Otero, 1952, pág. 151).

Existe otra referencia de finales del Siglo XVII sobre el carácter de los guanacos, según el texto producido antes de 1681 por el Oidor de la Audiencia de Quito, y visitador general de la provincia de Popayán, Diego Inclán Valdés, que encontramos nuevamente en Otero:

“(...) son muy pocas las inteligencias de los indios guanacas y pocos los frutos que tienen en sus tierras y menor la habilidad y maña de dichos indios para sus granjerías, ordeno y mando a los caciques y gobernadores de dichos indios de Guanacas, de la encomienda de dn. Lorenzo del Campo, paguen de tributo al dicho encomendero cuatro patacones en cada año (...) y por cuanto los indios de la provincia de Guanacas están tan bárbaros como al principio de la reducción, y muchos sin bautismo, ordeno y mando al dicho encomendero don Lorenzo del Campo ponga mucho cuidado en que dichos indios sean enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y reducidos a la fe como es de obligación y de que haya un sacerdote doctrinero que lo ejecute, al cual así se lo ruego sobre que le encargo la conciencia y descargo la de Su Majestad

que así lo tiene mandado por tantas cédulas” (Diego Inclán Valdés, citado por (Otero, 1952, pág. 151)).

De lo anterior podemos concluir, entonces, que si bien no presentaron los Guanacos una importante resistencia militar como sus vecinos del norte, los Nasa, su modo de vida y sus estrategias de resistencia a la dominación citadas antes, implicaron un desafío de enormes proporciones para los objetivos de la empresa colonial de confinarlos y explotar su mano de obra y sus vastos territorios, por un lado, y de cristianizarlos y confinarlos en pueblos, por otro. Igual ocurre con los Nasa, de ahí que como lo hemos mencionado antes, la empresa colonial en Tierradentro, haya tardado más de un siglo en rendir verdaderos frutos.

1.5 CONFLICTOS ALREDEDOR DE LA IMPLANTACIÓN DEL PROYECTO CRISTIANO – CATÓLICO MODERNO

En este aparte se pretende indagar sobre la relación entre el ethos cristiano – católico y los de las comunidades guanacas y nasa, en el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá, mostrando cómo la espiritualidad emerge como elemento a partir del cual se construyen referentes identitarios y comunidades imaginadas, contribuyendo a crear adentros y afueras. Para los españoles, el proyecto consistía en transformar, desde el imaginario de progreso y civilización, los considerados por ellos *espacios vacíos* y el carácter incivilizado de los territorios de los pueblos nativos presentes en la zona.

En la posterior incorporación al sistema mundo moderno de estos territorios, se van tejiendo conflictos entre proyectos sociales antagónicos. A la vez surgen y se construyen diferentes proyectos sociales, como el indígena, y el *blanco*, generando tensiones, contradicciones entre los diferentes ethos subyacentes en dichos proyectos.

1.5.1 Movimientos Mesiánicos En Tierradentro: Sincretismo Religioso o Complicidad Subversiva

Había transcurrido poco menos de un siglo de haber concluido el período de la Gran Guerra, cuando se da en Tierradentro, posiblemente en inmediaciones de la actual población de Itaibe, en el sitio señalado como el Alto de las Quebrada de las Cuevas, el movimiento mesiánico liderado por el autodenominado Sacerdote Francisco Undachí, posiblemente originario del Pueblo de San Andrés de Pisimbalá o del de San Pedro de Guanacas (Rappaport, 1981) y (CGHDA MSS1365. Año 1936. Página 1). Era el año de 1707, cuando emerge dicha figura de corte mesiánico, la cual representó en su momento un desafío al poder político y espiritual de los colonizadores y de los representantes de la iglesia católica, e incluso frente a facciones de su propio pueblo, en medio de una lucha tenaz por la conquista militar y espiritual de la región, que los Jesuitas bautizaran con el nombre de “Tierradentro”.

El antropólogo Gregorio Hernández de Alba en sus manuscritos elaborados hacia 1936 recoge este hecho de la siguiente manera:

(...) Nada saben los blancos de estas cosas ni lo deben saber, como nada sabían que el indio Undachí es sacerdote y ha visto a Dios, de que hay un santo en Tierradentro que como Juana de Arco ha de ser sentenciado por los clérigos. Undachí, que ha vivido en San Andrés, andaba un día en trabajos por la parte derecha del río Páez, más abajo de Topa, donde llaman el Cerro de las Cuevas, mas está enfermo, el cuerpo fuerte no le quiere servir, y sentado en la loma espera ya la muerte, cuando aparece un clérigo con su vestidura parda, que en propia lengua páez le dice así: “yo soy Dios y vengo a ordenarte que hagas aquí una capilla para que reces y hagas rezar a todos los tuyos, si lo haces te irá bien y si no te castigaré y te mataré, dentro de dos años vuelvo a verte”. Se hizo la capilla y Undachí va diciendo a sus amigos lo que le dijo el Dios. De Segovia, de Tálaga, San Andrés, Toboyma y todas partes, va los domingos multitud de

indios a oír la misa indígena que dice el santo en el rancho pajizo entre velas prendidas, sobre una barbacoa llena de flores de la montaña y revestido con camiseta blanca y con roja camisa, quemando el estoraje en tiesto de barro y haciendo una oración en lengua páez, tras de la cual bendice al pueblo y les manda volver a su trabajo y no pecar ni decir nada de esto que se ha visto a ningún blanco, pues entonces se ha de hundir todo el suelo que ahora pisan.

Así, cada semana habló el indio con Dios y así cada domingo se llena más el atrio que preside la pequeña capilla donde la fantasía de los nativos cree ver llegar al Dios de los cristianos, pero en forma especial, solo para ellos y hablándoles en lengua hasta que algún mestizo dio el soplo a la justicia de La Plata que apresó al sacerdote y a los fieles en nocturna emboscada, los procesó de sacrilegio y brujería, quemó sus ranchos y confiscó sus bienes, los bienes del pobre indio, como el sencillos, pobres, fruto los más de un laborar continuo y huella algunos del antiguo misterio de sus ritos (...) (CGHDA, MSS1365. Año 1936. Página 1).

Según Undachí, Dios, quien se le presentó en forma de clérigo, le ordenó construir la capilla pajiza y en ella predicar y enseñar a los indígenas. Los ritos celebrados por Undachí, se modelaron de la misa católica, y se llevaban a cabo dos veces al día. Hasta que en abril de 1707, las autoridades españolas llegaron al sitio, ubicaron la capilla, desmantelaron el movimiento, apresaron a 13 personas y se incendió la capilla de la Quebrada de las Cuevas (Rappaport, 1981, págs. 375-376).

Este movimiento mesiánico que Rappaport analiza de manera más profunda (1981), ocurre en un momento de una profunda crisis entre los indígenas de la región de Tierradentro, luego de la fragmentación de la unidad política de sus dos pueblos más representativos (Guanacos y Nasas), por su derrota militar y el comienzo de la hegemonía europea, que trajo, entre otras consecuencias, la implantación de procesos extractivos de recursos, la explotación de la mano de obra nativa y el paso de la encomienda a la implantación del Resguardo, que, como ya se ha

mencionado, funcionó como transición entre la administración del período de conquista a una burocracia colonial (Rappaport, 1982).

Para Ximena Pachón, los movimientos mesiánicos de Tierradentro, dentro de los cuales se cuenta el de Undachí, se estructuran dentro de un marco cultural andino, en el que la introducción del cristianismo ayudó a traer a luz los temas centrales del mesianismo andino. Retomando a Rappaport, Pachón nos dice que el mesianismo no es una simple actividad, sino que es una mentalidad siempre presente dentro de la cultura Páez (Pachón, 1987).

Pachón también resalta la influencia en el pensamiento moderno de los indígenas de Tierradentro de figuras como el cacique Juan Tama, que construyeron alrededor de sí el mito de su misión divina de emisarios y mesías (Pachón, 1987). En efecto, el mito Juan Tama, que será recordado entre otros como el “hijo del Trueno”, es “suficientemente explícito en cuanto a su contenido mesiánico”:

Lliban o Juan Tama es el hijo del Trueno o de las Estrellas; sacado de las aguas de una quebrada por los chamanes, el niño es entregado a unas doncellas para que con su sangre lo amamanten, pero él es tan fuerte que ellas al poco tiempo mueren. Con la ayuda de los chamanes se convierte en un importante líder, el gran cacique, y defiende a su pueblo contra los invasores, sean los Pijao, Guambianos o españoles. A los dos primeros los enfrenta con la violencia, mediante el uso de la boleadora dada por el mismo K'pish, mientras que a los españoles los enfrenta a través de la ley: crea resguardos y delimita el territorio Páez. Posteriormente desaparece en las profundas aguas de una laguna paramuna, dejándoles por herencia un testamento político tendiente a la defensa de su territorio y cultura y todo un acervo de conocimientos médicos a los chamanes, y lo que es más importante, la promesa de su regreso cuando los Páez lo considerasen necesario. "Yo me iré a vivir a una laguna, yo no muero jamás" (Bernal, 1953, citado por (Pachón, 1987)).

No es el objetivo de esta investigación profundizar en el análisis del contenido simbólico y de las consecuencias a nivel histórico, cultural y político de los movimientos mesiánicos del siglo XVIII en Tierradentro, los cuales ya han sido estudiados por autores como Bernal, Rappaport, y Pachón entre otros. Sin embargo me interesa llamar la atención sobre tres conclusiones importantes alrededor de este fenómeno político y de resistencia cultural:

En primer lugar, el fenómeno nos permite constatar la riqueza de la espiritualidad y religiosidad de las comunidades indígenas de Tierradentro, las cuales fueron tácitamente negadas por los encomenderos, y por los curas doctrineros. De hecho sus creencias, y prácticas rituales propias fueron brutalmente reprimidas como se demostró en el episodio de Undachí.

De aquí se concluye que sí había una tendencia hacia la espiritualidad, si tenían una ritualidad, pero ésta no se hacía conforme a los cánones establecidos por el modelo cristiano – católico y por esto es tachada de herejía y se justifica su eliminación.

En segundo lugar, se advierte una estrategia política en los indígenas de la región de Tierradentro del siglo XVIII, de adaptar los conceptos europeos a sus propios modelos y cosmovisiones. Este fenómeno, desde la perspectiva de los estudios culturales se podría identificar como sincretismo religioso, pero que haciendo un análisis más profundo podemos definir como un proceso de “complicidad subversiva”, utilizando palabras de Ramón Grosfoguel (2013), en el sentido de asumir, de manera formal una serie de códigos, discursos, y prácticas rituales implantados de manera violenta por los invasores – sobre todo cuando las prácticas religiosas propias son reprimidas por el grupo hegemónico –, pero esa formalidad es rechazada de plano, y es utilizada como forma de ocultamiento de las prácticas propias tradicionales, alrededor de las cuales se refuerza la identidad y la memoria colectiva, y se trata de preservar la cultura propia.

Rappaport (1981) podría coincidir con esta versión, pues ella lo dice, el caso estudiado no representa en rigor un acto de sincretismo. Cuando la autora aborda el movimiento mesiánico de Undachí, que describe además como milenarista y preconizador del fin del mundo, descubre que éste hace parte de un modelo indígena que se repite en otros territorios de la región andina colombiana y peruana especialmente (págs. 382-386)

Este proyecto de resistencia se enmarca en los cambios políticos que se daban en el contexto de la implementación del resguardo, de la llegada de los llamados caciques ladinos, y frente a la fragmentación territorial y a la pérdida de autonomía política. Para Rappaport, explicar este episodio bajo la lógica del sincretismo es equivocado, pues el uso de símbolos y objetos religiosos católicos, y algunos elementos rituales y doctrinales no entró en conflicto con el rechazo de lo europeo por parte de los indígenas, sino que implicó que éstos últimos utilizaran los conceptos de los conquistadores al servicio de su propio modelo indígena:

Conscientemente o inconscientemente, fingieron [los indígenas] con los símbolos cristianos su participación en el modelo europeo, mientras basaron sus pensamientos y acciones gran parte en su propio esquema del mundo. (...) Es importante recordar que las acciones de los Páez fueron preparaciones humanas para un conflicto más amplio que tomó lugar entre los sobrenaturales cristianos e indígenas, cuya participación estaba señalada para la aparición de un mesías. (Rappaport, 1981, pág. 383).

Para la autora citada, posiblemente la introducción del cristianismo en Tierradentro, “ayudó a traer a la luz los temas centrales del mesianismo andino” (1981, pág. 384). Mesianismo que luego estará presente en muchos de los principales movimientos

de resistencia Nasa, entre ellos el movimiento mesiánico de Juan Tama y Calambás casi simultáneo al acontecimiento del cura Undachí (págs. 384-385).

1.5.2 Conflicto por las campanas del pueblo de guanacas: choque de espiritualidades y de jurisdicciones

Mientras a nivel local se implementaba la construcción de pueblos de indios y se daba el tránsito hacia las parroquias de blancos en esta región del norte del Cauca, estaban ocurriendo una serie de cambios políticos al interior de la institución política que era la corona española: hacia 1780 se estaban materializando las Reformas Borbónicas, que consistieron en una serie de medidas que se centraron en tres ámbitos: Las relaciones entre el poder político y la actividad económica; la intervención del Estado en esta última; y el control de la moneda (Phelan, 1980, págs. 19-20). Las Reformas, como nos lo presenta Phelan en “El Pueblo y el Rey”, se alimentaban intelectualmente de las doctrinas de los teólogos clásicos españoles de los Siglos XVI y XVII, el más notable de los cuales era el Jesuita Francisco Suárez. En ellas, la doctrina del Bien Común se anteponía a cualquier noción de nación o patria.

Carlos III pretendía imponer una monarquía unitaria altamente centralizada basada en la obediencia ciega de los súbditos a la autoridad constituida. Todo lo anterior en contraposición a la descentralización burocrática de los Habsburgo y de los primeros Borbones. Las estrategias utilizadas para llevar a cabo las reformas y *modernizar el imperio español*, consistían en, según Phelan, controlar los mercados a través de la libre competencia y la guerra con los demás imperios europeos con la esperanza de lograr la hegemonía mundial, por ello muchos autores han afirmado que de lo que se trataba, más que de la construcción de un Estado - Nación Moderno se buscaba consolidar el Imperio Español. Por el lado económico se pretendió la Industrialización y libre Comercio y la abolición de Monopolios Ineficaces.

En las colonias se implementó una política de distribución de tierras y de la población (la reducción y constitución de pueblos de indios alrededor de templos doctrineros es un ejemplo de ello, aunque es una política que ya se venía implementando desde principios del siglo XVII), para insertarlos al moderno sistema mundo capitalista, y esto tiene que ver directamente con el territorio en el que se desarrolla el proceso de investigación. Todo lo anterior amén de reformas monetarias y fiscales, algunas copiadas del modelo Francés (Phelan, 1980, págs. 17-23).

Mientras las Reformas Borbónicas de Carlos III ocasionaban movimientos como los liderados por Tupac Amaru en el Perú, y la Revolución de los Comuneros en la Nueva Granada, se estaba fundando la parroquia de Blancos de Inzá, y se estaba dando el auge de la explotación y exportación de la Quina en el Cauca, acontecimientos íntimamente ligados, como lo vamos a ver más adelante. Pero podemos afirmar desde ya, que lo que aparentemente se presenta como una paradoja – el hecho de que se pretenda modernizar un territorio salvaje a partir de relaciones, instituciones, lenguajes y símbolos tradicionales, *premodernos* –, en realidad no lo es, y revela el carácter de la empresa colonizadora, que se impuso a fuerza de someter territorios, culturas, recursos poblaciones e imaginarios para incorporarlos al moderno sistema mundo capitalista. Es decir, en realidad no se trata aquí de una relación contradictoria y excluyente, entre tradición y modernidad, sino que se advierte el proyecto moderno en toda su dimensión, recordando que no podemos desligar el desarrollo de la modernidad y el desarrollo del capitalismo.

Mientras tanto en la tenencia de los Guanacos, en tanto que se suceden las misiones evangelizadoras, avanza el proyecto colonial mediante implementación de la encomienda a partir de mediados del siglo XVI, bajo la iniciativa de Diego del Campo Salazar y sus hermanos Juan y Andrés (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 13). Pero este grupo étnico es diezmado y forzado a dispersarse por diversos factores. En primer lugar, se tiene noticia de epidemias

que azotaron sus poblados, lo que obligó a procesos de migración desde el poblado de San Pedro y otros, que se dispersaron a lo largo del margen del Sur del río Ullucos, entre el páramo de Guanacas y la quebrada de Topa (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 13). En algunos casos los migrantes atravesaron el Páramo en dirección hacia la estribación occidental de la cordillera central.

En segundo lugar, las migraciones estuvieron motivadas por la guerra contra comunidades vecinas como los Nasa o contra los españoles (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 13). Un tercer factor fue el impacto que generó la ampliación del camino de Guanacas, que se convirtió desde la segunda mitad del siglo XVII en vía fundamental para conectar Bogotá con Quito, pasando por La Plata, Inzá y Popayán. Por último podemos mencionar el impacto en la comunidad guanaca de la institución de la Mita, que desplazó forzosamente a muchos nativos para trabajar en las Haciendas cercanas al valle de Pubenza. Algunos documentos producidos por la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, y otras fuentes del Archivo Histórico de Popayán soportan estas versiones:

El camino de Guanacas será otro factor de transformación del territorio de los Guanacos. Elías Sevilla nos cuenta que: “Por años y décadas solo los curas doctrineros, que los hubo estables desde 1682, y en ocasiones sus familias cercanas eran aceptados como residentes pero sin posibilidades de afincarse”. Posteriormente, según el autor, durante el siglo XVIII, la ruta Guanacas – Inzá – Topa – se convirtió en la ruta más usual entre Santafé – Popayán y Quito, lo cual favoreció los primeros asentamientos blancos en la región y la desaparición por asimilación cultural del grupo Guanaco (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 10).

Existen documentos históricos que demuestran que los indígenas pertenecientes al grupo Guanaco, debido a la implementación de la mita fueron forzados a trabajar en las Haciendas del valle de Pubenza, es el caso de un documento que data de

1748 en donde doña María de Velasco, viuda de Andrés del Campo Salazar, quien administraba entonces la Hacienda Pisoje, en las inmediaciones de Popayán, solicita un repartimiento de indios de Guanacas para trabajar en su hacienda del citado lugar, en razón de que los indios que solicitaba habían sido encomendados de su marido. El Gobernador manda que informe el "arrendador" de tributos don Juan de Paz Albornoz si por estos debe doña María y visto el informe que la presenta a paz y salvo, le concede lo que solicita. (ACC/P. Signatura 4212. Año 1748). De esta manera se confirma la articulación del proceso de cristianización y homogenización cultural con la implantación del proyecto económico – colonial:

La principal estrategia de los españoles en el territorio americano lo constituyó la evangelización como método para someter a las comunidades vencidas militarmente y poder así tenerlas trabajando, eran absorbidas por una nueva cultura que los despojaba de todo cuanto creían era real en sus vidas, eran despojados de sus dioses, de sus prácticas culturales y hasta de sus formas de producción, era un trabajo ideológico de grandes proporciones, que facilitaba la permanencia de los españoles y la obediencia extrema, gracias a los temores que se les infundieron y al proyecto homogenizador del que hicieron parte al incluirlos dentro de un solo idioma y una sola religión. (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 15).

En la tenencia de los guanacos, hacia 1741, ocurrió un duro enfrentamiento entre los indígenas y su cura doctrinero, don Alejo Gómez, esta vez es el traslado inconsulto de las campanas del pueblo de Guanacas al de Inzá, el episodio que lo genera, en un momento clave de auge de los proyectos extractivos en la región, de la consolidación de los resguardos y los cabildos, y en donde se estaba avizorando la construcción de parroquias de blancos, lugares de recepción de población mestiza, de libertos y de funcionarios reales y eclesiásticos (Sevilla C. E., 1976). A continuación transcribo algunos detalles del alegato del Cura Alejo Gómez:

“En virtud de querrela que mis feligreses han hecho por no quererse arreglar al cumplimiento de sus obligaciones y en especial los principales del pueblo quienes deben dar ejemplo, como son Jacinto Villaquirán y Marcos el Alcalde y demás feligreses de mí beneficiados pues habiendo precidido el que se solemnizase la festividad de Nuestra Señora de Chiquinquirá en uno de mis anexos, no habiendo en aquella capilla campana con que poder congregarse las ovejas para que estas oyesen aquel día la palabra de Dios, se me hizo preciso con todo cuidado las campanas de mi Iglesia principal solo por un día, pero llevados de su sevicia, mala voluntad y deseo de estar siempre sin ninguna doctrina, habiéndose tocado dicha campana y estando en la Capilla de Insa vino el referido Indio aunado con todos los demás con voses de todo imperio atropellando mi respecto el que debe su Señoría Ilustrísima defender en cumplimiento de mi obligación y en descargo de la conciencia de su Señoría Ilustrísima pues fui enviado a que cumpliera con sus obligaciones cristianas, no bibiesen emborrachándose ni fuesen desvergonzados pues todos estos defectos debo como padre corregirlos y a vista del gran atropellamiento que he tenido antes pido justicia a su Señoría Ilustrísima contra dichos indios porque nunca asisten a la doctrina cristiana ni al santo sacramento de la penitencia ni al Santo Sacrificio de la Iglesia”. (AGN. Fondo Colonia, Sección Curas y Obispos. Rollo 265, Legajo 4688, Págs 2-3).

Podemos evidenciar en el alegato del cura doctrinero, más allá de los detalles de la confrontación y de los aspectos formales del proceso, cómo se estaba dando una enconada disputa en la zona entre la Religiosidad Popular y la religiosidad oficial. La primera representada en el proceso de adoctrinamiento y administración de los sacramentos entre los encomendados de Guanacas, y la religiosidad popular expresada en una especie de Catolicismo Popular:

“... la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor” (Manuel Marzal. Citado por (Rueda, 1982, pág. 24)).

Encontramos en esta definición dos elementos determinantes de la realidad de “pueblo”: grandes masas y escaso cultivo religioso. Con todo, existe también una religiosidad popular de las elites (Rueda, 1982), de la cual no se puede afirmar que sea fruto de escaso cultivo, sino que éste se ha dado insistentemente en la línea de la misma religiosidad popular. Para Marzal se trata de una verdadera cultura, en el sentido antropológico, que se transmite sobre todo por el proceso de socialización y se expresa por un conjunto de creencias, rituales y formas de organización. Se ha constituido gracias a un doble proceso: de “selección de formas religiosas peculiares”, y de “reinterpretación de las formas religiosas oficiales” (Rueda, 1982).

Nos recuerda Barbero, que la clave para entender lo popular está en su capacidad para representar un ethos o forma de vida:

“...lo popular no reside en su autenticidad o su belleza sino en su representatividad sociocultural, en su capacidad de expresar o materializar un modo de vivir y pensar de las clases subalternas, las maneras como viven y las estrategias a través de las cuales filtran, reorganizan lo que viene de la cultura hegemónica, y lo reintegran y funden con lo que viene de su memoria histórica” (Martín Barbero, 1987, pág. 85)

Fernando Boazo enfatiza la definición compleja, dinámica e histórica de la categoría pueblo, además en las tres dimensiones que configuran una triple realidad: una cultura, un sujeto colectivo y una historia:

“...no traducible por categoría alguna de esencia estática, sino que recubre **una realidad dinámica, cultural e histórica**” (subrayado por el autor). (...) pueblo (...) se constituye por la “articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia” (Fernando Boazo. Citado por (Rueda, 1982, pág. 25)).

La utilidad del análisis de estos episodios, como precedentes importantes para la fiesta religiosa en el municipio de Inzá y su relación con los diferentes imaginarios y proyectos socio históricos presentes en el territorio, es la de proveer un marco de interpretación que permita entender la evolución de estos últimos, lejos de preconceptos e idealizaciones, y superando una lectura reduccionista del proceso de implantación del proyecto cristiano – católico entre los nativos de la región.

Este acontecimiento nos permite entender los proyectos disidentes frente al proyecto colonial que se van a seguir repitiendo a lo largo de la historia, y la manera como los grupos sociales que los encarnan van construyendo alternativas de resistencia lo que les permitía adaptarse a los cambios sociales, políticos y culturales en cada momento histórico, a la vez que diseñando estrategias de territorialidad que les permitan garantizar su pervivencia cultural.

Este movimiento se trata, básicamente de un proceso de lucha por la autonomía territorial desde la devoción religiosa, en un lugar y en un momento en el que se están redefiniendo fronteras políticas y diseñando un nuevo modelo territorial e institucional. La respuesta desde lo religioso responde a la necesidad de fortalecer y reafirmar igualmente la identidad política del grupo social y de reapropiar simbólicamente el territorio a partir de la práctica de nombrar los sitios.

Las prácticas religiosas son potencialmente capaces de afirmar y revitalizar identidades, renombrar territorios, conectar fronteras y regiones aparentemente disímiles, construir proyectos de vida propios y expresar conflictos sociales, resistencia, tensiones y negociaciones entre lo local, lo regional y lo global, entre la oralidad y lo letrado, entre lo "pagano" y la oficialidad católica, entre "las subalternidades con las interacciones que tiene con las nuevas culturas hegemónicas" (Ferro, 2004, pág. 16).

El trasfondo, entonces, del proceso de implementación del proyecto colonial, de la introducción de imágenes representativas con fines espirituales, pedagógicos y políticos y de incorporación de estos territorios al engranaje del proyecto moderno capitalista y cristiano católico, es la disputa territorial y el afán de los grupos en pugna por desarrollar estrategias de control político y territorial –incluso militar– las cuales implicaban la construcción y transformación permanente de “las geografías de lo sagrado”, en donde adquieren gran relevancia los símbolos [la imaginería religiosa entre los más importantes] como elementos para movilizar emociones y sentimientos identitarios (Ferro, 2004, págs. 12-13). Lo simbólico emerge como espacio fundamental para la construcción de territorios.

Aquí adquieren vigencia dos tesis de Ferro (2004): la primera que “la práctica religiosa es una Batalla de signos, una guerra por lo sagrado” (págs. 12-13). Y la segunda que “la práctica religiosa construye en el tiempo una Geografía de lo Sagrado con una estructura y dinámicas particulares que marcan y dan identidad a un territorio y expresan de manera sintética una realidad social compleja, identitaria, mestiza y especialmente conflictiva” (pág. 13). La Geografía de lo Sagrado establece conexiones plurisémicas con la memoria arqueológica, la historia, la semiología, la cultura, la geografía; con procesos de comunicación, poblamiento, mestizaje y conflicto; con el arte, la economía y la política, con la fiesta y el juego (12-15).

Dicho espacio simbólico no implica una contradicción con el proyecto moderno-capitalista-eurocéntrico, pues el aplastamiento de la resistencia y adopción del resguardo, es funcional al proyecto extractivo de recursos naturales y de explotación de la mano de obra nativa.

Y en el excurso del proyecto colonial en el territorio, se empieza desde muy temprano a movilizar el discurso de la implícita y natural superioridad racial de los europeos, a la vez que se afirmaba la natural y consecuente inferioridad de los nativos. En principio esto operó con el mecanismo de la deshumanización de los

nativos a causa de su falta de religión, lo cual los convirtió automáticamente en seres sin alma, legitimando el proyecto moderno capitalista colonial eurocéntrico:

Como afirma Maldonado-Torres, «pueblos sin secta» en la época se tradujo bajo la noción de «pueblos sin religión». En el imaginario cristiano de la época decir «pueblos sin religión» no tiene nada que ver con la interpretación contemporánea que significaría «pueblos ateos» sin ninguna otra connotación acerca de su humanidad. Pero a fines del siglo XV la noción de «pueblos sin religión» tiene otra connotación. En el imaginario cristiano de la época todos los humanos tienen religión. Puede ser el Dios o los Dioses equivocados, puede haber guerras y matarse en la lucha contra el Dios equivocado, pero la humanidad del otro, como regla y como forma de dominación, no es puesta en cuestión. Esto se modifica radicalmente con la conquista de las Américas a partir de 1492 y la caracterización de los indígenas por Colón como «pueblos sin religión». Una lectura anacrónica de esta frase nos haría pensar que Colón se refería a «pueblos ateos». Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del «reino de lo humano» hacia el «reino animal» (Grosfoguel, 2012, pág. 89).

Dice Maldonado-Torres (2008): «Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo» (Maldonado-Torres, Citado por (Grosfoguel, 2012, pág. 89)).

En esa dinámica, adquiere sentido la conclusión que diera en 1936 Gregorio Hernández de Alba, cuando narra la represión de la que fue objeto el movimiento del Cura Indachí, describiendo el sentimiento que dicha práctica representaba para la administración colonial: abominable sacrilegio y abominable rito. Esta es otra manifestación de la pretendida e imaginada superioridad cultural y consecuente proscripción de espiritualidad, de las creencias, ritos y saberes locales:

Y con lo cual también se acabó esto que para el español fue un sacrilegio y abominable rito. ¿Cómo iba a ser posible permitir que un indígena tuviera su capilla, hablara a Dios y se alejara en tal forma de la iglesia y del son de las campanas a quienes importaba reunir cada semana, y cobrar cada año diezmo y primicia? (CGHDA, MSS1365, Año 1936. Página 2).

Al contener el territorio, no solo una dimensión simbólica, cultural e identitaria, sino también una dimensión política, la territorialidad a menudo implica que el ejercicio de control simbólico por parte de los grupos sociales sobre el espacio donde viven, pueda devenir en la construcción de formas de dominio y disciplinamiento de los individuos e incluso de otros grupos (Haesbaert, 2007). De allí que este concepto sea crucial para identificar la influencia de los imaginarios políticos en las disputas locales por la hegemonía, por el control y el ordenamiento del territorio y en la asunción de discursos y prácticas funcionales a determinadas posturas sobre el desarrollo.

Las exclusiones originadas en tiempos de la colonización con el discurso de la *raza*, que prosiguieron después de la segunda posguerra a través de un nuevo discurso de poder, *la pobreza* o su equivalente el *subdesarrollo* y que se reacomodaron hábilmente en la propuesta neoliberal, fueron las que de alguna manera detonaron la movilización de unas voces que desde el *silencio* y desde el *lugar*, comenzaron a generar una serie de movimientos sociales que reclaman ante todo, que la historia, esa que se nos negó, aún hoy, puede empezar a contarse de otra manera, en otras palabras, que se pueden encontrar antes que alternativas de desarrollo desde *afuera*, alternativas al desarrollo desde el *lugar* (Clavijo, 2010, pág. 119).

El proyecto moderno – capitalista, en el territorio estudiado en distintos momentos se impuso a fuerza de someter territorios, culturas, recursos, poblaciones,

imaginarios y epistemes (Restrepo & Rojas, Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos., 2010). Inicialmente se implantó a través de símbolos, discursos, instituciones y prácticas funcionales a la modernidad capitalista y al imaginario cristiano - católico. Prueba de ello son, por un lado, la construcción entre el siglo XVII y XVIII, de más de trece templos doctrineros en la región de Tierradentro, desde donde se coordinó el trabajo de adoctrinamiento de las comunidades en el intento por confinar y explotar la mano de obra y de conquistar las almas de los nativos (Rappaport, 1984). La otra evidencia histórica es la implantación por parte de los agentes de la administración española de imágenes religiosas como el “Amo Jesús de Guanacas”, en la segunda mitad del siglo XVI, elemento fundamental en el proceso de implantación en el territorio del municipio de Inzá del fenómeno de la colonialidad, vista ésta como un fenómeno histórico complejo, operado a través de la “*naturalización de jerarquías territoriales raciales, culturales y epistémicas*” (Restrepo & Rojas, Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos., 2010, pág. 15).

Esto se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que venían comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el hoy municipio de Inzá. Esto estaba firmemente arraigado en la mentalidad de los evangelizadores, a juzgar por los testimonios de los curas doctrineros que hemos analizado en donde se enfatiza en el carácter rudo, incivilizado y en las “pocas inteligencias” de los indios guanacos. Pero dicho discurso se mantiene en los representantes de la Iglesia y de los grupos hegemónicos locales en el momento de institución de la Fiesta Religiosa, en plena mitad del siglo XX, para quienes la región deberá recorrer la senda del progreso, la civilización y el blanqueamiento.

Inzá se pobló de gentes blancas y adquirió muy pronto nombre de población

culta y civilizada, tanto que muchos viajeros se asombran al encontrar en medio de una abrupta serranía y a distancias enormes de los centros civilizados, una población con espíritu cívico, costumbres civilizadas que, atraídas por la bondad de su clima, la fertilidad de sus tierras, fijaron su residencia definitiva en el lugar. A estas gentes generosas debe Inzá su prestigio y buen nombre de que tanto hacen gala los actuales habitantes de la culta población de Inzá. (Quintero, 1955, pág. 86).

El padre González considera necesario el mestizaje para introducir los valores modernos de la civilidad, la moralidad cristiana y el progreso material de la zona. Según él, los principales, y casi únicos, cultivos existentes son obra de los mestizos, herederos de los “blancos de la Colonia y de la República [que] en sus momentáneas incursiones por Tierradentro dejaron su sangre” (González D. , 1976, pág. 127). Aunque para el sacerdote, el mestizaje, proceso no solo necesario sino ideal, tiene un serio obstáculo en la Ley del Resguardo. Además el mismo autor afirma:

El mestizaje que ennoblece la sangre y hace próspera la tierra, es el que se efectúa entre varón blanco y hembra india, NO el de varón indio y mujer blanca (...) El hombre blanco levanta la mujer indígena, la hace señora, verdadera compañera; el blanco siente la ambición de poseer, de mejorar, y esa ambición crece al ver llegar los hijos para criarlos con decencia y procurarles educación; el blanco ambiciona honrar la patria con sus hijos. El indio, al tomar como esposa a la blanca la envilece, la obliga a las costumbres indígenas, la prole se confunde con la raza en estado primitivo. (González D. , 1976, pág. 127).

Por eso, la bisagra entre los imaginarios políticos y la construcción social del territorio, será la construcción de comunidades imaginadas, basadas en diferencias construidas a nivel imaginario, que se instituyen políticamente como jerarquías y crean dinámicas de identidad / exclusión, a la vez que proyectos hegemónicos con

discursos legitimatorios frente a proyectos de disidencia y de resistencia cultural. Y el discurso mítico que se construye alrededor de las imágenes y de las fiestas religiosas en torno a las mismas, es la estrategia asumida por los grupos sociales presentes en el territorio, alrededor de la cual se van creando dichos proyectos y discursos.

En este proceso podemos identificar diferentes lugares de enunciación desde los cuales se ha subordinado las formas de espiritualidad, las epistemes y las formas de organización política que no son funcionales al proyecto moderno capitalista o al proyecto de mestizaje cultural (o de blanqueamiento, según el caso), por parte de un proyecto hegemónico. Esto ha incidido en la conflictividad social en la región. Todo esto en el marco de la lucha entre un imaginario que se basa en la separación del ser humano con la naturaleza, enfrentado contra otros en los que tal separación no existe, porque se asume una integralidad en la relación sociedad – naturaleza y una conexión del mundo de arriba con el de abajo. Tal y como lo plantea Catherine Walsh para la sociedad ecuatoriana, análisis que bien se aplica al contexto que se está estudiando en los andes del suroccidente colombiano:

(...) la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros, y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad. (...) Pero además ha operado socio-espiritualmente, imponiendo la noción de un mundo único, regido por el binarismo naturaleza/sociedad y categorizando como “primitivas” y “paganas” las relaciones sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo con la tierra y con los ancestros con los seres vivos (...) Esta matriz colonial de estructuración social, hecha y asumida con el afán de civilización, modernidad y desarrollo, es la que también se encuentra en el mestizaje como discurso de poder y, por ende, en las bases estructural-discursivas de la sociedad ecuatoriana (Walsh, 2009, pág. 30).

Pero a nivel de los imaginarios políticos, uno de los conceptos fuertes que se impuso desde muy temprano y que se fue consolidando en el tiempo, fue el de la etnicidad como consecuencia inevitable de la colonialidad. La etnicidad es definida como la creación o el énfasis que se hace en las desigualdades culturales presentes en determinado territorio, para legitimar un sistema de desigualdades sociales, para delinear fronteras sociales funcionales a la división del trabajo y para justificar formas de control del trabajo, inventadas como parte de la *americanidad* (Restrepo & Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.*, 2010, pág. 74).

No en vano la finalización de la Gran Guerra llevada a cabo durante casi un siglo, como lo hemos visto, que para los nativos significó una “lucha anticolonialista”, implicó la consolidación del “colonialismo”, entendido como la obligación para los nativos de reconocer la autoridad del Rey español, con la consecuente tributación, y la implantación del régimen de la encomienda (CRIC, 1977).

Ya entonces, podemos rastrear una visión del desarrollo como civilización, definido en las colonias por la metrópoli, influenciado por las tensiones que hemos esbozado de manera general, que podemos resumir en tres procesos simultáneos:

El primer proceso, tiene que ver con la fundamentación filosófica de la empresa colonial, está ambientado en la Contrarreforma, a su vez influenciada por el concilio de Trento y por la controversia de Valladolid. Aquí se evidencia el proyecto de la evangelización como civilización y la relación entre cristianismo y modernidad.

El segundo proceso es el imperativo de la consolidación del Imperio Español, proyecto en el que las colonias encajaban como fuente de materias primas y de metales preciosos. La extracción se privilegia como mecanismo de incorporación de estos territorios al circuito económico del imperio español y por esta vía al moderno sistema mundo capitalista global. Los proyectos extractivos se convierten en una

primera forma, o por lo menos como un factor de ordenamiento del territorio en el contexto colonial.

El tercer proceso es el de la implantación de imágenes religiosas durante la colonia en los territorios de América con el objetivo de ideologizar, de colonizar los imaginarios de los pueblos nativos y de introducir valores funcionales a la modernidad y de paso reforzar el control territorial en favor de los conquistadores.

1.5.3 EL TRÁNSITO A LA PARROQUIA DE BLANCOS. LA DISPUTA POR EL SÍMBOLO Y CONFLICTOS POLÍTICOS Y TERRITORIALES

1.5.3.1 Institución del Municipio: el “Papito Luis” y los Doce Apóstoles.

En 1885 surge la inquietud, entre algunos líderes políticos de la cabecera municipal, de convertir el territorio en municipio, para lo cual se reúnen bajo la dirección de don Luis Adriano Pérez, un abogado tolimense que llega a la región durante la segunda mitad del siglo XIX a quien se refieren aún los mayores del pueblo con el cariñoso apelativo de “Papito Luis”. Entonces se decide crear una comisión para viajar a Popayán para solicitar al Gobernador del Cauca en persona la creación oficial del municipio de Inzá:

En 1885, por insinuación de don Luis A. Pérez y don Benjamín Nieto Guzmán, quienes solicitaron al presidente del Estado Soberano del Cauca, el que accedió a tal creación si don Luis A. Pérez servía como Alcalde por espacio de dos años sin ninguna remuneración, por carecer de fondos del tesoro del Estado. Este patricio aceptó y fue erigido el municipio que lo formaba todo el extenso territorio denominado Tierradentro. (Quintero, 1955, pág. 80).

En 1886 las dianas del triunfo de la Regeneración, predicada por el Doctor Rafael Núñez, llevaron a Popayán al joven Luis Adriano Pérez que había hecho sus primeras armas en Tierradentro y conocía quiénes eran en tiempo de guerra los indios de esa región. Su porfiada insistencia ante las autoridades obtuvo la creación del Municipio de Inzá y él, mozo de 17 años, sirvió gratuitamente el cargo de alcalde repetidas veces. (González D. , 1976, págs. 202-203).

“Pasaron días... (...) aquí habían gentes de mucha importancia (...) tipos jóvenes como eran Salcedo Peña, Ricardo Peña... y otros individuos de esa naturaleza... Emilio Satizábal, Nicolás Ángel y demás, pero el que lideraba los movimientos era don Luis Adriano Pérez, que cariñosamente se le llamaba el “papito Luis”. Un buen día se le ocurrió reunir a Manuel Antonio Parra, y a todos esos caballeros, Lisandro González, Vicente Morales, mis abuelos, y Benjamín Nieto Guzmán, para proponerles que viajaran a Popayán, en busca de cambiarle la situación a este pueblito que ya había pasado de Campamento al nombre de Inzá, pero que era un territorio abandonado, no tenía el nombre, no era municipio. Efectivamente viajaron a Popayán, a hacerle la propuesta al Gobernador, el Gobernador les dijo que en el presupuesto departamental no había partida alguna para sostener un alcalde en Inzá y que por lo tanto no se podía crear un municipio. Pero que si alguno quería aceptar la alcaldía por dos años, por el término de dos años, que lo nombraba y se creaba el municipio. Efectivamente, don Luis Adriano Pérez saltó y dijo que él servía como alcalde dos años.

Las gentes, a las que él [don Luis Adriano Pérez] llamaba “los doce apóstoles”, se comprometieron a colaborar con la administración de la misma manera: a colaborar sin sueldo de ninguna naturaleza. Quedó creado el municipio por decreto de la Gobernación del Cauca, prometiendo que posteriormente se le elevaría, es decir, se le efectuaría la ordenanza correspondiente para darle vida jurídica, y así lo hicieron. Pero, ¿qué resulta? El municipio de Inzá, entonces, era todo lo que hoy son los dos municipios: Tierradentro, era todo Tierradentro”. (Entrevista Neftalí González, Inzá, septiembre de 2005).

Foto No. 3. *“Homenajeando a nuestro patriarca “Don Luís Adriano Pérez””.*



Fuente: Archivo Casa de la Cultura del Municipio de Inzá. Sin fecha.

El municipio recién creado comprendía los actuales de Páez e Inzá, antiguos territorios de los Nasa y Guanacos, demasiado extenso como para ejercer con éxito una administración eficiente desde el casco urbano de Inzá con el escaso personal calificado y con los precarios medios y vías de comunicación de la época. Además, como se reseñó anteriormente, los sacerdotes Lazaristas llegaron en 1905 a Tierradentro, y al iniciar su trabajo misional bajo la figura de la Prefectura Apostólica comprobaron que cubrir todo el territorio de manera centralizada, con sede en Inzá, significaba una tarea descomunal. Todo lo anterior llevó a que en el año de 1907,

por iniciativa de las autoridades civiles del Municipio de Inzá, y también de algunos sacerdotes de la prefectura, el Gobierno Nacional, en cabeza del Presidente Rafael Reyes, decretaran la división del territorio en dos municipios: al norte Páez, con Belalcázar, antiguamente llamado Pueblito, como cabecera; al Sur Inzá, con la población del mismo nombre como cabecera. El municipio de Inzá, desde entonces, cuenta con cuatro parcialidades del antiguo territorio Nasa, ubicadas en la parte norte: Yaquivá, San Andrés de Pisimbalá, Santa Rosa y Calderas; y otras cuatro localizadas al sur, en el antiguo territorio Guanaco: Topa, Pedregal, Turminá e Inzá. (González D. , 1976, pág. 203).

El 18 de Diciembre de 1.907 el Presidente de la República el Señor Rafael Reyes dictó el Decreto 1510 en virtud del cual, se crean dos (2) Municipios de la región de Tierradentro, como producto de la segregación del ya conocido para esa época como Municipio de Inzá; quedando el Municipio de Inzá cuya capital es el pueblo que lleva su mismo nombre y abarca toda la región de la Cultura Guanacas y Topa, siendo su primer alcalde el Sr. Luis Adriano Pérez; y el Municipio de Páez cuya capital es el pueblo de Belalcázar. (Alcaldía Municipal de Inzá, 2001, pág. 118).

1.5.3.2 El Amo fugitivo: la disputa por el símbolo.

El sacerdote Félix María Ortiz narra en la VIII estrofa del Himno al Amo Jesús de Guanacas la manera cómo, según la tradición oral, la imagen del Amo Jesús desaparecía del templo de Inzá para aparecer en la Ermita, ya abandonada y en ruinas, de Tierras Blancas, antiguo San Pedro de Guanacas: *“Y es fama que un día la imagen bendita/ volviose a la ermita, su prístino alar;/ la gente devota siguió al fugitivo,/ de nuevo cautivo lo trajo a su altar.”*

Y es un hecho recurrente encontrar la versión, dependiendo del lugar del municipio, de la manera como el Amo Jesús de Guanacas se resistió a ser desplazado de

Tierras Blancas a Inzá, escapando en tres oportunidades a su primera morada. En el zona de Tierras Blancas y Guanacas, aledaña al sitio de San Pedro de Guanacas, predomina la versión según la cual el Amo Jesús era originalmente un cuando, una *vitelita*, de tamaño muy reducido que fue encontrada por una anciana, que la llevó a su rancho para construirle un altar, encenderle velas y rezarle todos los días, que con el tiempo fue creciendo de manera tal que rompió el techo de la enramada, hasta alcanzar su tamaño actual (cerca de 2 metros de alto por 1,60 de ancho), luego de lo cual la imagen, por iniciativa del Cura Párroco de Inzá, es transportada hasta este pueblo, de donde la imagen desaparece en tres ocasiones, hasta que por medio de una gran procesión que terminó con una ceremonia solemne se entroniza al *Amo* como Patrono del municipio, con lo que se establece definitivamente en esta población:

“Y bueno, y entonces, pues, eh... de allí dependió la aparición del Amo, entonces, eh... eso sucedió el tiempo, y... y entonces, dizque había una... una viejita por acá en la orilla, no es allá en la verdadera capilla, dizque vivía una viejita por acá a la orilla de la quebrada de Guanacas, y entonces, ella se encontró... un... un cuadrito de esos y entonces al encontrarse eso, pues, desde tiempo existía la religión y entonces, pues, se sabía que, que... a los santos había que adorarlos. Entonces ella cogió ese, ese cuadrito, se lo llevó al, a la casetica, al ranchito donde vivía, y le comenzó a poner una vela. Entonces (...) la viejita se encontró el cuadro (...) por ahí... ambulante (...) Y entonces ella... como todos los días le, le prendía la vela... ella recelaba que como que el cuadrito se le iba agrandando. Que se le iba agrandando más y que se le iba agrandando más (...) la vitelita y entonces ella se... se... se comenzó a dar cuenta y dijo: “no, esta... este cuadrito es vivo”, entonces ella se vino directo y le comunicó al cura de... de Inzá, que ya existía la capilla de Inzá, le comunicó al sacerdote lo que existía. Y si, oiga, el sacerdote bien atento, cogió y buscó gente quien lo viniera a... a llevar, y si oiga, lo llevaron. La primera vez lo subieron allá y el Amo se les volvió otra vez allá al mismo sitio. Tres veces lo llevaron, a las tres veces que se iba y venía —pero ya eso era con gente

hartísima, porque ya, ya él no quería irse, se hacía el pesado para irse a Inzá”.
(Entrevista con Tomás Guachetá, Guanacas, Septiembre de 2005).

Doña Dora Guachetá, pobladora de la vereda de Guanacas al respecto de la historia de la imagen del *Amo*, comenta:

“Contaban así... a ratos, que dizque esa señora veía que esa vitelita, o ese cuadrito dizque se agrandaba, y a ratos que dizque se volvía pequeñito... ella dizque decía: “por Dios, será que los ojos míos...” que dizque se limpiaba los ojos, y un día lo veía bien, y de pronto dizque lo veía como grande (...) “¿por qué si yo lo veo a ratos pequeñito y a ratos grande? Entonces ella, esta gente de allá como siempre ha sido católica, ellos allá no les ha entrado ninguna secta protestante, ella dizque se fue donde el padre y dizque le dijo: “venga, venga, venga mire, que yo veo esto así” (...) entonces es que (...) se lo llevaron, yo no sé si sería el cuadro (...) o sería simplemente la tela con el óleo pintadito ahí, yo no sé, pues, cómo sería. Bueno, y dizque se lo llevó tres veces para Inzá, cuando... (...) de pronto dizque lo volvían a ver allí... en la casa de la viejita. (...) Entonces dizque de último el sacerdote le dijo: “bueno, camine toda la gente y lo llevamos y lo castigamos”... y dizque se sacó un... una cosa de por aquí que llama ¿qué?... ¡cinto! y dizque le dijo “bueno, no se me vuelve a ir, porque aquí usted es el señor y dueño de este templo, usted no tiene por qué estar...” ¿sí? hablándole, hablándole... pues eso referían. Hablándole, usted no tiene por qué irse...”. (Entrevista con Dora Guachetá, Guanacas, Septiembre de 2005).

Los anteriores relatos contrastan con la manera escueta como una resolución del Concejo Municipal narra en 2002 la historia de la efigie:

(...) años después [de la epidemia de viruela], en 1850 un indígena buscando leña encontró el lienzo enrollado cubierto de maleza. El hallazgo renovó la devoción a esta imagen, dicho acontecimiento fue comunicado al padre Emigdio Gámez. Posteriormente dicho lienzo fue trasladado a una casa de astilla, donde

existe la vivienda del Señor Oscar Sánchez, donde permaneció la imagen por mucho tiempo sin darle importancia porque no se distinguía la imagen. (Parra, 2004, pág. 1).

La versión de los habitantes del casco urbano de Inzá difiere un poco en cuanto a que el lienzo con la imagen del *Amo* es encontrado en su estado actual (con la salvedad de un recorte que se le hizo cuando se instaló en un retablo, de lo que hablaremos posteriormente), se omite la versión del hallazgo por parte de la anciana, y su lugar lo ocupa un indígena que recogía leña, o por algún personaje anónimo que da aviso inmediato al cura párroco. Esto es evidente en el testimonio de Juvenal Castillo:

“Lo que pasa es que el Amo Jesús de Guanacas tiene una tradición paralela a lo que es el municipio de Inzá. Porque el Amo, según dice la historia, en 1577, la trajeron los españoles. (...) cuenta la historia, que, pues, este lienzo lo encontraron muy abandonado, un indígena que lo contaba... vino y le comentó al Padre Emigdio Gómez, (...) que él buscando leña, que vio un cuadro que estaba en un árbol, y vino y le dijo: “padrecito... allá en ese árbol hay colgado un cuadro... parece como de un Amo” (...). Y entonces el padre fue allá y encontró allá así la... la imagen, la trajeron aquí a la capilla, (...), había una capilla, allí lo encerraron. Al otro día dice el padre que se levantó como a las cinco de la mañana, a hacer oración, y el cuadro no estaba. “¿pero cómo si todas las puertas y las ventanas estaban cerradas?”. Entonces pusieron postas, en Turminá, Pedregal, todo esto, buscando al Amo, y por ninguna parte, a ver si era que se lo habían... y fueron otra vez allá, allá lo volvieron a encontrar. Entonces ya lo trajeron fue en procesión, ya como muy dignamente, y esto y lo otro...”. (Entrevista con Juvenal Castillo, Inzá, Enero de 2006).

Sin embargo, existe otra versión en la cabecera municipal sobre el episodio de la desaparición de la efigie, según la cual el Amo estando en San Pedro de Guanacas, dentro la iglesia en ruinas que había sido abandonada en 1783 durante la epidemia,

desaparece de allí y aparece abandonada en un cafetal dentro del perímetro urbano de Inzá, sin que pueda explicarse de manera razonable este hecho.

“Ah bueno, lo de la historia del Amo, lo que pasó con el Amo fue esto: que allá los indígenas, porque eran todos indios (...) el hecho es que papá Mariano estaba allí explotando la quina, y que cuando un alboroto... les reclamaban a ellos que, qué habían hecho con el cuadro... el cuadro se perdió y nadie vio cuando lo trajeron ni nadie vio a nadie trayendo al Santo, el hecho es que nuestro Amo se les desapareció de allá, esa es toda la historia (...) Nadie supo a qué horas, aquí apareció. Dice Papá Mariano que nadie llegó allá, que a ellos los llamaron a atestiguar, que nadie, nadie... pero es que en esa montaña, también, ¿quién se metía?, y en ese tiempo (...) El Amo vino a aparecer acá ¿usted se acuerda de donde vivía esa señora Julia, la mamá de misia Elena? En esa cafetera apareció el Amo, allá, apareció el cuadro de nuestro Amo, sin saber quién, ni a qué horas (...) Ya, claro, lo vieron, lo subieron acá a La Estrella (...) mientras hicieron una capillita pajiza (...) eso era lo que contaba Papá Mariano, que él llegó de diecisiete años acá a Tierras Blancas”. (Entrevista con Maruja Parra. Inzá, 9 de septiembre de 2005)

Jairo Parra en su relato, cuenta con cierto escepticismo el episodio de las desapariciones del “Amo fugitivo”, advirtiendo la falta de pruebas a cerca del rigor histórico de la versión, que prefiere atribuir a la tradición oral popular:

“El Cura Emigdio Gámez, diocesano de Popayán, hacia el año 1880, fue contactado por un indio quien le comenta que en San Pedro de Guanacas, lugar en el que se dice que fue fundado originalmente Inzá, hay una imagen de un cristo. El cura va al sitio y trae junto con algunas personas del pueblo, la imagen del Amo a la iglesia de Inzá, pero la imagen se devuelve. Al otro día el indio le dice al Cura: “¿usted mandó traer el cuadro”? El cura le responde que sí. “Pues la imagen está nuevamente arriba en el sitio de antes”. Entonces se trae nuevamente se trae la imagen a Inzá, pero ésta se regresa y el hecho se repite tres veces. A la tercera vez, el cura organiza una peregrinación a San Pedro a

la que la gente devota acude, se trae la imagen al pueblo, se le celebra una misa, se declara patrono al Amo Jesús y ya la imagen permanece en Inzá, hasta hoy. Es una historia que se cuenta, aunque no está comprobada históricamente, pero la gente afirma que esto fue así". (Entrevista con Jairo Parra. Cali, Septiembre de 2005).

Lo importante de todo esto, más que el esclarecimiento de los hechos o el establecimiento de la rigurosidad de los relatos y su apego a la historia, tarea por demás complicada, es entender la manera como la identidad se construye en función del pasado y de la manera como se le da sentido, más en un contexto en el que está en juego la afirmación de la propia etnicidad frente a los otros con quienes se comparte y hasta se disputa el territorio y los símbolos:

Es crucial para los estudiosos del pasado, en especial para los antropólogos e historiadores, entender los procesos históricos mediante los cuales las identidades son construidas y transformadas por la competencia entre grupos y las vías por las cuales el pasado distante es ordenado como un recurso simbólico para establecer la continuidad y autenticidad de una sociedad. (Erick Hobsbawm. Citado por (Zambrano C. , 2000, pág. 210).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos relatos tienen como espacio el presente, y en su construcción han intervenido una serie de dinámicas ligadas a la historia del municipio y del mismo santo, que han hecho que en diferentes momentos sean también diferentes la apropiación que las comunidades hacen de la imagen, y la manera como se posicionan frente al símbolo. En un primer momento, entonces, la efigie del Amo Jesús de Guanacas fue símbolo de la cristianización de la población nativa de las comunidades Nasa y Guanacos, y de la misión que se establece en San Pedro. El símbolo es asimilado por la población nativa hasta mucho después de la salida de los doctrineros Jesuitas (recordemos que éstos abandonan la región en 1640), y cuando se produce la diáspora producto de la epidemia, el lugar con todo lo que en él había se abandona, quedando la

imagen a merced del tiempo y las inclemencias del clima, hasta que es rescatada y reapropiada por la comunidad blanca parroquial de Inzá.

El desplazamiento de la imagen genera una disputa entre los habitantes de la región del antiguo San Pedro y los habitantes de la cabecera municipal, detrás de la cual es posible ver el conflicto de eticidades, de diferentes formas de vida y de proyectos sociales y políticos de los grupos blanco – mestizo, Campesino e Indígena.

“Ya con los años, el padre David González, ya se afirmó la Fiesta del Amo, ¿no? él convocó y todo, entonces ya fuimos y asistimos a la procesión de la Fiesta de nuestro Amo... bueno, a los ocho días, el mismo padre, convocó aquí a la ciudadanía a ir allá a Tierras Blancas (...) y entonces nos fuimos unas señoras de aquí (...) pero allá, bueno, cuando ya empezaron a hablar del objeto de la ida de la ciudadanía, el Padre González habló, porque había unos que estaban bravos, uno de apellido Finscué que habló duro (...) porque claro, porque “se habían sacado el Amo”, decían (...) y bueno, ya comenzaron a hablar, y a rezar y se calmaron... pero eso se quedó así. Nadie pudo averiguar nada: nada, nada de nada”. (Entrevista con Maruja Parra, Inzá, Septiembre de 2005).

Detrás de la disputa por la imagen encontramos un conflicto histórico de casi cuatro siglos de duración, que tiene un momento álgido en 1916, con la llamada Quintinada, proceso de lucha de los indígenas del Cauca en rechazo a la hegemonía cultural occidental, a la prolongada institución del terraje, y a favor de la recuperación de tierras que según las demandas de los indígenas les pertenecían por derecho propio, por ser su territorio ancestral, usurpado por los europeos y por los colonos mestizos que vinieron tras ellos. El levantamiento indígena de la segunda década del siglo veinte marcó un hito en la historia de la lucha contemporánea por la recuperación de tierras y fue duramente reprimido por las elites regionales que veían afectados sus intereses económicos:

Entre tanto en el Cauca, desde 1910, surgió la lucha indígena bajo el liderazgo de Quintín Lame. En 1914 adquirió las dimensiones de un levantamiento local y en mayo de 1915 Quintín es apresado y tratado como insurrecto. Por la hostilidad del clero y de algunos importantes líderes indígenas afines al régimen, Quintín se ve obligado a huir al Tolima desde 1919, junto con José Gonzalo Sánchez, pero el resultado es que su lucha se extiende a ese departamento y al Huila. Con delegados de Tolima y Cauca formaron desde 1920 el Supremo Consejo de Indias, presidido por Sánchez. Las masacres como la de Inzá (Cauca) en noviembre de 1916, la de Caguán (Huila) en marzo de 1922 y la de Llanogrande en Ortega (Tolima) en 1931, fueron utilizadas repetidamente para tratar de frenar este movimiento indígena. (Mondragón, 2002, pág. 8).

Pero la reivindicación no se circunscribe únicamente al reclamo de tierras, sino a una lucha por la pervivencia cultural. Encontramos aquí, el proceso descrito por Cristina Rojas, un proceso de adaptación de los significados locales al proyecto de civilización unificada de occidente, por parte de las elites locales, y al mismo tiempo un proceso de impugnación de los significados globales del proceso civilizatorio unificador europeo, por parte de un grupo subordinado:

La civilización no se extendió exclusivamente con métodos violentos, sino también mediante el constructo ideológico de lo que Mary Pratt denomina “conciencia planetaria”, significados a escala global con los que el planeta es reordenado según una perspectiva europea “unificada”. Una vez en contacto con las realidades locales, los significados globales son transformados y adaptados a proyectos nacionales de dominación por parte de las elites locales. También son impugnados por los grupos subordinados. Como resultado de esta lucha surgen nuevos significados o los viejos aparecen bajo nuevas formas. La América hispana no es la excepción, la lucha entre civilización y la barbarie han rondado la imaginación de América Latina desde la independencia hasta el presente. (Rojas C. , 2001, pág. 17).

Un indígena anónimo en un Congreso del entonces recién creado Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, da cuenta con su intervención, de este conflicto:

“En la historia se nos ha tratado como antropófagos que no nos dejábamos dominar. Pero no dicen por qué no nos dejábamos dominar; por qué era que no queríamos entrar en la civilización... (...) Cuando los indígenas nos organizamos por nuestra propia cuenta, según nuestras tradiciones, entonces dicen que vamos hacia atrás; que queremos volver al tiempo de nuestros anteriores que dizque eran antropófagos. Pero esa no es la razón: nos organizamos según nuestra costumbre porque así nos conviene más... Y como hay muchos que buscan ayudarnos, que buscan recuperarnos, nosotros les decimos: esta tradición sirve y nosotros no creemos que sea un mal para nosotros...” (CRIC, 1977, pág. 1).

Son ilustrativos, además, del conflicto entre civilización y barbarie los múltiples relatos que existen en el municipio de Inzá sobre una serie de levantamientos indígenas, entre los cuales se destaca la llamada “Quintinada” de 1916. Existe abundante literatura respecto a éste proceso político dirigido por el líder indígena Manuel Quintín Lame, pero lo interesante para efectos de nuestro tema es la manera como la tradición local ha otorgado a esta lucha un tinte religioso insoslayable, asociando las demandas indígenas con el reclamo por la imagen del Amo Jesús de Guanacas y atribuyendo a la intervención del cristo el fracaso de la toma del casco urbano por parte de los indígenas. Resulta interesante explorar las versiones que circulan entre los inzaños sobre La Quintinada, a quien aplican con todo el rigor el imaginario de salvajismo y barbarie que amenaza esencialmente la comunidad cristiana civilizada:

“Pues la versión que hay es que los indios aquí hicieron una entrada salvaje, antes de la de Quintín Lame, ellos hicieron, mataron mucho blanco. Cómo sería la entrada que... aquí dizque había un padre, el Padre Soto, cuando los indios se retiraron, el padre dizque se revistió, con su acólito, sus ornamentos, y les

lanzó una maldición, los indios, entonces fue cuando hubo una mortandad, que se acababan las casas enteras por esa epidemia de la... de la viruela, y allí en una estrofa de los gozos, allí está, que la epidemia... es que no me acuerdo, pero en la letra, ahí está." (Entrevista con Maruja Parra. Inzá, Septiembre de 2005)

Pero la amenaza indígena no solo pesa, en la memoria colectiva, sobre la comunidad religiosa, sino sobre la comunidad política. El siguiente testimonio es tomado por Nohora Parra a Neftalí González (2004) e ilustra la manera como la comunidad cierra filas para hacer frente a quien consideran el enemigo esencial:

El domingo 11 de noviembre del año de 1916, estando la feligresía en la misa dominical de las 8 de la mañana, fueron avisados repentinamente que una cabalgata de aborígenes de Tierras Blancas, se había enrutado, armados, hacia la población de Inzá, con el objetivo de incursionar, tomársela y también llevarse a su antigua sede, el cuadro de la Efigie de Cristo Crucificado. Salieron presurosos de la iglesia y al mando del Alcalde, don Benjamín Nieto Guzmán, armándose de escopetas, palos como especies de lanzas y otros armamentos propios de la época, para hacer frente y repeler el ataque, como en efecto sucedió.

Varios de los indígenas fueron heridos, uno de ellos perdió la pierna izquierda, por lo cual lo apodaron el "Mocho Villaquirán"; salieron en desbandada; pero este hecho tuvo significación e importancia en la apacible vida de los habitantes de Inzá y Tierradentro (...) en la posteridad la hemos llamado "LA QUINTINADA". Dicha acción promovida por Don Quintín Lame, indígena oriundo de una vereda cercana a Popayán, famoso por ser gran líder y caudillo de su etnia. (Parra, 2004, pág. 2).

Más impactante resulta el testimonio de Jairo Parra, que relata un hecho sobrenatural atribuido al Amo Jesús de Guanacas, quien infunde una visión

fantástica a los invasores para disuadirlos de realizar la toma y los pone en fuga, cumpliendo su papel de protector de la comunidad inzaeña:

“En el mismo año de 1916, ocurrió la “Quintinada” que el padre David González relata en su obra. Desde esa época se dice que el Amo realiza milagros para proteger a Inzá de desastres y calamidades. El indio Quintín alzó en armas a toda la indiada de la región, entonces para esa época estaban sublevados todos los indígenas de Suin, Lame, Taravira y todo ese lado, y se dice que intentaron entrar a Inzá por el lado de Calderas, pasando por San Andrés de Pisimbalá y la parte alta de Lomalta. Y como desde esta montaña, que queda en frente de la montaña sobre la que está el pueblo, se ve Inzá como si estuviera al alcance de la mano, se dice que cuando bajaban por allí los indios vieron la plaza de Inzá repleta de gente, entre la que resaltaba un hombre enorme, vestido con armadura a la usanza de los caballeros medievales, montado en un caballo blanco grande y blandiendo una espada gigantesca, “tumbando cabezas a lo desgualetado”. Los indios al ver esto se asustaron y dicen que se devolvieron inmediatamente y desistieron del ataque y hasta ahí llegó el intento de tomarse la población. Este hecho se le atribuye al Amo Jesús, que infundió temor en ellos y salvó al pueblo del desastre y del saqueo”. (Entrevista con Jairo Parra. Cali, Septiembre de 2005)

Tal vez esta serie de relatos fueron los que inspiraron a Félix M. Ortiz, para escribir en los Gozos dedicados al Amo Jesús de Guanacas los siguientes versos: *“Al conjuro santo de tu augusta efigie / emprenden la fuga el vil maleante, / la peste maligna y error protestante / y todos los males que angustian y afligen. En la misma composición encontramos en la segunda estrofa: “En tiempos remotos de fe y de fervor / besaron tus plantas transidos y yertos / y hallaron tus brazos a todos abiertos: / el rústico indio y el noble español”.*

En contraste a los anteriores relatos, encontramos el de Eduardo Ramírez, campesino de la vereda La Milagrosa, quien se ocupa de contextualizar el proceso

político de los Quintinistas, para demostrar la legitimidad de su causa, y desplazando el foco del problema de la cuestión religiosa hacia el tema de la tierra:

“El caso en el que Quintín Lame hablaba a favor del campesino, a favor del indígena. (...) eso sí me parece que la fecha fue por ahí como en mil novecientos dieciocho. Entonces, que Quintín Lame (...) comenzó con una gira hablándoles a los campesinos, dirigiéndoles... en fin, lo que tenían que hacer. Entonces, dice mi mamá, que Quintín Lame llegó a Inzá, y comenzó, pues, con sus conferencias. Entonces el pueblo de Inzá pensó que era un gran invasor que venía dispuesto (...) a atacar el pueblo (...) Entonces se levantó el pueblo contra él, contra Quintín Lame. Entonces que Quintín Lame tuvo que (...) escurrirse, para favorecer la vida. Entonces él ha subido (...) probablemente allá adonde yo vivía [Los Naranjos]. Y que entonces él estaba (...) a escondidas también porque lo buscaban (...) para matarlo, y que era un invasor, que era un guerrero y un no sé qué. Y a la gente, pues, de acá de Inzá no les parecía, porque el venía era hablando sobre la tierra, que... que no desbarajustaran la tierra, que la trabajaran como era meritorio. Entonces a la gente de Inzá no le gustó. Y dice mi mamá que (...) hubieron muertes, y todos los que estaban (...) con Quintín Lame, ya los tenían presentes. De Guanacas dicen que mataron a unos tres o cuatro, que estaban ya con Quintín Lame, que a esos los mataron en la plaza. (...) Y el caso (...) concreto... había un señor que llamaba Demetrio Villaquirán. El, tal vez alguna bala le llegó a esta parte y... y probablemente le amputaron la pierna, él era mocho, porque él era de los que se habían unido con Quintín Lame. Entonces resulta que averiguaban quién estaba con Quintín Lame, y bueno, habían por ahí gente que... que los vendían y los señalaba y esos los iban apresando (...) Parte... mucho más de lo que era Guanacas, no sé si de Turminá (Entrevista con Eduardo Ramírez, La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

Y bueno, y como el finado, mi papá, Cenón Ramírez, él también estaba unido y porque le importaba, porque él sabía que Quintín Lame no venía a hacerle la guerra a nadie, sino educando a los indígenas y al campesino, también se unió.

Se unió con los otros que... que... ya, pues, estaban condenados a la prisión. Y dice... dice mi mamá que eso se llevaron un poco presos y a mi papá también lo llevaron preso por ser Quintinista. (Entrevista con Eduardo Ramírez, La Milagrosa, diciembre de 2005).

A manera de conclusión podemos decir que el imaginario cristiano – católico movilizó a través de la imagen y la fiesta religiosa, entre otras, se constituye en el punto nodal de la construcción de la identidad local, movilizadas por el grupo hegemónico, en torno al mito cristiano. La construcción discursiva alrededor del santo patrono y de la fiesta va a ser un dispositivo fundamental en los procesos de socialización y, por ende en el moldeamiento de la psique de los sujetos.

En este contexto conflictivo, a falta de medios masivos de comunicación, y de otros dispositivos multimediáticos se recurría a la imaginación, en un proceso de ideologización del mundo en un contexto de lucha por la implantación de imaginarios acordes con el ethos católico. La Iglesia Católica en la región sostiene una “guerra” en dos frentes: contra la alta cultura, vieja y contra la cultura popular.” (Ginzburg, 1999, pág. 135).

El imaginario que se refuerza desde la mentalidad hispano - católica es la creencia en un orden social allí radica la potencia de la imagen, en su capacidad para transmitir esa certeza, incluso para cohesionar distintas etnicidades, distintas formas de ver y entender el mundo alrededor del mito del desarrollo: “necesitamos razones para creer en este mundo” (Deleuze, 1986, pág. 230) .

Gianni Vattimo nos habla de la necesidad de superar la modernidad desde la constatación empírica de la ruptura del discurso de la Historia como un proceso unitario. Su hipótesis es: “... la modernidad deja de existir cuando - por múltiples razones - desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria [...] La filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado

radicalmente la idea de historia unitaria y ha puesto de manifiesto cabalmente el carácter ideológico de estas representaciones”. (Vattimo, 2003, pág. 10)

Ello nos llevaría a pensar que el fenómeno del poder en la sociedad es la materialización de una esfera simbólica específica, correspondiente a una construcción social imaginaria como proyecto político. La sociedad y el territorio se organizan en torno a este orden simbólico de manera consciente o inconsciente. En cada ruptura en el discurso legitimatorio del proyecto político, se expresa de manera directa la simbolización, la construcción mítica que es puesta en suspenso, y las fuerzas sociales entran en contradicción: por un lado, desde una postura revolucionaria se plantea la reconstrucción del mito fundacional cohesionador de la sociedad, y por otro, desde una postura conservadora se intentará la recomposición de la misma, para que el orden siga imperando. En cada una de estas rupturas, las representaciones colectivas sobre el territorio necesariamente entran en tensión y sufren transformaciones importantes.

En este proceso el imaginario popular se va construyendo y evoluciona en la medida en que diferentes códigos: el simbólico, el cívico y el religioso, se relacionan, se *“interpenetran, se mezclan”* (Mancini, 2008), evidenciando diferentes formas de devoción popular. Dichos imaginarios populares, según Mancini, se observan mejor en épocas de cambio social, de conflicto (2008). La fiesta del Amo de Guanacas surge precisamente en una coyuntura especialmente conflictiva, en una época de transformación social, política, económica y territorial.

CAPITULO 2. INSTITUCIÓN DE LA FIESTA PATRONAL DEL AMO JESÚS DE GUANACAS

Las creencias y el culto público a la Divinidad se encuentran tan íntimamente ligados con la existencia política de los pueblos que al trazar su historia civil no se puede prescindir de la religiosa. La unión es más estrecha en la infancia de las sociedades, pues sus gobiernos e instituciones se han establecido juntamente con los dogmas y los ritos sagrados. Los primeros reyes y legisladores fueron también sumos sacerdotes o institutores de la religión a fin de que hombres rudos e ignorantes, con la natural veneración que se tiene por el Ser Supremo, les prestasen a las leyes humanas obediencia creyéndolas, como su autoridad, emanadas del poder divino” (Arroyo, 1955, pág. 175)

Foto No. 4. *Procesión antigua, pasando por el Barrio Santander.*



Fuente: Archivo Casa de la Cultura Municipio de Inzá, Cauca.

Entre los trabajos sobre el tema de la imagen religiosa y la fiesta religiosa desarrollados en el Cauca, dos de ellos merecen especial mención por la cantidad de elementos de análisis que aportan, son ellos los trabajos de Carlos Vladimir Zambrano (1997) y Claudia Leonor López (1992). En ellos los autores se centran en la región del macizo colombiano, en donde analizan la incorporación del catolicismo a través de las imágenes religiosas, especialmente de vírgenes entre los indígenas yanaconas del Macizo, y la manera como éstas imágenes se transforman en símbolos de la identidad étnica.

El autor propone el concepto de "remanecer" como capacidad de la imagen de emerger en determinado lugar del territorio y así marcar el tránsito desde lo salvaje a la civilización en el momento de transición de los pueblos de indios a las parroquias de blancos (Zambrano & López, 1992) y (Zambrano C. V., 1997). El remanecimiento para el autor es el hallazgo de un santo, santa o virgen, en el cual la imagen no es un objeto pasivo, sino que en el suceso obra su voluntad de aparecer o ser encontrada. El remanecimiento entonces,

“es relatado mediante una leyenda de público conocimiento en el ámbito local (...) por definición, la leyenda habla de la cosa hallada, no del santo o virgen que representa. El énfasis está en el remanecimiento de la imagen, en la acción del hallazgo y en los sucesos que siguieron, no en lo que ella es en sí misma. Al estudiarlo, el relato presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblos” (Zambrano y López, 1992. Citado en (Zambrano C. V., 1997, págs. 274-275).

La imagen *remanecida* además de estar estrechamente ligada al mito de fundación, llega a convertirse en un instrumento por medio del cual se produce el desencantamiento del territorio indígena, que frente al proyecto colonial es visto como un espacio salvaje, inhóspito, incivilizado, y se da sentido y significación a través de éste símbolo a un nuevo proyecto de sociedad cristiano, civilizador y mestizo (Zambrano & López, 1992, págs. 234-235).

Ferro (2004), sostiene la hipótesis de que la práctica religiosa es una batalla de signos, una guerra por lo sagrado. Y que además, la práctica religiosa va construyendo en el tiempo y en el espacio una "Geografía de lo Sagrado con una estructura y dinámicas particulares que marcan y dan identidad a un territorio y expresan de manera sintética una realidad social compleja, identitaria, mestiza y especialmente conflictiva" (págs. 12-13).

De ahí se desprende la finalidad simbólica del ritual, en términos de construcción de identidades, en medio del fenómeno de la alteridad: en el ejercicio continuo de la referencia entre las diferentes identidades, y entre la confrontación constante, no necesariamente conflictiva de imaginarios sociales, de memorias y de ejercicios de territorialidad entre los diversos grupos sociales. También a partir de la confrontación discursiva y de lenguajes. Igualmente la fiesta marca una línea imaginaria divisoria entre el *nosotros* y el *los otros*, además de ser un rito iniciático y reafirmador hacia los foráneos.

Augé, (1995) define al ritual como un dispositivo con finalidad simbólica que construye "identidades relativas a través de alteridades mediadoras". Respecto a la identidad, la asume como una categoría relativa, pues, dice, siempre hay una referencia geográfica, social o moral, en relación con la cual se define la identidad; además las identidades son relativas a ese "algo" y se afirman a través de las alteridades que trascienden (Romero, 2001, pág. 82).

Quiere decir que la fiesta es multidimensional: lo sacro, la parentela, sexualidad discreta, reventón para algunos. De la misma manera sucede con las personas y familias que asisten a las casas donde se ofrecen los

alimentos los días de fiesta, pues hay "entrada libre" y se atiende a cuanto vecino o extraño llegue a comer. (Romero, 2001, pág. 85).

En este caso, la fiesta trasciende la batalla de signos por lo sagrado, a la lucha por el territorio. Esto es evidente en la irrupción de la fiesta religiosa en un contexto de diversidad, en donde se pretende, por un lado refundar la identidad, fragmentada por los conflictos socio políticos que se están viviendo en la región. Los mapas del territorio están cambiando, las fronteras culturales y políticas se mueven, algunas se diluyen, el poder está siendo cuestionado, y por ello se hace necesario renombrar los territorios; inventar otros nuevos (no solo en términos físicos, sino también en el plano simbólico); dibujar nuevas geografías de lo sagrado.

Y en este propósito es importante la fiesta religiosa con base en la reafirmación de la fe en la imagen, ahora entronizada como santo patrón, reforzada además por el imaginario de amo, rey, protector y fundador.

El santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como el centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad (Giménez (1978), citado en (Romero, 2001, pág. 69).

Romero también nos dice que en la figura del santo patrón se sintetiza un sistema de valores y de valoraciones morales e ideológicas sobre las cuales se sustenta la identidad de los pobladores, el ethos, parafraseando a Geertz³. Pero además, alrededor de dicha figura se organiza la práctica religiosa y popular y las relaciones sociales dentro de los sistemas de cargos y de privilegios que la misma práctica instituye, y entre los grupos con los que interactúan (Romero, pág. 69). Romero

³ Para Geertz, "El ethos de una cultura es el tono, carácter, calidad y estilo de su vida moral y estética, la disposición de su ánimo, la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo" (García A. M.)

Retoma la interpretación que hiciera Giménez en torno a la fiesta religiosa: la organización en torno a la imagen además dará sustento a la identidad de los miembros de la comunidad política, y la práctica religiosa ligada a la fiesta será el dispositivo mediante el cual se legitimará el poder establecido.

Las prácticas religiosas son potencialmente capaces de afirmar y revitalizar identidades, renombrar territorios, conectar fronteras y regiones aparentemente disímiles, construir proyectos de vida propios y expresar conflictos sociales, resistencia, tensiones y negociaciones entre lo local, lo regional y lo global, entre la oralidad y lo letrado, entre lo "pagano" y la oficialidad católica, entre "las subalternidades con las interacciones que tiene con las nuevas culturas hegemónicas" (García Canclini, Citado en (Ferro, 2004)).

Estas geografías de lo sagrado, según Ferro, alimentadas por una batalla de signos históricos, "establece conexiones plurisémicas, con la memoria arqueológica, la historia, la cultura, y la geografía; con procesos de comunicación, poblamiento, mestizaje y conflicto; con el arte, la economía y la política, con la fiesta y el juego" (Ferro, 2004).

Tal vez por esta razón, algunos pobladores, reclaman que el culto público a la imagen del Amo de Guanacas, no solo se celebre en la cabecera y veredas aledañas del municipio de Inzá, sino que se masifique y se extienda a todo el resto del territorio:

[A la imagen] se le tiene una fe viva, sí, es la verdad. Una fe viva. Hay un problema que yo lo he criticado fuertemente desde la iniciación de la fiesta: la fiesta patronal es del municipio, no es simplemente del pueblo y sus alrededores. En eso ha faltado un poco de dinámica, tanto de las autoridades civiles... eclesiásticas como civiles, es decir, en darle un carácter totalmente municipal. Entonces: han optado, yo no sé si es por negocio o qué se yo, pero han optado por hacer fiesta patronal en Turminá, en San Andrés, en todas

partes, restándole importancia a la fiesta patronal del Amo Jesús. Eh... de pronto, pues tendrán que... reaccionar al respecto ¿no? (...) esto si es de hace mucho tiempo (...) Diga usted, de hace unos, no menos... cuarenta años, la única fiesta más antigua es la de Pedregal, la fiesta de Las Mercedes, pero luego ya se inventaron la fiesta de La Candelaria en Turminá, y en San Andrés, La Milagrosa, entonces... en cada sitio quieren hacer fiestas patronales, y los curitas, pues marchan ¿no?" (Entrevista a Neftalí González. Septiembre de 2005).

Oficializar el culto, invisibilizando y subyugando otras prácticas rituales y devociones populares podría constituir una práctica de colonialidad, si entendemos que una de las características del sistema-mundo es la existencia de una "razón colonial" inherente a su funcionamiento y reproducción a través del cual no solo se ha hecho posible la reproducción del capital y la dominación económica, si no la colonización de los imaginarios y los cuerpos. Esto posibilita la internalización de la dominación en los dominados y en consecuencia que las relaciones de poder mantengan su carácter colonial; proceso al cual Aníbal Quijano ha caracterizado como "colonialidad del poder" (Quijano, 2000).

Esta práctica como dispositivo de producción y de colonización de imaginarios, y como medio de control social, por lo tanto, no puede estar fuera de la vivencia de las experiencias festivas y rituales, pues como veremos, en la fiesta se dan profundas fracturas de la alteridad que expresan formas racializadas de discriminación y negación del otro.

(...) en el tiempo extraordinario de la ritualidad y la fiesta, se pone en cuestión el ser o no ser del grupo, es el tiempo en que sus construcciones imaginarias, sus prácticas y discursos de identidad y alteridad, que construyen sentidos de pertenencia y diferencia, están siendo fundados y re- fundados, reconstruidos y deconstruidos, resemantizados, por lo que la fiesta al evidenciar esta ruptura es también, no solo el momento de los encuentros, sino de los desencuentros; es

un espacio para los conflictos materiales o simbólicos, pues la fiesta como un dispositivo simbólico construido por una cultura deviene escenario en el que se expresan diversas luchas de sentidos, pues como todo hecho de la cultura está atravesada por relaciones de poder (Guerrero, 2004, págs. 21-22).

Para Marzal el concepto de religiosidad popular configura cultura, transmitida por el proceso de socialización expresada en “un conjunto de creencias, rituales y formas de organización”. Dicha cultura se construye a partir de dos procesos: el primero de “selección de formas religiosas peculiares”, y el segundo de “reinterpretación de las formas religiosas oficiales” (Manuel Marza, citado por (Rueda, 1982, págs. 22-24)).

El mismo Rueda, retomando la argumentación de Fernando Boazo, define “pueblo” como una realidad dinámica y compleja, resultado de la confluencia de factores de diversa índole: para él, este concepto: “no (es) traducible por categoría alguna de esencia estática, sino que recubre **una realidad dinámica, cultural e histórica**” (subrayado por el autor). (...) pueblo (...) se constituye por la “articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia” (Fernando Boazo. Citado en: (Rueda, 1982, pág. 25)).

Igualmente, para la antropóloga chilena Marcela Rocca, la fiesta religiosa es construcción social referida directamente a la memoria colectiva de un pueblo, en tanto herencia y legado, y constituye una manifestación viva y dinámica de la cultura.

(...) consideración de la fiesta religiosa como parte del patrimonio etnológico de un pueblo. La fiesta religiosa puede ser concebida como una construcción social, como parte de una cultura popular y de un legado de memoria colectiva alojado en las creencias de quienes participan de este importante ritual. Hoy en día el concepto de patrimonio cultural ya no es un concepto estático, referido solo a los monumentos o arquitectura, también hay detrás una visión de una cultura viva que se construye a sí misma y se reconstruye a través del tiempo

en forma creativa y diversa. La fiesta se sitúa como parte del patrimonio intangible, así como el lenguaje y una serie de usanzas y costumbres transmitidas de forma oral de generación en generación; es herencia recibida de los antepasados y es legado que se deja a generaciones futuras (Rocca, 2004, pág. 1).

Existen cuatro elementos contrapuestos que se integran para dar un concepto más cabal de Religiosidad Popular:

- La vivencia, la praxis concreta, frente al contenido oficial.
- Lo marginal, la expresión de la alteridad frente al oficialismo.
- La ortopraxis católica frente a los elementos sobrevivientes de las religiones precolombinas.
- La Masa, la multitud frente a los privilegios y los grupos de selección.

Esta tensión entre religiosidad popular y oficial, es constitutiva de la fiesta, define y determina muchos de sus contenidos y prácticas. Los opuestos arriba mencionados se expresan claramente al momento de la puesta en escena de la fiesta patronal. En ese momento se hacen evidentes las contradicciones entre la ortopraxis y la alteridad; entre los contenidos oficiales y las experiencias concretas de la alteridad y de las expresiones autóctonas – diversas por definición –; la lucha entre el imaginario que reproduce el proyecto socio histórico de la élite y los imaginarios disidentes de los grupos subalternos.

La fiesta religiosa del Amo Jesús de Guanacas es la puesta en escena de una síntesis de elementos históricos, nacidos del contacto cultural entre europeos y nativos, dentro de una condensación ritual que renueva cada año el carácter emblemático de la efigie y el sentido de pertenencia a un grupo social. Es una expresión de religiosidad popular, en el sentido en que la define Manuel Marzal: "... la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la

iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor” (Manuel Marzal. Citado por (Rueda, 1982, pág. 24).

Por un lado, la corriente de Durkheim, Radcliffe- Brown y Malinowski atribuyen al ritual una función social, es decir, lo considera como un mecanismo de integración, solidaridad y cohesión de las comunidades, o bien, como generador de catarsis emocionales, individuales y colectivas, que sirvan como válvula de escape momentánea de las tensiones sociales; por otra parte, el pensamiento de Leach, Geertz y Turner en referencia a una concepción semiótica del ritual, que opera - según su enfoque- como una fuente reproductora y revitalizadora de significados y significantes. Coincido con Díaz cuando señala que los dos argumentos no son explicaciones aisladas, sino que por el contrario mantienen una estrecha vinculación (Romero, 2001, pág. 81).

Para García Canclini (2000), por su parte, la importancia de “lo popular”, está en su capacidad de expresar un modo de vivir y de pensar de las clases subalternas, en oposición a las hegemónicas “La corriente gramsciana, que es la que mejor representa este historicismo, caracterizó lo popular no por su esencia sino por su posición frente a las clases hegemónicas” (García C. , 2000). El autor advierte que no se debe caer al estudiar lo popular en una “naturalización fundamentalista de los procesos sociales”, con lo que se redundaría en esencialismos, reduccionismos, o en la evocación idealista de un pasado y de una serie de “tradiciones locales” (García C. , 2000).

En conclusión, para García, la clave para entender “lo popular” es realizar una caracterización teatral de lo popular, superando la perspectiva épica:

¿Qué puede entenderse, en esta perspectiva, por «lo popular»? No es un concepto científico, con una serie de rasgos distintivos susceptibles de definirse unívocamente. Por lo mismo, no se agota en una visión épica de la propia historia de los grupos que la sustentan, en la que «lo popular» se opusiera

compacta y enérgicamente a lo que no lo es. Popular designa la posición de ciertos actores en el drama de las luchas y las transacciones. Por eso, algunos hemos sugerido pasar de una caracterización épica a otra teatral o melodramática de lo popular (García C. , 2000).

En esta misma perspectiva, para Martín Barbero, lo popular,

..."no reside en su autenticidad o su belleza sino en su representatividad sociocultural, en su capacidad de expresar o materializar un modo de vivir y pensar de las clases subalternas, las maneras como viven y las estrategias a través de las cuales filtran, reorganizan lo que viene de la cultura hegemónica, y lo reintegran y funden con lo que viene de su memoria histórica" (Martín Barbero, 1987, pág. 85)

En esta perspectiva melodramática de expresión de lo popular, es necesario anotar que la fiesta del Amo Jesús de Guanacas, que se celebra en el centro poblado de Inzá, es un acontecimiento político, una construcción socio histórica, que se gesta en el momento del desplazamiento de las fiestas tradicionales campesinas por la fiesta al Santo Patrón, proceso liderado por integrantes de un grupo hegemónico local. La fiesta patronal, tal como se diseña y construye de acuerdo a los cánones oficiales, adquiere unas características propias que la hacen diferente a las fiestas populares campesinas e indígenas que se celebran en otros lugares del municipio. Esto nos muestra la relación dinámica y conflictiva de la cultura hegemónica, con la cultura popular o disidente (Gnneco & Zambrano, 2000).

A lo largo del proceso de la fiesta patronal, los sectores populares la han transformado y resemantizado, dándole nuevas formas y expresiones. Al mismo tiempo, al emerger éstas expresiones, en tanto se aparten de los cánones y de la oficialidad, consecuentemente van a ser "corregidas", reprimidas o extirpadas por la oficialidad, como lo veremos más adelante.

En el tránsito y consolidación de la parroquia de blancos de Inzá, que se da entre 1783 y 1793, vemos cómo desde antes se venían configurando conflictos alrededor del territorio, los símbolos y las formas de vida, y cómo hay una tensión entre el modo de vida indígena guanaco y el que agenciaban los curas doctrineros y la población blanca, que como hemos visto, se había asentado sobre la margen sur del Río Ullucos, en el actual territorio del municipio de Inzá.

El vivir religioso es un hecho socio – cultural. No sólo en cuanto es parte de una sociedad concreta con su cultura propia, su modo de vida aprendido, sino que lo religioso encarna en toda la cultura, resume las características culturales, se expresa en la simbología de esa cultura. Se halla, por lo tanto, el hecho religioso integrado en la totalidad de esa cultura y, a su vez, la refleja por completo (...)

El hecho religioso (...): a) se une vitalmente con la realidad económica, social, política y vital. Estas realidades influyen en el hecho religioso y el vivir religioso en lo cultural; b) se constituye una ideología en coherencia con el resto ideológico de ese pueblo. Corrige la cosmovisión del pueblo y es corregido por él; c) se expresa a través de la simbólica de ese pueblo, sea que incorpore algunos símbolos, o los modifique, o seleccione; d) logra un ethos típico, ya porque lo religioso le proporcione ciertos impulsos, ya porque ciertos valores del ethos cultural sean incorporados a lo religioso...

La fiesta religiosa no es un hecho aislado que tenga un aspecto exclusivamente religioso. Vivida por una cultura esencialmente unificada y comunitaria, que de ninguna manera parte la vida en parcelas sucesivas, sino que logra integrar en un ser, lo religioso, lo económico, lo social, y lo cultural, la fiesta necesariamente tenía que presentar todas esas facetas. No la conoceremos si no tenemos en cuenta el aspecto social, y el económico, y el político; sin penetrar en todo su sistema simbólico y significativo. (Rueda, 1982, págs. 38-40).

La fiesta religiosa inzaeña no puede escapar a esta dinámica histórica, a las determinaciones que esta variable ha otorgado a la vida social, económica y política. Históricamente, la fiesta está plena de elementos que contribuyen a la afirmación de la cultura hegemónica local, impuesta por el elemento blanco, sin soslayar los aportes indígenas.

Para Martínez (2004), la fiesta religiosa es un fenómeno cultural que cumple un papel fundamental en términos de la organización de la producción y reproducción social y de ciertas condiciones ideológicas por parte de cualquier grupo humano. Es una serie de ritos que se pueden asumir como dispositivos simbólicos para la construcción y recreación de la vida colectiva. La fiesta como puesta en escena de lo sagrado, se expresa a través de una serie de rituales y de acciones simbólicas, que permiten que se instauren nuevas continuidades, ritmos y espacios, mientras se construyen nuevos referentes sociales, y se reactivan y revitalizan los lazos de vecindad.

Durante el período colonial, en las colonias americanas, la fiesta religiosa sirvió como un momento ritual en el que se mezclaban elementos ceremoniales tradicionales de las comunidades nativas, con elementos rituales propios de la iglesia católica y del ethos europeo. Así, la fiesta operó no solo en el sentido de acercar el espacio real con el sagrado, sino también como bisagra entre las dos culturas, la española y la nativa, integrando, a veces de manera conflictiva, elementos de la cultura impuesta por los colonizadores con los de las culturas de los pueblos originarios, y los estudios antropológicos han hecho tradicionalmente énfasis en esta perspectiva del sincretismo de la Fiesta Patronal (Arias, 2011: 156).

En épocas más recientes, la Fiesta Religiosa, como acontecimiento simbólico, continua teniendo la función de refrescamiento y recreación de la memoria colectiva y de reafirmación, a través del sistema ritual que se desarrolla, del sentido de pertenencia a una comunidad imaginada y se establecen nuevos constructos

sociales, o se refrescan los antiguos, los cuales van a contribuir a la ordenación de las actitudes, creencias y comportamientos individuales y colectivos. Por ello he decidido tomar el momento de institución de la fiesta como un acontecimiento privilegiado a partir del cual se movilizan grupos sociales con intereses particulares, se posicionan discursos funcionales a un proyecto social histórico que interpretan los grupos hegemónicos en el municipio de Inzá, y a partir de estos elementos se recrea la historia del municipio y se posiciona un tipo de discurso frente al desarrollo. En este caso la fiesta se convierte en momento instituyente de la realidad social.

La fiesta religiosa puede ser concebida como una construcción social y como un ejercicio de memoria colectiva, afincado en las creencias religiosas de las personas o grupos que participan de ella. Es un dispositivo de construcción y refuerzo de imaginarios sociales, de construcción de sistemas de significación y de reafirmación del sentido de comunidad, tanto hacia adentro de la misma, como hacia otras comunidades políticas en la medida en que se despliegan toda una serie de ritos que recrean y difunden valores y determinados sentidos sobre la historia local, además de creencias, comportamientos, tradiciones y prácticas que lleva a cabo el colectivo social.

La fiesta se construye desde distintos planos. Desde el plano organizacional con una serie de obligaciones y deberes que cumplir para la correcta ejecución de la fiesta. Desde el plano de la creencia se activan y exteriorizan el complejo entramado del sistema de creencias visible en el ritual a través de los símbolos religiosos.” Los símbolos religiosos tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión....los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más de las veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra”. Esta congruencia de los símbolos religiosos se manifiesta en la fiesta, es por ello que en ella resurge una cultura que esta entramada y aflora en forma más visible, es allí donde la fiesta tiene la posibilidad de ser reconocida como

patrimonio, es en este reconocimiento, donde se está sosteniendo en un momento la intangibilidad de la cultura, y es susceptible de ser mostrada (Rocca, 2004, pág. 6).

Finalmente, para Martínez (2004), la fiesta en tanto ritual tiene un triple sentido, en la medida en que opera, como ritual iniciático, identitario y performativo:

[Como ritual iniciático] es un rito colectivo que hace que los miembros de un grupo recorran el camino de iniciación a los roles y status de la vida social. Las fiestas patronales son fiestas de jóvenes. Estos se inician en la tarea de organizar y participar en tareas colectivas. La fiesta inicia en el conocimiento de lo que es la participación y la gestión de lo comunitario (Martínez, 2004: 353).

[Como ritual identitario funciona] “como expresión de la identidad del grupo. La comunidad se muestra a sí mismo, a los invitados, a los forasteros. Representa sus orígenes y sus mitos (...) se instruye a niños y jóvenes para que gestionen la diferencialidad, la pertenencia, la dependencia y la permanencia. Cada fiesta es la ritualización del particularismo, creador de identidad (Martínez, 2004, pág. 353).

Y finalmente, la fiesta es a la vez un ritual performativo: “es un rito realizativo, actualizador de la memoria colectiva, de las formas de cohesión social y de las pautas o modelos de comportamiento cultural” (Martínez, 2004, pág. 353).

Pero al mismo tiempo es cierto que la fiesta también representa un espacio de transgresión: para Guerrero (2004), la fiesta tiene en sí misma, un carácter de rebelión y de resistencia, en donde se interrumpen los tiempos ordinarios, se cuestiona el poder y se trasgreden los cánones establecidos en cuanto a valores, conductas, roles y rutinas, antes que como una manera de reproducirlas:

Es gracias al carácter transgresor de la fiesta que los sectores subalternos encuentran en ella la posibilidad de crear un mundo al revés en el que las

dimensiones del poder son transitoriamente alteradas. En la fiesta, Según Bajtin, el pueblo desarrollaba una especie de cosmovisión paralela "una segunda vida", "un segundo mundo", que está más allá y desborda el mundo dominante, fractura las relaciones jerárquicas, sus privilegios y prohibiciones, aunque sea transitoriamente (Guerrero, 2004, pág. 21).

De manera que la fiesta y la ritualidad que la acompaña, pareciera cumplir en la sociedad una función paradójica: por un lado legitimando y relegitimando los poderes establecidos, pero al mismo tiempo siendo un espacio de transgresión.

A la luz del suceso observado de la institución de la Fiesta Religiosa del Amo Jesús de Guanacas, entran en juego tres factores que van a determinar el carácter de la fiesta. La fiesta es instituida en un momento específico, no es la continuación de una fiesta popular tradicional, sino que se crea, al mismo tiempo que se reconstruye una historia oficial de la imagen, que a su vez va a determinar la historia oficial de fundación y consolidación del municipio de Inzá, relatos que va a hegemonizar un actor específico: el grupo blanco-mestizo (Sevilla, Piñacué, & Guachetá, 2015) que pobló los principales centros poblados del municipio, subalternizando los demás grupos sociales: el indígena y el campesino.

La figura del Santo Patrón sintetiza ese sistema de valoraciones morales e ideológicas que constituyen la identidad de los pobladores, el ethos en términos de Geertz (1996:118). Pero además, representa el eje que organiza la práctica religiosa y popular y las relaciones sociales dentro de las mayordomías, y entre los grupos con los que interactúan. La interpretación que Giménez hace del santo patrón es muy clara:

El santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como el centro de la convergencia de todas las relaciones

sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad...
(Romero, 2001, pág. 69)

Por ello, para entender cómo incide la fiesta religiosa en la asunción del proyecto desarrollista y en el ordenamiento del territorio en el municipio de Inzá Cauca, y en las tensiones entre grupos sociales, es necesario establecer el contexto sociopolítico que enmarca la llegada de la década de 1950, años en los que se instituye la fiesta patronal. A continuación se hará un esbozo de las principales transformaciones que estaba viviendo el municipio, de manera muy resumida.

2.1 TRANSFORMACIONES EN EL TERRITORIO

2.1.1 Transformación demográfica: surgimiento del campesinado en el territorio.

Como ya se dijo, el área de la margen sur del Río Ullucos en el municipio de Inzá, sede de la antigua nación guanaca, sufre una fuerte transformación demográfica a partir del siglo XVII, hecho que se explica a partir de varios fenómenos. Uno de ellos fue la influencia del constante tránsito por el camino de Guanacas, que atraviesa, paralelo al recorrido del Río Ullucos, todo este territorio.

Yo cada vez estoy más convencido de la importancia del río Ullucos como lindero entre las dos naciones... que se mantiene hasta ahora porque el resguardo de Yaquivá llega hasta la quebrada del Tigre, que es más o menos el lindero trazado por la Cruz de Yaquivá, y esa es una cosa muy importante a tener en cuenta, que los misioneros y los indios colonizados por los misioneros, marcaban los linderos con las cruces y esa cruz es una marca de lindero, que la siguen iluminando el 3 de mayo... pero esa es una marca de lindero entre la nación Páez y la nación guanaca, entonces esa parte de La Milagrosa, hay que recordarlo, y los inzaños viejos lo saben, esa parte no era del resguardo de Yaquivá... esa parte era parte de la zona del camino, porque no sé cuándo, posiblemente a inicios del Siglo XX, el viejo camino de Guanacas dejó de usarse y comenzó a aparecer el camino de Las Delicias, que sale a Silvia, no sale a Totoró, usted lo sabe muy bien (Entrevista a Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

Mapa No. 3. Territorios de los pueblos originarios Nasa y Guanaco en Tierradentro



Fuente: Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña, 2014.

Por el camino de Guanacas (Ver Mapa No. 3), ingresaron desde inicios del Siglo XVII, luego de las sucesivas campañas militares colonizadoras, las misiones evangelizadoras, primero a cargo de los jesuitas, luego en cabeza de representantes de diversas congregaciones misioneras:

El pueblo guanacas pertenecía al conjunto guambiano-coconuco, muy distinto del conjunto Páez, hoy Nasa. Eso está claro. Entonces este pueblo sufrió las consecuencias del tránsito permanente de gente por el camino de guanacas, los efectos de la presencia temprana de los misioneros jesuitas, que a partir de 1613 establecieron San Pedro de Guanacas como cabeza de puente para la cristianización de los Nasa hacia el norte, pasando el río Ullucos, entonces es

claro que las condiciones de cambio cultural en esta zona son muy distintas de las condiciones de permanencia cultural más o menos fuerte de los rebeldes e inhóspitos Nasa, páez, antiguamente llamados así, que estaban de Yaquivá para allá. De hecho en los archivos del Cauca aparecen relaciones de que Yaquivá era un problema. A mitad del siglo XVII Yaquivá todavía era un problema, a pesar de los enormes esfuerzos que hicieron la combinación de encomiendas con la combinación de presencia misionera en diversos pueblos, que es la historia que trae González... [David González]⁴ a pesar de eso estos indígenas Nasa (...) no se abrieron fácilmente como sí lo hicieron los Guanacos. (Entrevista a Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

La mencionada ruta, en la época colonial, una vez se logró pacificar a los Guanacos, fue ampliada en 1625 por Diego del Campo Salazar, encomendero español que tuvo a su cargo el territorio de los guanacos. Esta ruta, según Otero,

(...) dio importancia a la capital de la Gobernación de Popayán, porque la unió directamente con Santafé, pasando por La Plata y Neiva (...) Así como creció la importancia de Popayán con la nueva vía, también menguó la de otras ciudades situadas al norte de ella” (Otero, 1952, pág. 149).

⁴ Se refiere a la obra “Los Paeces, o genocidio y luchas indígenas en Colombia”, del sacerdote vicentino David González, editado aproximadamente hacia 1975, ya citado en este trabajo.

Mapa No. 4. Paso del Camino de Guanacas por Inzá.



Elaboró: Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña

Una vez abierta la vía ésta fue entregada por la corona española para su ampliación a diferentes administradores, los cuales tenían a su cargo su mantenimiento y el cobro de impuestos por el tránsito de pasajeros y mercancías a través de ella⁵. El

⁵ En el Archivo Histórico del Cauca reposan documentos como el siguiente... "Contenido: Dos libros de cuentas del camino de Guanacas, "de cargo y data", desde 8 de julio hasta 17 de agosto de 1778 y desde 11 de agosto de este último año hasta mayo de 1780. En el primero se lee una orden de los Alcaldes Ordinarios, don Joaquín Mariano García de Lemos y don Joaquín Valencia, dada el 28 de septiembre de 1778, en que manda a Luís Leyton proceda "a dar cuenta a don Lope de Medina, **administrador del camino de Guanacas, de lo que éste haya producido desde 8 de julio de este año (de 1778) hasta 17 de agosto del mismo, en que después de las cuentas dadas ha**

camino fue fundamental para insertar la región al mercado regional, gracias al constante intercambio de diversos productos como el oro, la sal, la coca, la quina, el maíz y el trigo, entre otros.

Ilustración 1. *Laguna de Guanacas (Provincia de Popayán). Autor: Henry Price 1853.*



Fuente: Banco de la República. <http://www.banrepcultural.org/coleccion-de-arte-banco-de-la-republica/obra/laguna-de-guanacas-provincia-de-popay%C3%A1n>

Esta ruta también fue el canal para la emigración de incontables individuos y familias de las comunidades Nasa y Guanacas, ya fueran migrantes voluntarios, o migrantes forzados en el contexto colonial en el que fueron desplazados como mano de obra para el trabajo en las haciendas de Totoró, Puracé, Silvia o el mismo Popayán, entre otros, como lo desarrolla Sevilla (Sevilla C. E., 1976) y como consta en un documento que reposa en el archivo central del Cauca, en el que la viuda de Andrés

estado cobrando a los pasajeros”... (A.C.C. Signatura 5792 (Col. C III -2 h) (el subrayado es nuestro).

del Campo Salazar, encomendero de Guanacas, solicita varios indios para trabajar en la Hacienda Pisoje, en las inmediaciones de Popayán:

Doña María de Velasco Divaguero; vezina de esta ciudad viuda de Don Antonio del Campo; en encomendero que fue de los indios de Guanacas y Pueblo de Pisoje ante V.S. (...), y digo que estando mandado por el Excelentísimo señor Virrey de este reyno se den los indos por repartimiento arreglados a lo dispuesto por su Magestad que Dios guarde en sus reales leyes recopiladas de Indias para el venefisio y cultibo de las Haziendas y hallarme con los que tengo en el sitio de Pisoje de por sembrar suplico a V.S. rendidamente se sirva de conferirme para dicha Hazienda el repartimiento que eran encomendados a dicho mi marido así de los de Guanacas como de los de Pisoje y que estoy prompta acumplir con las calidades prevenidas (...) y a mayor abundamiento asegurar los reales tributos de todos lo que me salieren así al tiempo de las roserías y cosechas como de los que saliesen a las decierbas por ser costumbre en ellos el Bariarsen para dichos tiempos dando aviso para el efecto al corregidor para que los NUTHERE siembre que bengan y no se me siga perjuicio en algun un justo cargo lo que es en bienestar de dichos Yndios y confiriendome V.S. dicho repartimiento se interesa tanto en la causa publica del lugar como es notorio (...) (A.C.C Signatura 4212 (Col. C I -24 E.N.).

Por el camino de Guanacas, entraron constantemente, a lo largo de cuatro siglos, campesinos libres⁶ provenientes de los cuatro puntos cardinales, e indígenas

⁶ A finales del Siglo XVIII se usaban categorías socio - raciales complejas y problemáticas a la hora de designar grupos de población que compartía múltiples identidades. Al respecto encontramos en ACIT, la siguiente referencia: “entre ellas se encontraban las identidades de campesino despojado, aunque según la legislación colonial el campesino mestizo se identificaba como distinto, no solo por la no obligación de pagar tributo sino porque tenía la libertad de movilidad que es menor al indígena que estaba atado a su resguardo y a su encomendero. La misma Herrera afirmará que “En la gobernación de Popayán también se hizo referencia a la categoría de libres, pero se aprecia que conceptos como el de montañés tuvieron una con notación local, restringida a la provincia y común también en la Audiencia de Quito. Como sucede con otras clasificaciones socio- raciales de la época,

totoroes, coconucos, guambianos, y yanacocas, y provenientes de la estribación occidental de la Cordillera Central, de los actuales municipios de Totoró, Puracé, Silvia y Popayán, entre otros (Sevilla, Piñacué, & Guachetá, 2015) y (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013).

Otro factor de transformación demográfica y de incremento en la densidad poblacional de estos territorios fue el desarrollo de múltiples procesos extractivos como el de la Quina, el oro, o la madera. Para ejemplificar tenemos el hecho de que durante la segunda mitad del Siglo XIX por iniciativa de Tomás Cipriano de Mosquera, se inicia la explotación de la quina en Tierradentro, lo que implica la llegada de grupos de peones y capataces, pero también de aventureros que llegaban a menudo con sus familias, y cuando termina la explotación, han quedado vastos considerados “baldíos”, lo cual facilita la creación o la ampliación de pueblos como Segovia, Inzá, Turminá o Pedregal (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005), (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013) y (Quintero, 1955).

Para la década de 1873, Ernesto Cerruti, diplomático y comerciante de origen italiano, quien llegó a amasar una de las fortunas más importantes del Estado Soberano del Cauca durante la segunda mitad del Siglo XX, creó la firma “Ernesto Cerruti & Cía.” Algunos de sus socios en esta compañía fueron los generales Jeremías Cárdenas, Lope Landaeta y Ezequiel Hurtado, todos simpatizantes del ala radical del partido liberal, y unidos al General Tomás Cipriano de Mosquera por vínculos políticos y/o de familia. El mismo Cerruti estaba casado con la nieta del

no se trata de conceptos nítidamente diferenciados y fácilmente aplicables. El caso del montañés ofrece un ejemplo de las dificultades que entrañaba su aplicación” (...) No es de extrañar que veamos entonces una naciente clase de campesinos colonizadores que van inmiscuyéndose en los lugares inaccesibles buscando nuevas fronteras, campesinos que en su mayoría eran clasificados como mestizos pero entre los que seguramente se encontraban también los catalogados como indígenas (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 440).

General, Emma Davies Mosquera. La compañía se dedicó, entre otras, a la explotación y comercialización de las quinas de las montañas del oriente Caucaño, incluyendo al antiguo Distrito de Páez (Valencia, 1997).

Aunque sobre esto no hay datos seguros, se afirma que los socios lograron que el antiguo distrito de Páez fuera erigido en territorio del Estado y que se nombrara prefecto al señor Vicente Garcés, quien les facilitó las cosas para explotar los grandes bosques quineros de la cordillera central, en particular los pertenecientes a resguardos indígenas (Valencia, 1997).

Quintero afirma que por iniciativa del mismo caudillo liberal Tomás Cipriano de Mosquera, cuya familia tenía intereses económicos y políticos en el territorio, se promueve la anexión de Tierradentro, conocido como Distrito de Páez, al Departamento del Cauca, hecho determinante vendría a acelerar los cambios socio-políticos, económicos y culturales que ya se venían dando en la región.

La Ley del 15 de junio de 1857, que creó el Estado Federal del Cauca, durante la presidencia del General Mariano Ospina Rodríguez y que nació inspirada por (sic) favorecer intereses de don Tomás Cipriano de Mosquera, quitó al Departamento del Huila o provincia de Neiva, las cien mil hectáreas o más a la superficie estatal que controlaban y mantenían incontaminadas de blancos los descendientes de los indómitos páeces (sic) dirigidos por las autoridades de la provincia de Neiva, que desde 1539 mantenían derechos sobre Tierradentro (Quintero, 1955, pág. 37).

En ese marco, la explotación de la quina, ocasionó la llegada de muchas de las familias que se asentaron, entre la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX en poblados como Inzá, Turminá y Segovia. La memoria local mantiene vivo el recuerdo de las oleadas de peones y capataces que vinieron a la región a partir de 1870, y la influencia de este proceso en el crecimiento de la nueva población de Inzá, amén de otras como Turminá y Pedregal.

Eso sí está muy claro, Inzá debió ser un pueblo muy pequeñito, y estaba rodeado, completamente rodeado de bosques de **quina** y de **caucho** (...) la quina era la materia prima de una de las principales drogas para combatir la malaria, y no solamente la malaria, sino en general, todos los dolores... para lo que nosotros utilizamos mucho hoy en día el ácido acetilsalicílico, o sea, la aspirina. En ese tiempo era la quina, la quina que dio origen a una droga, que yo la alcancé a conocer, papá la usaba mucho: la bromoquinina. Es desapareció hace muchos años, entonces la quina era la materia prima, el principio activo como dicen hoy, la quina propiamente, el árbol de la quina. Inzá, dizque estaba pues... todo rodeado. (...) eso era silvestre, totalmente silvestre ahí fue donde estuvo el problema, la gente derribaba, talaba los bosques, pero no reforestaba, no. En ese tiempo no tenían mentalidad para eso. Lo mismo ocurrió con el caucho... las dos especies, el caucho y la quina, totalmente silvestres, y la gente llegó a eso más que todo, a la explotación de las dos especies (Entrevista con Jairo Parra, Cali, diciembre de 2012).

Ilustración 2. “La Ceja. Camino de Guanacas”. Sin Fecha. Torres Méndez Ramón (1809-1885). Acuarela sobre papel.



Fuente: Archivo Banco de la República.

Entonces, a la par que se da un descenso demográfico de las poblaciones Nasa y Guanaca en el municipio de Inzá, fenómeno evidente a finales del Siglo XVIII, empieza a hacer su irrupción en el territorio un nuevo sujeto: el campesinado, actor en principio difuso y difícil de definir, que de acuerdo a las “caracterizaciones raciales y coloniales” fue etiquetado bajo la figura de “libre o mestizo”. (Herrera, Martha. Citada en (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 439))⁷. La constatación de estos dos fenómenos, no significó necesariamente que desaparecieran los grupos de población Nasa y Guanaco, sino que más bien se dio una diversificación de los grupos sociales, una transformación demográfica y la irrupción y procesos de colonización y poblamiento de espacios *vacíos* en el territorio.

Entre estas comunidades es que se puede cifrar el origen del campesinado no Nasa de Inzá, población que se desligará de las prácticas ancestrales de sus vecinos y se apropiará paulatinamente de forma más constante a la religión católica y la cultura legada por la dominación (...) Precisamente es el ambiente de diversidad y la creciente actividad en el territorio lo que llevara a que en el año de 1783 varios pobladores, entre los que se encontraba el señor Jerónimo de Inzá, decida iniciar la constitución de un pueblo en este territorio, el que a

⁷ “Para Marta Herrera, quien se basa en parte en los datos de Hermes Tovar²⁸, según los datos existentes para el periodo de 1779 y 1780 “la población blanca de la jurisdicción de la ciudad de Caloto habría aumentado más de siete veces, al tiempo que la de libres y la de indígenas habría disminuido alrededor de un tercio y la de esclavos habría también disminuido, aunque no en forma tan marcada como las dos anteriores. En el caso de los blancos y de los libres las cifras se mantienen relativamente similares entre 1780 y 1788, pero vuelven a sufrir un brusco cambio, esta vez en sentido inverso, en el período 1780-1797. La correspondencia en el cambio entre estos dos grupos, es decir, que cuando uno baja, el otro suba y al contrario, puede sugerir que parte del problema provenga de la aplicación de criterios de clasificación distintos en los censos de 1780 y 1788. En otras palabras, que las drásticas disminuciones de la población libre obedezcan a que buena parte de ésta se hubiera clasificado como blanca”²⁹. Esto para una población que “según el censo de 1779 contaba con 16.937 habitantes, una población que superaba la de las otras jurisdicciones, incluida la de Popayán” (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 439).

partir de esta época será conocido, en honor a ese primeros colonos, como Inzá. Sería injusto no tener en cuenta al resto de la población, en especial a la Nasa, pero hay que reconocerla dentro de la diversidad que significó la creación de un pueblo en donde ya se entrecruzaban los intereses no solo de este grupo sino también de colonos venideros de otras tierras e hijos de uno y otros, muchas veces creadores de nuevas identidades propias de población que se creó entre las fronteras de distintas identidades culturales. (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 441).

Elías Sevilla atribuye la rápida irrupción de los nuevos grupos sociales al posicionamiento de Inzá como un centro de tránsito entre el sur occidente y el centro del país, y a la importancia que tuvo desde la colonia la vía de Guanacas. Para el autor, en un principio fue muy difícil para los individuos y familias foráneas afincarse en el territorio del actual municipio de Inzá: “Por años y décadas solo los curas doctrineros, que los hubo estables desde 1682, y en ocasiones sus familias cercanas eran aceptados como residentes pero sin posibilidades de afincarse” (Sevilla C. E., 1976), no obstante, con el paso del tiempo, al afianzarse Inzá como un centro muy dinámico de tránsito entre distintas poblaciones del hoy departamento del Huila y la ciudad de Popayán, ello atrajo diversas oleadas de colonos blancos y mestizos que terminaron estableciéndose poco a poco.

La ruta Guanacas – Inzá – Topa – se convirtió en la ruta más usual entre Santafé – Popayán y Quito, lo cual favoreció los primeros asentamientos blancos en la región y la desaparición por asimilación cultural del grupo Guanaco (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2011, pág. 8). Por su parte, Rappaport describe la influencia de la extracción de quina o chinchona en la entrada al territorio de nuevos “individuos y entidades” y en la llegada de un sinnúmero de trabajadores.

Además de la extracción de quina realizada por los indígenas en sus propios bosques, una gran variedad de acuerdos permitió la explotación del producto por parte de otros individuos y entidades. Algunos campesinos solicitaron

concesiones de pequeños baldíos, para a partir de ellos, poder tener acceso a los bosques. Los empresarios frecuentemente intentaron usurpar tierras de cultivo a sus ocupantes campesinos. Otros establecieron contratos de arrendamiento sobre los bosques de Chinchona, algunas veces arrendando los bosques del mismo gobierno. En algunas zonas al este de Tierradentro compañías Colombianas y extranjeras llevaron a cabo operaciones de extracción para las cuales emplearon un gran número de trabajadores (Rappaport, 2000, pág. 135).

Foto No. 5. Vista de la Plaza y del Parque de Inzá. Posiblemente en la década de 1940.



Fuente: Archivo Casa de la Cultura Inzá

También coinciden varias voces en la dinámica de asentamiento de familias de diverso origen, quienes serían los pioneros del actual centro poblado de Inzá y del diseño de la institucionalidad que, pocos años más tarde, daría origen al municipio.

Hasta donde yo sé, los pobladores de la generación de nuestros abuelos hacia acá parece que todos llegaron más o menos como en el mismo tiempo, por ejemplo don Luis Pérez, nuestro bisabuelo que se llamaba Manuel Antonio, que llegó con los hijos pequeños, nacidos en Popayán, que eran Aquileo, Gustavo y Maruja. Él fue casado dos veces, pero la primera esposa que era la mamá de ellos, se llamaba Eloísa Álvarez, ella era de La Cruz Nariño, ¿dónde se encontraron?, yo no sé. Manuel Antonio era de Popayán, el papá de Manuel Antonio que se llamaba Pedro Parra era de Puracé (Entrevista con Jairo Parra, Cali, diciembre de 2012).

Foto No. 6. *Aspecto de la plaza central de Inzá, década de 1950*



Fuente: Archivo Casa de la Cultura Municipio de Inzá, Sin Fecha.

Según ACIT (2013), retomando a Catherine Legrand (1988), se empieza a configurar *una aldea lineal*, en una zona de frontera, y de tránsito. Empieza Inzá a adquirir una gran fuerza gravitacional, dadas las oportunidades que presentaba en términos de mercadeo y gracias a su crecimiento demográfico.

...en las regiones fronterizas de Colombia, tanto en las costas como en el interior, estos asentamientos consistían en una sucesión de parcelas a lo largo de un río o de un camino, las cuales se prolongaban en franjas alargadas y angostas hasta los bordes de la selva. Donde una extensión de baldíos suministraba oportunidades adecuadas de mercadeo y la población crecía con rapidez, los colonos solían agruparse en aldeas nucleadas llamadas caseríos. El primer paso para la fundación de un caserío era la construcción de la capilla, una tarea colectiva. Venían luego la plaza del mercado, el cementerio y la cárcel. Posteriormente quizás se edificaban una escuela y una oficina para el inspector de policía, asignado allí por las autoridades departamentales. Al mismo tiempo entraban en escena tenderos y artesanos, ansiosos de proveer mercancías como machetes, telas, sal y fósforos, cuya producción no estaba al alcance de los colonos. (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, págs. 441-442).

Foto No. 7. Pila de la plaza principal de Inzá



Fuente: Archivo Casa de la Cultura Municipal. Inzá.

El centro poblado de Inzá, entonces, emerge como centro de enclave⁸ de la manera que hemos relatado, gracias a que sus pobladores, especialmente los llegados a mediados del Siglo XIX (1850 – 1880), quienes tenían una identidad étnica, política e ideológica, distinta a la de los habitantes de la zona circundante, asumieron el liderazgo en la creación de una institucionalidad, acorde con los proyectos de sociedad de las distintas regiones de procedencia. El pueblo, que inicialmente se constituye como **parroquia de blancos**, poco a poco va asumiendo las características de un centro económico y administrativo de Tierradentro, con la creación del municipio en 1885. Este proceso tuvo hondas implicaciones en términos económicos, sociales y políticos, e incluso étnicos y religiosos.

En primer lugar, Inzá fue ruta obligada probablemente desde finales del Siglo XIX, del comercio de los productos de la región: la coca, la madera, el trigo, el café, el maíz, el ganado vacuno, porcino, bovino y caballar entre otros, que se comercializan por la ruta de Guanacas hacia Popayán, Silvia y Cali entre otros destinos, y hacia el departamento del Huila. Incluso, se cuenta que a partir de 1885, cuando se crea el municipio de Inzá, el primer y único ingreso que tuvo éste por algún tiempo fue un impuesto que se cobrara a los productos que transitaban por la mencionada ruta, gracias a un retén instalado a la salida del pueblo, que controlaba un funcionario pagado por el municipio, cuya principal función era el cobro del peaje por el uso de un puente público ubicado sobre el sitio llamado “Aragón”.

...más, entonces ya principiaron a organizar, porque el municipio de Inzá no tenía una renta, la única renta que tenía el municipio de Inzá era esta: un puente, que llamaban *El puente de Aragón*, a la salida del pueblo había un zanjón, que

⁸ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (D.R.A.E. 2014), define el término “enclave” mediante dos acepciones: **1.** “Territorio incluido en otro con diferentes características políticas, administrativas, geográficas, etc” (...) **2.** m. Grupo étnico, político o ideológico inserto en otro y de características diferentes.

todavía está ahí (...), ahí había un puente bastante alto, y el zanjón era profundo, así se llamaba, el Puente de Aragón, y allí había un empleado para cobrar el impuesto... para utilizar el puente. Y a los que más les cobraban, era a los que iban con la coca. Porque antes la coca la llevaban para Silvia, para Los Cuchos, y eran bultos, tapados con, cubiertos con tapa de pajas, entonces a ellos les cobraban el impuesto y con eso se sostenía el municipio. Esa fue la primera renta del municipio, el Puente de Aragón (Entrevista con Neftalí González, hombre mayor residente en la cabecera municipal de Inzá. Diciembre 8 de 2012).

Inzá, se establece como centro de asentamiento de blancos y mestizos con cierto poder económico y con capacidad para invertir en proyectos de explotación forestal, agrícolas, pecuarios, en procesos de extracción y en establecimientos comerciales de insumos agrícolas, herramientas, víveres, ropa, medicinas, etc., y a la vez como centro político - administrativo. Poco más de medio siglo después de fundado oficialmente el municipio de Inzá, Hernández de Alba describe el aspecto de Inzá en su diario de campo, en sus notas hechas en noviembre de 1947, esto nos permite entrever el posicionamiento y el papel que cumplía el centro poblado de Inzá como capital administrativa de la región, dentro de la dinámica económica del municipio:

El costado derecho de la plaza está cortado por una calle que se va a continuar en el Barrio de Bolívar. En esa calle está la recaudación de Hacienda Nacional, las carnicerías y el Billar. Por ahí se va al cementerio y a Belalcázar. (Es de regular movimiento comercial). En la plaza, en la “cuadra” de la parte alta, está la oficina de Estadística. La esquina inferior de ésta cuadra está ocupada por una casa de dos pisos donde funciona una sastrería. La cuadra inferior está ocupada por tres casas en donde funcionan 4 tiendas y el Hotel. El Hotel ocupa el extremo inferior de esa “cuadra” pero allí no hay bocacalle. Formando ángulo recto con la casa del Señor Ricardo Peña, que forma parte del costado (oeste) del frente de la plaza. En éste costado hay tres casas en las cuales funcionan: un almacén, una compra de café y una tienda, además de ser casas de habitación. Techos de astilla y teja. El costado izquierdo (sur) es una sola

“cuadra”. Se inicia un poco más arriba del marco preciso de la plaza y se continúa unas dos cuadras hasta la plaza de abajo. Pero sólo está edificado en frente de la plaza y al llegar a la plaza de abajo. Tiene un trayecto amplio sin edificación en la calle. En la plaza, en este costado funcionan varias tiendas, cantinas y almacenes como el del Señor José María Balcázar, “El Centavo Menos” cantina y tienda del Señor C. Rosero, el Estanco Departamental, la Alcaldía en la misma casa en donde funciona la Telegrafía y la Gallera. Hay en la mitad una casa de dos pisos de Don José María Balcázar (CGHDA, MSS1343. Año 1948. Página 6).

Foto No. 8. *El caballo como principal elemento para el transporte en Inzá, durante buena parte del siglo XX*



Fuente: Archivo Familia Peña Echavarría. Sin Fecha.

Pero, especialmente, el centro poblado de Inzá se transformó en el epicentro de disputas políticas, también de alianzas en ese aspecto; de choques entre grupos sociales y étnicos; e incluso en este lugar se produjeron algunas decisiones relacionadas con la dinámica territorial, económica y religiosa de la región. Esto

ocasionó diversas reacciones por parte de otros centros poblados y de comunidades campesinas e indígenas, que demandaban inversión social, obras de infraestructura, proyectos de saneamiento básico, y mayor participación en el gobierno local. Es el caso de Turminá, centro poblado distante 10 kilómetros de la cabecera municipal de Inzá, que fue erigido como cabecera corregimental de una zona de aproximadamente 8 mil hectáreas, que agrupa actualmente 13 veredas, cuya característica principal es producción económica de pequeña escala, basada en la pequeña propiedad campesina.

Pero debemos mencionar otros factores de transformación. Es necesario considerar que muchos de los pobladores del antiguo territorio guanaco sufrieron un paulatino proceso de *campesinización*, al punto que muchos de ellos, aunque reconocen su ancestralidad indígena, se declaran campesinos, y partidarios de la propiedad privada de sus parcelas, y asumen temprana y mayoritariamente la fe católica como su denominación religiosa primordial. La pérdida de la lengua y de los usos y costumbres, de la mayoría de los habitantes de antiguas parcialidades – hoy zonas campesinas – como Turminá o Pedregal, se debieron a la influencia de la cultura occidental, a la misión evangelizadora católica, a diferencias políticas con la administración de los cabildos, y a la irrupción, más tarde, de la economía cafetera, lo cual permitió la transformación económica, productiva y del modelo de tenencia de la tierra.

Como prueba del proceso de campesinización de descendientes del pueblo ancestral guanaco, podemos citar el padroncillo de indios guanacas de 1733, levantado por Santiago Álvarez, corregidor de naturales de la época (Otero, 1952). En él es posible identificar distintos apellidos entre los tributarios de aquellas épocas, los cuales siguen vigentes en el territorio campesino del municipio de Inzá, son ellos entre otros: Sancho, Pil, Guar, Sisco, Morales, Grillo, Puliche, Tabaco, Mosca, Angucha, Mapallo, Chacué, y Oltengo (Otero, 1952, págs. 154-155).

En su Etnología Caucana, afirma Otero (1952) que los indios que habitaban en aquella época la orilla izquierda del río Ullucos en el municipio de Inzá, eran, con algunas excepciones, descendientes de los indios guanacas, repartidos en diferentes parcialidades, las cuales habían sido segregadas de la parcialidad primitiva con miras a “facilitar la administración de los extensos territorios que les pertenecen” (156). Identifica Otero las siguientes parcialidades indígenas descendientes de la comunidad guanaca:

- La de Guanacas, con 155 familias y 775 personas
- La de Turminá, con 194 familias y 1083 personas
- La de La Laguna, con 218 familias y 1350 personas
- La de Topa, con 134 familias y 670 personas.

Recientemente se ha formado, segregándola de La Laguna otra parcialidad con el nombre de San Miguel.

Son pues, 3878 los descendientes de los guanacas, según el censo levantado hace cuatro años por el alcalde de ese tiempo, don Guillermo Peña, quien bondadosamente me suministró esos datos y otros más sobre el municipio (Otero, 1952, pág. 156)

El Antropólogo Elías Sevilla Casas, concuerda, y afirma que este es un argumento para la parcelación de los resguardos, ya que los descendientes del pueblo ancestral guanacos, ahora auto identificados como campesinos, requirieron sus títulos privados sobre sus parcelas:

Esa es otra cosa sumamente importante, ¿ve? Que eso del apellido es tal vez el argumento más fuerte que hay. Porque González particularmente, porque sabía por qué lo decía, porque él hizo muchísimos registros de partidas de bautismo... decía claramente que estos apellidos de este lado de acá, de la margen derecha del Ullucos no son Nasa. Y cualquier inzaeño conocedor de apellidos sabe que el apellido Chirimusca, y cantidad de apellidos que hay, que se encuentran en la escritura, en esa escritura en que aparece la parcialidad de

Inzá... a que apelan para dar títulos a los campesinos guanaqueños y a los campesinos turmineños, que querían ya sus títulos privados... esos apellidos no son nasa. Cualquiera inzaño sabe que esos apellidos no son nasa, que los apellidos nasa son completamente diferentes. Los pocos apellidos nasa que hay de este lado del río Ullucos, en la margen derecha, son personas que los mismos misioneros que colonizaron y que tuvieron por ejemplo el centro en Turminá, se llevaron indios nasa, para, como ayudante y allá se quedaron... y algunos apellidos nasa están de este lado del río, pero son muy poquitos, ¿ve? Entonces, en la década del cuarenta parcelaron esto y había también razones geográficas – económicas muy importantes para esa parcelación (Entrevista con Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

Podemos resumir entonces, las dinámicas de poblamiento de los territorios del sur del Ullucos, como resultado de la connivencia entre los descendientes del antiguo y ancestral pueblo de guanacas, y una minoría de los descendientes de los páez, con los venidos durante migraciones ocurridas en diferentes momentos de luchas por la tierra y de ampliación de las Haciendas, especialmente en el centro del departamento del Cauca, Nariño, el Tolima y el Huila. Como ejemplo paradigmático de este último evento, podemos citar los procesos de guerra civil entre liberales y conservadores de la segunda mitad del siglo XIX, La Guerra de los Mil Días, que marcó la entrada al siglo XX, o la llamada Violencia, que abarcó la mayor parte de las décadas de 1940 y 1950.

En efecto, el proceso independentista de la década de 1810; las sucesivas guerras entre liberales y conservadores del Siglo XIX; y la Guerra de los Mil Días, con la que se inició en Colombia el Siglo XX, implicaron el tránsito, por la ruta de Guanacas, de combatientes que participaron en estos procesos, muchos de los cuales que por diversas razones o bien desertaron de sus bandos para quedarse en la región, o bien una vez terminadas las hostilidades regresaron acompañados de sus familias.

... Este destino no sólo sería así para la cabecera principal, sino que a partir del siglo que entraba (XIX), se mantendrá un proceso de colonización a lo largo del territorio, llenando muchos de los espacios baldíos tanto con la población natural que iba creciendo de forma natural en el territorio, como de uno que otro migrante venidero de otro paraje del país. Estos procesos se dieron tanto a lo largo del camino de Guanacas como también a lo largo de otros caminos reales que fueron sembrando el territorio de nuevas unidades de vivienda y de producción agrícola. Ese fue el caso del corregimiento de Turminá, que al parecer fue fundado en 1855 tras el “desplazamiento de muchas personas del Resguardo de Guanacas, después de una fuerte epidemia” pero donde según la misma fuente tiempo después fueron llegando familias de colonos no Nasa de municipios cercanos (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 442).

En este proceso de transformación demográfica las misiones de la Iglesia Católica tuvieron una influencia notable. Los representantes de la Iglesia venían con la misión de evangelizar y de administrar la educación, especialmente, pero tendrían igualmente un papel importante en el ordenamiento del territorio, obrando en pro de la disolución de los resguardos, y de “civilizar” con la propiedad privada una población tan refractaria a la cristianización, aconsejaron acudir a diversos mecanismos para salvar los escollos impuestos por el Resguardo” (Sevilla C. E., 1986, pág. 43).

En el caso de la cabecera municipal de Inzá, lugar en donde tiene lugar la creación de la fiesta religiosa en torno al Amo Jesús de Guanacas, sus pobladores, como lo evidencian los testimonios recogidos a lo largo de esta investigación, habían llegado en diferentes épocas, entre otras regiones, de los departamentos del Tolima, del Huila, de Nariño y del Centro y Sur del Departamento del Cauca:

(...) Por ejemplo, don Luis Pérez, don Luis Pérez, dizque llegó por allá por el año de 1870, lo mismo que Manuel Antonio Parra, que llegó con los tres hijos

pequeños. Ellos se quedaron definitivamente, lo mismo ocurre con los González, ellos también dizque llegaron por allá como hacia la mitad del siglo, del siglo XIX. Ellos son la ascendencia de Neftalí González... Parece que ellos fueron los primeros González, que llegaron de esta rama.

1. ¿Ud. Sabe de dónde venían esas familias y por qué llegaron acá?

(...) De diferentes partes, porque por ejemplo, mi abuelo Lizandro era del Eje Cafetero, Lizandro González, mi abuelo Vicente era del Tolima, era tolimense, del Espinal, y así sucesivamente, don Luís Adriano Pérez era de Popayán... mi abuela era del Valle, mi abuela paterna se llamaba Clemencia Márquez, mi abuela materna era del Huila, entonces todas esas gentes venían de todas partes, y se acabó de integrar aquí la población cuando la Guerra de los Mil Días. Que ya, entonces ya, unos por el Partido Liberal, otros por el Partido Conservador atravesaron aquí, y llegaron y encontraron con un pueblito como estable, y se dispersaron de sus filas y se fueron quedando aquí, esa es más o menos la idea de la formación de Inzá. (Entrevista Neftalí González, Inzá, diciembre de 2012).

Estas sucesivas migraciones serían un factor clave en el desarrollo de dos fenómenos: la institución del Municipio de Inzá, hacia 1885, y La creación de los centros poblados de Turminá, Inzá, Pedregal, San Andrés y Puerto Valencia, que se constituirán en áreas de población en la década de 1920. Sobre el primer proceso, nos cuenta la tradición oral:

Pasaron los días (...) aquí habían gentes de mucha importancia, tipos jóvenes como eran Salcedo Peña, Ricardo Peña y otros individuos de esa naturaleza, Emilio Satizábal, Nicolás Ángel y demás. Pero el que lideraba los movimientos era don Luis Adriano Pérez, que cariñosamente se le llamaba el “papito Luis”. Un buen día se le ocurrió reunir a Manuel Antonio Parra, y a todos esos caballeros, Lisandro González, Vicente Morales, mis abuelos, y Benjamín Nieto Guzmán, para proponerles que viajaran a Popayán, en busca de cambiarle la

situación a este pueblito que ya había pasado de Campamento al nombre de Inzá, pero que era un territorio abandonado, no tenía el nombre, no era municipio. Efectivamente viajaron a Popayán, a hacerle la propuesta al Gobernador, el Gobernador les dijo que en el presupuesto departamental no había partida alguna para sostener un alcalde en Inzá y que por lo tanto no se podía crear un municipio. Pero que si alguno quería aceptar la alcaldía por dos años, por el término de dos años, que lo nombraba y se creaba el municipio. Efectivamente, don Luis Adriano Pérez saltó y dijo que él serviría como alcalde dos años.

(...) Sin honorarios de ninguna naturaleza. Las gentes, a las que él- don Luis Adriano Pérez- llamaba “los doce apóstoles, se comprometieron a colaborar con la administración de la misma manera: a colaborar sin sueldo de ninguna naturaleza. Quedó creado el municipio por Decreto de la Gobernación del Cauca, prometiendo que posteriormente se le elevaría, es decir, se le efectuaría la ordenanza correspondiente para darle vida jurídica, y así lo hicieron. Pero, ¿qué resulta? El municipio de Inzá, entonces, era todo lo que hoy son los dos municipios: Tierradentro, era todo Tierradentro (...) Estamos hablando de 1885. Entonces en 1885 quedó consagrado como municipio, encerrando todo el territorio de Tierradentro: Inzá y lo que es hoy Belalcázar. Comenzaron a organizar la administración desde todo punto de vista, pues por la densidad de población era difícil poder hacer una buena administración. Los funcionarios municipales como eran: tesorero, personero, comisario, secretario, y demás, todos servían ad honorem, es decir en un sentido patriótico muy importante (Entrevista con Neftalí González).

Esto es ratificado por Sevilla (1986), cuando afirma que la región sur del municipio de Inzá, fue sitio de asentamiento inicial de los “blancos”, a lo largo del camino de Guanacas, teniendo como epicentro el centro poblado de Inzá,

Este antiguo pueblo de indios, del que se tiene noticia desde 1745, adquiere a fines del Siglo XIX la condición de centro principal en el orden económico y

político y se convierte en el polo fuerte de la expansión blanca. Hacia 1890 Inzá recibe un impulso decisivo con la creación del municipio del mismo nombre y la organización administrativa consiguiente (Sevilla C. E., 1986, pág. 43)

De la misma manera se fueron constituyendo pueblos como Turminá, antiguo pueblo de indios que, según la tradición de sus habitantes, posiblemente en los albores del Siglo XX empezó a albergar oleadas de colonos del departamento del Huila o de municipios caucanos como Silvia, que siguieron la ruta de los ríos Ullucos y Negro, y empezaron a abrirse camino entre las breñas y bosques de la región, algunos en territorios llamados baldíos y otros en terrenos próximos a zonas de habitación de indígenas. Ana Liz Guar, al respecto nos cuenta:

Según mi papá, me contaba, que cuando iniciaron a construir el pueblo, que esto era habitado por los Pijaos, según eso, que era muy habitado por los Pijaos. Que habían comenzado a hacer unas chozas acá donde es ahora la cancha, y que asustaban demasiado. Luego se subieron a este plan, según eso decía mi papá. Que había cuatro casas (...) según eso, el cerro del Kapish, en esa época quería ser como un nevado, y en esa época había mucho brujo, creían mucho en brujerías y todo eso, y mambearon mucha coca. Entonces mi papá contaba que entonces eso lo fueron como bajando, y bajando, hasta que aquí ya se situaron y les pareció mejor, y ya hicieron las primeras chozas, ¿cierto?

Y lo que es hoy día La Palma y Fátima, eso era dueño, como de dos personas nada más, porque según eso, La Palma era de don Juan José Ramos, eso era una finca grande de don Juan José Ramos. Y entonces, mi papá contaba que Monseñor Larquer venía mucho por aquí, y después ya vino el Padre Santos. (...) Mi papá decía que esto era montaña... mucho monte, esto eran puros caminos de herradura, caminos de herradura para ir... en ese tiempo se llamaba Los Quingos, lo que es hoy San Pedro; y La Montaña lo que es ahora la vereda El Socorro; y Los Canales, lo que es hoy Fátima. (...) Y los primeros pobladores, la gente no era nativa de aquí, eso vinieron del Huila, y sobre todo de Timaná y

de Nariño. Del Tolima también. (Entrevista con Ana Liz Guar, habitante del Centro Poblado de Turminá, febrero de 2014).

Paula Cotacio, complementa el relato de Ana Liz:

De todas maneras yo creo que esto está desde 1890, porque según este historial, ya en 1905, entonces ya empezaron con la cuestión de la educación. Entonces ya desde 1890 fue cuando la gente empezó a acercarse acá, porque en 1905 empiezan ya con la educación, o sea que esto ya estaba poblado. Entonces entre 1890 y 1905 esto empezó a poblarse Entrevista con Paula Cotacio, habitante del Centro Poblado de Turminá, febrero de 2014).

Un hombre mayor, participante en el taller de recuperación de Memoria Histórica, aporta la siguiente información sobre la dinámica de poblamiento y constitución del actual Centro Poblado de Turminá:

Según la historia es que los fundadores, pues, llegaron, todos fueron llegados, venidos, foráneos. Y, pues, ellos empezaron trabajando siempre de la parte de abajo. Era lo más lógico, ¿no? por la llegada que era el río. Y empezaron trabajando por esa parte de allá...yo pienso que de pronto ellos venían como desplazados ¿no? porque a medida que ellos iban llegando, detrás venían más. O sea, que llegaron ellos y empezaron a trabajar, y posteriormente, ya empezaron a llegar familiares de ellos, y ya distintos de ellos también fueron llegando. Por eso esto, prácticamente fue como poblándose rápido. Porque si uno se pone a analizar eso, ya en 1905 aquí tenía que haber escuela (Entrevista con Guillermo Guevara, centro poblado Turminá, febrero de 2014).

El Plan de Desarrollo Campesino de la ACIT (2005), realiza la siguiente reconstrucción del proceso de constitución de la zona Turminá:

A raíz de una fuerte epidemia que azoto a la población de Guanacas, se dio un amplio proceso migratorio hacia diferentes zonas de Tierradentro y es así como

vinieron a conformarse diferentes pueblos en este territorio, a pesar de los continuos enfrentamientos entre españoles e indígenas. (...) Turminá, es un asentamiento producto de este desplazamiento fue fundado en 1855 por el cacique Juan de Chuchos y el padre Emigdio Gámez; su nombre indígena quiere decir: Mina de papa (Turm: papa e Inna: Mina). Este es un nombre adecuado ya que anteriormente en el lugar se cosechaba papa de buena calidad para abastecer los pueblos de la región. Para esa fecha, se construyó un caserío o parcialidad con un número no mayor de 12 chozas, el cual estaba orientado por un cabildo que administraba la justicia y estaba compuesto por el gobernador y un suplente, un alcalde mayor y otro menor, dos alguaciles, tres fiscales, un comisario, un capitán y síndicos. Todos eran elegibles cada año por la respectiva alcaldía a excepción de los dos últimos que los nombraba la iglesia.

En la continuidad en el tiempo la comunidad se fue construyendo poco a poco, habitada no solo por indígenas Guanacas sino también colonos venidos de Silvia, La Plata (Huila) y Páez, quienes paulatinamente a partir de 1.938 se asentaron en esta zona. Diez años después estos habitantes gestionaron la desaparición del resguardo, tanto para los colonos como los indígenas se tramitaron escrituras públicas individuales constituyéndose el corregimiento de Turminá en la antigua zona del resguardo. Siendo una región típicamente de minifundio donde predomina la economía de auto subsistencia.

A medida que se fue dando la parcelación, los habitantes fueron modificando no solo los patrones socioeconómicos y culturales sino su propio entorno, las viviendas pajizas, la iglesia. El camino de herradura que difícilmente permitía el acceso de la gente a la cabecera municipal paso a ser una carretera que contribuiría para ciertos cambios sociales en Turminá. (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 26).

La Zona Turminá está conformada actualmente por las veredas de Yarumal, San Pedro, el Rincón, el Llano, el Socorro, Fátima, Güetaco, Turminá Centro, San

Rafael, San Miguel, Santa Teresa, San Martín y la Palma (Ver Mapa No. 4)
(Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005).

Foto No. 9. Aspecto actual de la plaza del centro poblado de Turminá en el marco de una reunión comunitaria.



Fuente: Mónica Peña Osorio, 2008.

Mapa No. 5. Zona Turminá del Municipio de Inzá.



Fuente: Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña, 2014.

De la misma manera se fue transformando la región que actualmente lleva el nombre de Pedregal, que originalmente estaba delimitada por dos parcialidades indígenas: Topa y La Laguna. Estos territorios a su vez, hacían parte del extenso territorio guanaco, comprendido entre el río Negro de Narváez y el páramo de Guanacas. (González D.) (Quintero, 1955) (Rappaport, 1984) (Sevilla C. E., 1976).

Según datos del Plan de Desarrollo campesino, el centro poblado de Pedregal, principal área de población del antiguo resguardo y segundo hoy, después de la cabecera municipal de Inzá, fue fundada por el sargento mayor y juez especial comisionado por el Rey Felipe V, en diciembre del año de 1735, en una ramificación de la cordillera central, comprendida entre los territorios de Turminá y la Quebrada de Topa.

Posteriormente, el proceso de poblamiento campesino en la Zona Pedregal, estuvo ligado estrechamente a la extensión del territorio desde Turminá, pasando por Santa Teresa, San Miguel y finalmente San José; por el extremo opuesto estuvo ligado al proceso poblacional de Quebrada de Topa; por el lado de Pedregal conectado con la vía que pasa actualmente por la Manga (...)

Según datos de cartografía social, los primeros pobladores llegaron por el camino del Huila por La Manga denominado el Camino del Libertador. La familia Quintero que viene de otros lugares según los antiguos son de Venezuela, los Penas que se ubicaron en Agua blanca y Palmera que venían del Valle, Los Cuchimba son nativos de Tierradentro (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT., 2005, pág. 57).

Foto No. 10. Placa conmemorativa de la fundación del poblado de Pedregal



Fuente: Gerardo Peña, 2008.

Foto No. 11. Panorámica del centro poblado Pedregal.



Fuente: Archivo ACIT 2011

Igualmente como mecanismo legal para la colonización blanca, no solo en Inzá, sino en todo Tierradentro, se inició entre 1926 y 1936 la constitución de “áreas de población” cuya extensión podía ir de las 10 a las 70 hectáreas, las cuales podían ser decretadas por los concejos municipales de común acuerdo con los cabildos. Este mecanismo estipulado en la Ley 89 de 1890, Según Sevilla tenía un obstáculo en el decreto No. 74 de 1898, el cual reconocía a los cabildos el derecho de oposición para la constitución de dichas áreas de población. Pues bien, dicho obstáculo fue eliminado en el año de 1926 por el entonces Gobernador del departamento del Cauca, a través de la firma del decreto No. 435 (Sevilla C. E., 1986, pág. 43).

Mapa No. 6. Áreas de población del municipio de Inzá.



Fuente: Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña, 2014.

Al amparo de esta norma, en el territorio se crearon áreas de población, de acuerdo al proceso antes descrito, entre 1926 y 1934 aproximadamente. De esta manera se segregaron oficialmente, además de Inzá y Turminá, las áreas de población de San Andrés, Topa, Yaquivá y Viborá (Sevilla C. E., 1986, pág. 43).

2.1.2 Conflictos por la Tierra: La Quintinada

En 1916, tiene lugar en Tierradentro la llamada *Quintinada*, levantamiento armado encabezado principalmente por indígenas de las etnias nasa y guambiana del departamento del Cauca, contra las haciendas y el terraje bajo la conducción de Manuel Quintín Lame Chantre. Para algunos indígenas se trató de una guerra por la recuperación de tierras colectivas de los resguardos indígenas y por la abolición de instituciones oprobiosas como el terraje, que continuaban vigentes en vastas zonas del territorio caucano.

Uno de los principales poblados en los que se hace sentir con fuerza el movimiento liderado por Quintín Lame, en el levantamiento de 1916, fue precisamente Inzá. A este pueblo llegó en compañía de un nutrido número de manifestantes (algunas versiones hablan hasta de 2000) el domingo 6 de noviembre de 1916. Los acontecimientos de Inzá se desarrollan tal vez de manera vertiginosa, pero dejarán una marca muy profunda en la historia local y regional.

La mañana del 6 de noviembre, Quintín Lame, a la cabeza de una multitud de indígenas, algunos de ellos armados de revólveres, escopetas y machetes, ingresó a la cabecera de Inzá, en donde en ese momento se celebraba la misa, oficiada por el sacerdote vicentino Luis Tramecourt. Los marchantes, realizaron una manifestación en la plaza principal, en la que Manuel Quintín pronunció un discurso, denunciando el despojo, la opresión y la explotación de que eran víctimas los

indígenas del Cauca. Lo que sigue es confuso, y hay versiones encontradas, pues, según sus detractores, Lame señaló a los habitantes del pueblo de usurpar al resguardo los terrenos sobre los que está asentado el centro poblado, y seguidamente les conminó a que abandonaran los predios, dando un plazo de 10 días para proceder al desalojo, so pena de realizar ellos mismos, los manifestantes indígenas, a la fuerza los desalojos.

Otras versiones afirman que Lame permaneció días antes del 6 de noviembre en las inmediaciones de Inzá aproximadamente un día y una noche sin contratiempos, y se retiró del poblado “sin que se hubiera causado mal a nadie”, y que supuestamente el día que tuvo lugar la confrontación a la entrada del pueblo, retornaba al mismo para hacer una solicitud al Concejo Municipal (Lemaitre, 2013, pág. 126).

Lo cierto es que al parecer la manifestación terminó violentamente, cuando se generó un “choque” que arrojó como saldo cinco muertos y quince heridos. La intención de esta investigación no es ahondar en detalles sobre este suceso, que además se ha abordado en múltiples escritos, sin embargo resulta útil a los fines de la misma, tomar prestados algunos textos que recogen testimonios de diversos actores, sobre la Quintinada en Inzá, con el fin de analizar en su discurso algunos elementos que demuestran el conflicto de etnicidades y la polarización social y política reinante entre los diversos grupos sociales que en ese momento habitaban el territorio, especialmente el blanco-mestizo que predominaba en la cabecera y el indígena representado en los manifestantes.

Suscritos vecinos Inzá, respetuosamente informámosle domingo último Manuel Quintín Lame acompañado de dos mil indígenas parcialidades armados, unos escopetas revólveres, machetes, entró plaza pública dictar conferencias actitud agresiva, amenazante, contra autoridades, vecinos. Empezó parodiando himno nacional, luego subió tribuna, pronunció ultrajes, denuestos contra blancos

infundiendo a indígenas terribles venganzas provenir no lejano, haciéndoles creer hémosles usurpado terrenos resguardo, área población. Alcalde, Cura Párroco aconsejaronos prudencia evitar catástrofe, porque actitud indígenas revelaba saciar venganzas.

(...) Últimamente después de desafiar autoridades, vecinos, señaló termino de diez días desocupáramos terrenos propiedad parte área población diciendo fuerza bruta llevará efecto lo ordenado, cometiendo atropello crímenes atroces. Lame recorre poblaciones indígenas atizando venganza contra blancos. Alcalde informó Gobernación hechos consumados (...) Respetuosos servidores: Pablo Casas, B. Nieto Guzmán, Manuel Antonio Parra, Manuel José Caicedo, Julio C. Márquez, Luis Pérez, Gustavo Parra, Reinaldo Nieto, Aquileo Parra, Gonzalo Balcázar, Celio Peña, Lisandro Márquez, Luis Pérez, Guillermo Peña, Cruz Ordóñez, Juan Parra, José Ángel, José María Chávarro, Higinio Orozco, José F. Parra, Ricardo Peña, Ramón Morera. Telegrama enviado por habitantes de la cabecera municipal de Inzá, el 6 de noviembre de 1916. Archivo General de la Nación, AGN, Bogotá, República, Ministerio de Gobierno, Sección 4, varios. T. 104, f 00398. Tomado de: (Lemaitre, 2013, págs. 95-96)

Ilustración 3. *La Quintinada: Toma a la población de Inzá.*



Fuente: Luis Guillermo Vasco Uribe: <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=69&c=10>

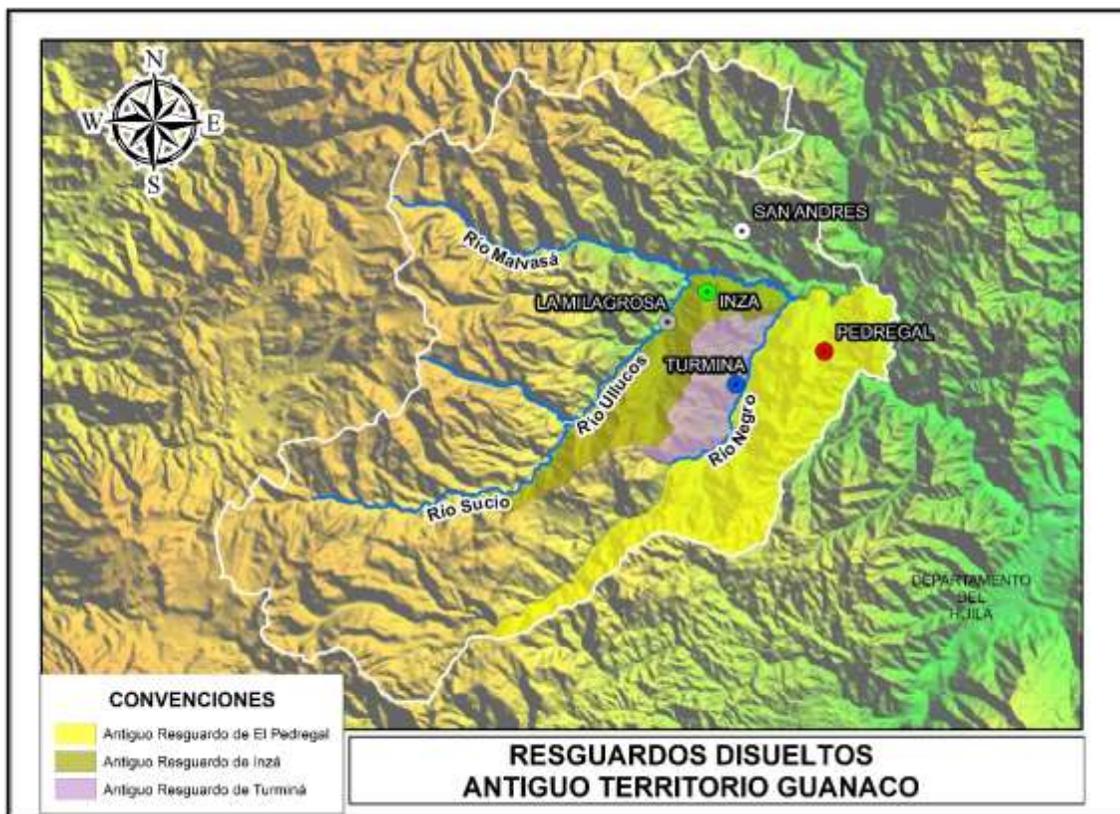
“Fue así como logró movilizar a mucha gente tanto de los resguardos como de las haciendas, con las cuales recorría toda la región liberando a los terrajeros y, en ocasiones, incendiando las casas de las haciendas en donde había mayor represión, explotación y mal trato para los indios. Incluso logró levantar suficientes combatientes para atreverse a amenazar y tomar poblaciones principales, pese a que estas estaban defendidas por la policía, como ocurrió con Inzá” (Vasco, s.f.).

2.1.3 Liquidación de los Antiguos Resguardos del sur del Ullucos

En el municipio de Inzá, entrando el Siglo XX tendremos 6 resguardos indígenas a saber. Yaquivá, San Andrés de Pisimbalá, Calderas y Santa Rosa, ubicados al norte del Río Ullucos, en los territorios de la antigua tenencia de los Nasa; y los resguardos de Guanacas, Turminá y Pedregal, ubicados al Sur, en el antiguo territorio de los Guanacos.

Estos territorios durante el Siglo XX sufrirían importantes cambios representados en la liquidación de la totalidad de los resguardos del Sur (Guanacas, Turminá y Pedregal), promediando el Siglo, y la liquidación de los resguardos de Yaquivá y Calderas, hacia la década de 1970, los cuales serían reestructurados posteriormente, luego de aprobada la Constitución Política de 1991.

Mapa No. 7. Proyección de los Resguardos Liquidados en el antiguo territorio Guanaco.



Fuente: Elaboración Éibar Julián Cotacio y Gerardo Peña a partir de los títulos supletorios de los resguardos de Turminá, Inzá y Pedregal.

Como antecedentes a la disolución tenemos las normas del Siglo XIX, tanto la Ley de 1820, sancionada por Simón Bolívar, “que ordena devolver a los naturales de los Resguardos”, como la Ley 89 de 1890, “Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”.

“Ha sido nota predominante en la legislación republicana la extinción formal de resguardos, cuyas tierras se “liberan” para la propiedad privada en aras del “progreso”. Solo la resistencia firme de las parcialidades y la imposibilidad física de ejecutar tales leyes y decretos han permitido la sobrevivencia de los que todavía

existen. Hoy esa resistencia ha cobrado gran ímpetu, merced a la movilización sociopolítica de los indígenas caucanos” (Sevilla E. , 1978, pág. 13)

Ya entrado el Siglo XX tendremos la continuidad de las políticas de división de las tierras comunales, que se expresaron en normas como la Ley 5 de 1905, dictada por la Asamblea Nacional Constituyente que convocó el Presidente Rafael Reyes, la cual ratifica la legalidad de la venta de resguardos; la Ley 104 de 1919, y la Ley 38 de 1921, por medio de las que se ratifica la división de resguardos, y se reglamenta el procedimiento, estas últimas, para algunos estudiosos, fueron normas en reacción contra la rebelión de los terrajeros del Cauca encabezados pocos años antes por el líder Indígena Manuel Quintín Lame. Finalmente, tenemos la Ley 19 de 1927.

En desarrollo de estas normas, en el departamento del Cauca se da la ordenanza 10 de 1922, por medio de la cual se ordena proceder a la división de los resguardos de las parcialidades indígenas del departamento, previa verificación de requisitos estipulados en la ley 104 de 1919. Entre las parcialidades mencionadas se encuentran Guanacas e Inzá, que eran parte del Resguardo de Guanacas; La Laguna, Topa y Pedregal, que hacían parte del Resguardo de San Antonio de Pedregal; y por último la parcialidad de Turminá, del resguardo del mismo nombre. La parcelación, fue un tema polémico sobre el que se escuchaban en la época voces a favor y voces en contra.

Parece que la mayoría de los blancos de la región están de acuerdo con que la parcelación sea una pronta realidad pues ven en los resguardos un obstáculo para el progreso de la región, ya que, el carácter conservador del indio sin interés visible a cambiar de sistema de vida, deja sin cultivar grandes extensiones de terrenos, que el blanco, con otros intereses, estaría dispuesto a aprovechar. Además la enorme tirantez de relaciones que hay entre un grupo y otro puede influir en el interés de los blancos en la realización de la parcelación. En cuanto a los conceptos de los indígenas poco puedo decir que no he

consultado a ellos. Con las personas que he hablado, me han dado la impresión de que muchos indios no saben de qué se trata. Como consecuencia inmediata y (espacio) de ésta parcelación podrá esperarse lo que ha ocurrido en muchas otras el desplazamiento del indio por el blanco en la posesión de la tierra dando lugar a un proletariado aún más pobre del que en la actualidad es el grupo indígena. No podremos dejar de recalcar que la variedad y diversidad de intereses ha de ser tenida en cuenta por quienes cambian o intercambian la orientación de las organizaciones humanas. Es cierto que al indio la ley le prohíbe vender o enajenar de alguna manera su lote durante los próximos diez años a su adjudicación. Pero está esto escrito, la realidad es otra. Blancos y mestizos tienen mil artimañas para apoderarse de las tierras del indio quien con sus familiares va a pasar a ser un peón mal asalariado del poseedor de su tierra. Sobre parcelación de resguardos indígenas están muy reñidos los conceptos. Muchos de ellos están apoyados en intereses particulares un tanto generalizados, pero que a la larga van a ser aclarados, notándose los numerosos perjudicados, y que éstos van a ser los indios. La verdad del asunto es que en ésta región mientras los indios no trabajan y sus tierras muchas veces grandes extensiones y muy fértiles se pierden o se aprovechan muy poco, gentes que quieren trabajar y necesitan la mayoría de las veces no encuentran posibilidades. Pero también hay que ver que el indio también tiene derechos. El indio es un tipo que vive del presente y en el presente. Sólo siembra lo que necesita para comer y son pocos los que procuran crearse riqueza. Sus conceptos que van en contra del concepto de la mayoría de los blancos que son más amigos de pensar en el porvenir y en la comodidad, quizá lo mismo en la vida complicada. Fuera de gran importancia intensificar estudios sociales sobre parcelación y sus consecuencias antes de dar nuevos pasos hacia este objetivo (...) (CGHDA MSS1343. Año 1948. Páginas 10 – 11).

Como podemos ver, la evolución en el tiempo del ordenamiento territorial en el municipio fue un campo de confrontación, y en ese devenir – en especial en el lado sur del río Ullucos – intervinieron muchos factores: el económico, el militar, el religioso, el político, entre otros. Un ejemplo de la conflictividad que enmarcó el

proceso de transformación territorial, es el pleito que recoge un documento de la década de 1930, en donde se denuncia la invasión de territorios de las parcialidades de Topa y la Laguna, por parte de colonos que irrumpen, según los representantes indígenas de las parcialidades de Topa y La Laguna, de manera ilegal y arbitraria, para realizar procesos de explotación maderera en territorios de dichas parcialidades. Se transcribe a continuación parte del alegato que los comuneros indígenas presentan al Ministerio de Agricultura:

Señor Ministro, los indígenas de las parcialidades de “La Laguna” y “Topa” a quienes como jefe represento ante su señoría, tienen en su poder los Títulos Reales que fueron mandados a formar y entregar, para que los guardara el Cacique de ese entonces don Bernardo Oidor, por el Corregidor de Paeces de Neiva, Pedro de Iriarte en el año de 1748 a 18 de febrero a virtud de la posesión mandada a dar a dichos indios del Pedregal de Topa por Su Majestad el Rey don Felipe (...)

(...) [Familias de Colonos blancos] quieren apoderarse o están ya apoderándose, es la que queda por el lado sureste a sur, punto que el título no está demarcado y por lo cual, a pesar de haberse transcurrido muchos años que los indígenas de las mencionadas parcialidades están y han venido y tienen aún casas de habitación en los lugares que han derribado o desmontado en grandes extensiones la montaña, los nombrados blancos con sus proceder y ambiciones que han venido acostumbrando desde la Conquista hasta hoy y están practicándolos, se han internado en medio de los trabajaderos de los indígenas a perturbarles e intranquilizarlos de toda suerte impidiéndoles las labores agrícolas, y el que denunciaron como tierras baldías.

Por tanto los Cabildos de indígenas de las parcialidades en cuestión, de conformidad con la facultad que le confiere el art. 12 de la ley 89 de 1890 – sobre amparo a las Parcialidades de indígenas – y para mejor probar su propiedad tan amenazada desde un principio por los hombres civilizados, pidieron al señor Juez del Circuito de Silvia recibiera declaración jurada a los

indígenas Manuel Santos Guevara, Justiniano Quintero y otros tres más también vecinos del Municipio de Inzá, lo que así fue, y cuyas declaraciones están acordes y cierran por completo el globo de terreno que se pretende usurpar indebidamente.

Para acreditar legalmente mi exposición anteriormente hecha (...) acompaño a este memorial la copia del título o la escritura del resguardo de indígenas de San Antonio del Pedregal, que constituyen las parcialidades de “La Laguna y “Topa” (...) en nombre de los Cabildos y los demás miembros indígenas de dichas parcialidades, pruebo en forma legal, clara y completa la verdadera y legítima como antigua propiedad natural que tienen dichos indígenas y sus respectivos cabildos (...) (AGN. República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4V. TOMO 57. Año 1924. Folios 315 – 326).

Una vez expuestos todos estos argumentos, el Gobernador del entonces Resguardo de San Antonio de Pedregal, solicita al Ministro de Agricultura, como una manera de zanjar la disputa, que ordene,

(...) la inmediata demarcación de los límites del resguardo de indígenas de “La Laguna” y “Topa” (...) Pido de hecho, porque de derecho ante las autoridades de nuestros territorios no tienen ningún valor nuestras declaraciones en defensa de nuestras míseras propiedades, ni jamás se obtiene una resolución definitiva y favorable (...) Lo mismo que una vez demarcado los límites se ponga a los cabildos y demás de las tantas veces nombradas parcialidades de “La Laguna” y “Topa” en completa posesión legal (AGN. República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4V. TOMO 57. Año 1924. Folios 315 – 326).

La respuesta del Ministro se da en los siguientes términos:

(...) tengo el honor de contestar al señor Gobernador el telegrama número 588 de fecha de diez y nueve de los corrientes, así: la queja elevada por José Gonzalo Sánchez ante el señor Ministro de Agricultura y Comercio en relación

con despojos violentos verificados por el señor Gustavo Parra a los indígenas de las parcialidades de Topa y La Laguna de sus propiedades, es infundada, toda vez que se trata de tierras baldías, en donde el señor Parra A., en su carácter de cultivador estableció labores desde la última guerra en los parajes de “Yarumal” y “La Brisa”, en terrenos no ocupados o beneficiados por ninguna persona y de perfecta propiedad nacional como desde entonces a esta fecha se ha comprobado en legal forma. – Como le digo, el señor Parra estableció labores en el Yarumal y La Brisa desde hace más de 22 años; estuvo en posesión de esos derechos que le daban propiedad puesto que dependían de descumbre de montaña y cultivos de plátano, caña de azúcar, yuca, café, etc., etc., pero es lo cierto que los actos de violencia de los indígenas de La Laguna lo obligaron a suspender sus labores, pues fueron capaces de destruirle todos los sembrados que tenía en esas sementeras, con el deliberado objeto de adueñarse de esas propiedades, como en efecto se adueñaron. – Mientras todo esto sucedía, el señor Parra levantó el expediente legal para adquirir esos sitios a título de cultivador y colono, lo que en efecto consiguió, puesto que es terreno meramente baldío. – Los indígenas sembraron esas propiedades por su cuenta y ensancharon todavía más los descumbres, hasta llegar el caso de que allí se han refugiado más de 20 individuos pertenecientes a la parcialidad de La Laguna. – El señor Parra A gestionó la reivindicación de sus terrenos en la forma legal y de allí que se les notificara la suspensión de toda obra nueva ya que esos parajes se hallan – por lo expuesto- en tela de juicio, que probablemente se resolverá por sentencia judicial competente. – Señor Secretario: Es hasta la saciedad temerario el cargo de que estas tierras litigadas son pertenecientes al Resguardo La Laguna, pues como representante del Gobierno en esta Sección y por consiguiente sostenedor de la verdad y de la justicia, se decirle- según el título de los indígenas- que esos parajes son perfectamente nacionales y no de Resguardo – Dios guarde a Ud. – Reinaldo Nieto G” (AGN. República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4V. TOMO 57. Año 1924. Folios 315 – 326).

En la época los partidarios de la parcelación constituían un grupo de presión muy fuerte, y ejercían influencia por los medios a su disposición para que se adelantara

este procedimiento. Esgrimían para ello argumentos como la conveniente “civilización” de la población indígena de Tierradentro; o la necesidad de elevar a los indígenas comuneros a la calidad de ciudadanos plenos ante el peligro en que se encontraban de desaparecer debido a toda la serie de vejámenes a que eran sometidos por no tener tal calidad. Otros argumentos eran, la necesidad de desarrollar económicamente la región, y de incorporar a los municipios de Inzá y Páez al mercado regional, para lo cual el Resguardo constituía un obstáculo.

Como ejemplo de lo anterior tenemos una comunicación de 1938 dirigida al presidente Eduardo Santos y suscrita por Pío Collo y Manuel Cepeda, el primero en calidad de diputado del departamento del Cauca y el segundo de representante del Partido Liberal, en la que urgían dar cumplimiento a lo dispuesto en las normas nacionales y departamentales sobre la parcelación de los Resguardos de Tierradentro. A continuación transcribimos algunos apartes de la comunicación que ayudan a ilustrar su postura frente al particular:

“Popayán, Junio 13 de 1938.- Excelentísimo Señor Doctor Eduardo Santos. E.L.C. Excelentísimo Señor – En la imposibilidad de poder tratar personalmente y a espacio a V.E. las cuestiones que interesan vivamente a la región caucana de Tierradentro, nos permitimos dirigiros el presente memorándum, en la seguridad de que tomareis nota de ellas y que remediareis, en lo posible nuestras necesidades (...) Hablamos en nuestro carácter de nativos de Tierradentro, el primero de los firmantes con (SIC) actual Diputado de la Asamblea Departamental y el segundo, como Delegado del liberalismo de Inzá para recibiros en esta ciudad.

Salvo raras excepciones, la propiedad particular [de Tierradentro] (haciendas o fundos rurales), no existe; las parcialidades ejercen derechos potestativos en la casi totalidad del territorio, deshabitado e inculto en un 85% de su inmensa extensión (...) Para el desarrollo comercial y económico de tan extensa región, urge dar cumplimiento a la legislación sobre parcelación de resguardos de

indígenas y elevar al indio, a la categoría de propietario. Solo así, los incalculables recursos que guarda el suelo y subsuelo de Tierradentro (terrenos agrícolas, ganaderos, mineros, fuentes saladas, fuentes termales, arqueología, etc.) podrían dar a la economía general del departamento, el contingente de riqueza y prosperidad que no han rendido hasta hoy, gracias al anticuado y perjudicial rodaje legislativo sobre parcialidades de indígenas.

Como hijos fervorosos de Tierradentro, queremos que se preste a la raza que lo puebla, toda la atención que ella merece; que se dé a cada individuo lo necesario y suficiente para su mantenimiento y el de los suyos y que se lo eleve al rango de hombre, de propietario (...) Este procedimiento justo, traerá como consecuencia inmediata, el bienestar económico del individuo y el de la región (...) Si Tierradentro, que lo constituyen en su gran mayoría, la raza indígena más altiva, inteligente y liberal que tiene el Cauca, sigue viviendo ante la Ley como menor de edad, continuará siendo la masa oscura, analfabeta y pobre a la que no se toma en cuenta sino para el pago de impuestos y contribuciones y para menesteres electorales (...) Urge parcelar a Tierradentro e incorporarlo al ritmo de la vida ciudadana.

“Y que esta otra guerra incruenta del abandono en múltiples factores y de la persecución por muchos apetitos, ha colocado al indio en una urgencia de ser habilitado como ciudadano total, en todo el contenido espiritual, cultural, técnico, económico y sanitario que tal carácter debería suponer. Quiero decir, la urgencia para el indio de no ser más una minoría abandonada por el estado y aprovechada por blancos y mestizos, que debe considerarse como paralela a la utilidad que derivaría el país si de estos indios hiciéramos campesinos mejorados” (CGHDA MSS3000. Año 1938. Páginas 1 – 2).

Por su parte, uno de los integrantes de la comisión parceladora en la década de 1940 nos refiere que,

La liquidación de los resguardos fue por Ley 1 de 1941. Eso fue a petición precisamente de los representantes de Turminá y de Guanacas. Ellos no aceptaban la manera como se estaba manejando, porque entonces eran cabildos, entonces eran imposiciones y no los dejaban trabajar, y nadie era dueño de nada. Entonces estaban cultivando y llegaban y se lo quitaban. Entonces para darle vida a la región fue que ellos... tuvieron esa iniciativa.

(...) Las gentes eran colaboradoras, se sentían muy bien, porque uno les explicaba cuál era la ventaja que tenía la parcelación, y como ellos estaban manejados por un cabildo en el no eran dueños... ellos les quitaban el terrenito, así estuviera cultivado, se lo daban a otro... como en toda época hay sus mandamás. Entonces cuando ya se les explicó que iban a ser dueños y señores y que podían vender en cualquier momento después de los diez años, entonces las gentes colaboraban y aceptaban con mucho agrado la entrega de los lotes (Entrevista Neftalí González, Inzá, diciembre de 2012).

Otro de los partidarios de la parcelación de Resguardos era el sacerdote David González, intelectual y principal promotor de la fiesta patronal del Amo Jesús de Guanacas, a juzgar por el discurso evidenciado en su libro sobre la misión evangelizadora de Tierradentro, en la cual se muestra partidario de esta medida ante la necesidad de incorporar a los indígenas a la vida civilizada:

Tierradentro, región de los paeces no es ya una región de bárbaros; ocurren de vez en cuando brotes de barbarie porque al atavismo es ley inexorable, el odio de la raza existe reconcentrado en algunos sectores. Es manifiesto que de manera lenta, pero decisiva, el bloque humano entró ya por los caminos de la civilización cristiana. Durante muchos años no se vio la civilización cristiana, estuvo como paralizada; durante esos mismos años, tiempos de la Colonia española y de la república, no existieron la riqueza ni el progreso material. Actualmente, ese progreso y esa riqueza solo existen de manera embrionaria (...) El gobierno nacional dio la Ley de Resguardos Indígenas. El motivo fue laudable; defender los pobres indios de la insaciable codicia de la raza blanca.

Mas, se dejó a los indios a su propia iniciativa, y el resultado fue poner al margen de la civilización grandes masas humanas e inmensos lotes de tierra nacional (González D. , 1976, pág. 123).

La ley de resguardos manda dar una legua en contorno a los pueblos de indios para sus sementeras y cría de animales (...) A la postre la ley protectora se convirtió en un verdadero estorbo para el bien de los indios. Los indios, con títulos o sin títulos, se han creído los dueños absolutos, exclusivos de las tierras, de todo Tierradentro; nunca han querido tener en cuenta el texto legal: una legua alrededor del pueblo; ellos se dicen dueños de todas las que alcanzan a ver y aún de las de más allá. (...) durante siglos no concedieron al blanco un solo palmo de tierra, ni siquiera para disfrutar de algunas cosechas. Tuvieron siempre para con el blanco un no disimulado rencor; de generación en generación se ha transmitido el recuerdo de los daños que recibió su raza. (...)

Todo esto lo sabían los gobiernos, lo dejaban suceder (...) Por ese mismo hecho dejaron a la raza Páez entregada a su natural indolencia, a su pereza racial; dejaron que vegetara en la carencia de sentimientos de dignidad, en la ausencia de todo anhelo de superación, ya que el indígena por natural inclinación quiere permanecer en su estado primitivo. Así lo dejó el gobierno civil de la colonia; así ha consentido, por mucho tiempo, el gobierno republicano que viva el indio Páez.

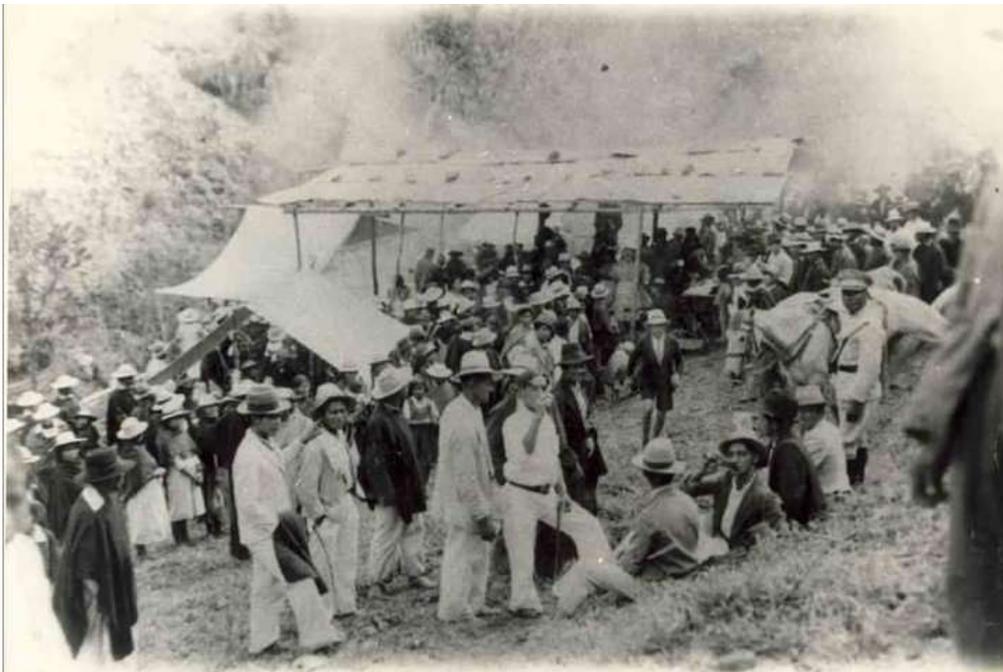
(...) en la práctica, los gobiernos no han consentido **que el elemento blanco, el civilizado, se acerque a poner en movimiento de prosperidad las tierras por donde transitan los indios**. Si el blanco intenta hacer algo en una selva lejana del caserío y de los trabajaderos indígenas, gritan los indios, manda de manera terminante que el blanco suspenda los trabajos. Y el efecto es contra el indígena, contra la Patria misma. **La raza blanca es esencial elemento de civilización. En la América, en donde no está el blanco no hay civilización ni progreso** (González D. , 1976, pág. 123).

(...) Dejadlos los indios de su natural iniciativa son incapaces de todo progreso, de querer el mejoramiento de su condición; decía don Sergio Arboleda que los indios ni a empujones entran por el camino de la civilización. Esa es la dolorosa experiencia de siglos (González D. , 1976, págs. 124-125).

El sacerdote incluso en un aparte de su obra resalta los esfuerzos de la religión católica para civilizar la población indígena en la región, para convertir a sus representantes en ciudadanos plenos:

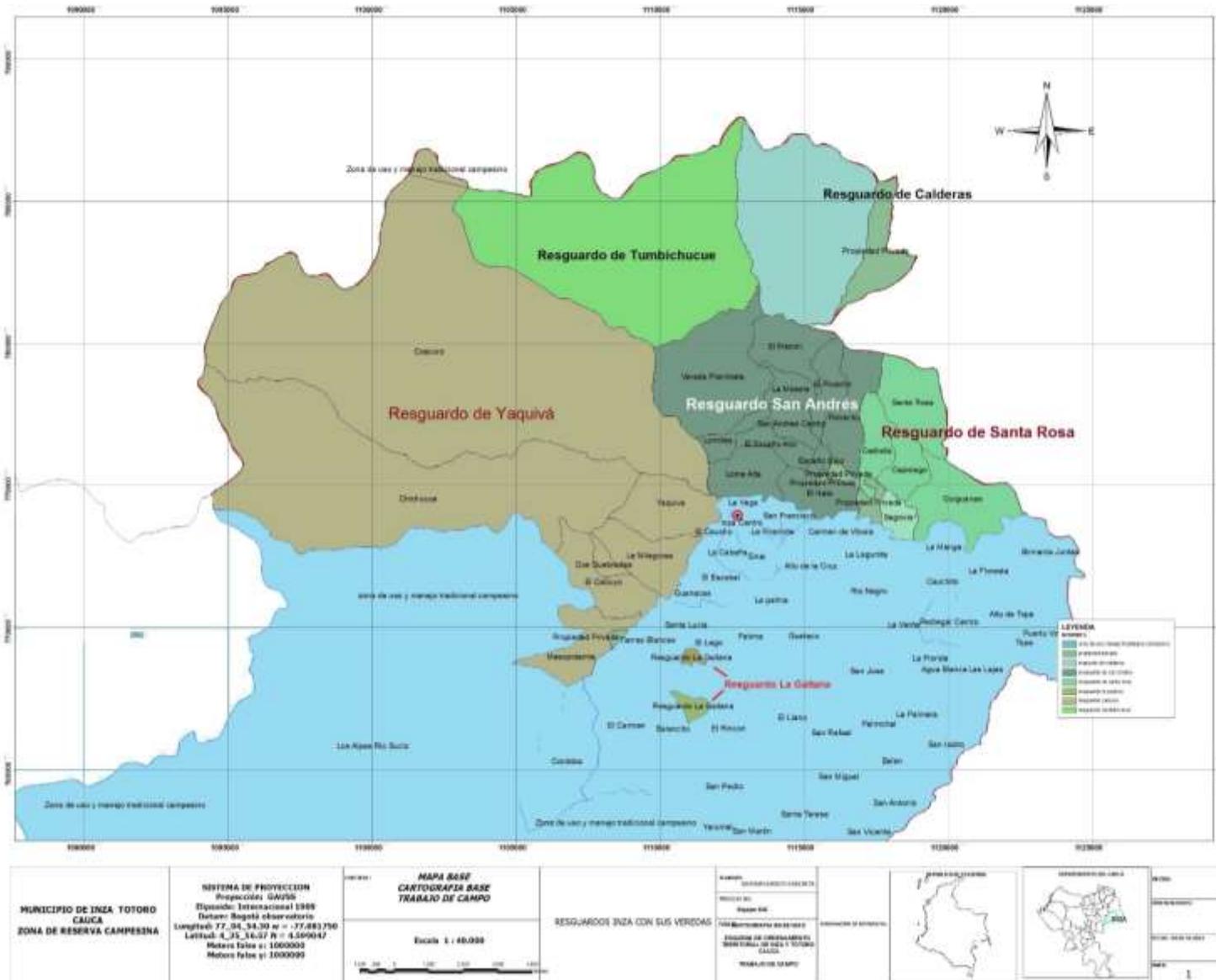
En Tierradentro, no obstante los continuos esfuerzos de la Religión, no se ha logrado todavía hacer de una agrupación indígena una masa de ciudadanos conscientes de sus verdaderos derechos y obligaciones, para consigo mismos, para con los demás ciudadanos, para con Dios, para con la Patria (González D. , 1976, pág. 125).

Foto No. 12. *Fiesta Popular Tradicional en Inzá. Espejo de diversidad cultural.*



Fuente: Archivo Casa de la Cultura Municipal Inzá Cauca.

Mapa No. 8. Resguardos Indígenas Actuales del Municipio de Inzá



Fuente: Robin Sancho, 2015

Entonces esto es perfectamente entendible, y le iba a decir: había condiciones geográfico – económicas muy importantes que se juntaron con la flexibilidad y apertura de la gente que estaba sobre el camino, porque estas zonas son ricas en sustratos edáficos, es decir, de la tierra, para la producción de café (...) Usted sabe que las zonas de guanacas y las zonas de Rionegro y Turminá son excelentes para la producción de café. Tanto es así que de allá es de donde sale el mejor café de Inzá, entonces desde el punto de vista económico, conviene más tener pequeñas parcelas, porque la producción cafetera se hace en pequeñas parcelas, con propiedad asegurada, de seguridad jurídica, que en parcelas que eventualmente, si es que el régimen de resguardo se aplica con rigor, pueden cambiar de familia en familia, cosa que no ocurre. Porque, pues, hay tradición de propiedad o de posesión de las familias por los diversos terrenos que se tienen, y hay herencia y todas esas cosas. (...) Pero la titularidad jurídica establecida por el Estado, creo que les da más seguridad a estos campesinos. Y por esa razón desde un principio, una vez que dieron los títulos se consideraron muy bien, porque se dieron cuenta que eso coincidía mejor con el sistema económico de producción cafetera, que estaba impulsando la federación de cafeteros (Entrevista con Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

No tengo noticias de una región del país en donde se esté intensificando tanto el cultivo del café como en la región de Tierradentro. Se ha convertido en un interés permanente. Todos quieren tener más café. Esto se debe al estado del actual precio (\$10-\$11 la arroba) que los habitantes de la región encuentran muy bueno. Además, la magnífica calidad del café que se produce, que ya ha merecido medalla de oro y la bondad del suelo que proporciona magníficas cosechas. La cosecha de éste fin de año de 1.948 es la que mejor rendimiento ha dado. Mucho café se está perdiendo por falta de brazos que lo cosechen. Quines hay que tienen éstos que ir trabajar de noche para poder dar abasto. El sistema de cultivo es más natural que en Caldas. Aquí el árbol crece con toda libertad, ofreciendo los cafetales el aspecto de un bosquecillo de arbustos. El sombrío se reduce a palos de jigua, cucharo, cedros, guamos.

Algunos palos han cargado tanto que han llegado a reventarse. Por falta de mejores sistemas de laboreo los trabajadores se ven siempre alcanzados. Las máquinas de pelarlo son de mover a mano, la secada se dificulta por la falta de patios, corredores, carros, el almacenamiento es difícil. Las vías de transporte para el café son el camino de las delicias y el camino que va a Brisas sobre la carretera de La Plata. Por el primero van a Cali, por el segundo a Neiva. Por las Delicias el transporte de una carga de café vale de Inzá a Silvia \$8 a \$10. Por las dificultades de transporte y lo caro de ellas el café siempre deprecia un poco. El obrero gana recolectando café -.80 al día y la coca que es indispensable es el salario del indio (CGHDA, MSS1343. Año 1948. Página 15).

Foto No. 13. Finca cafetera de la zona Pedregal (Inzá).



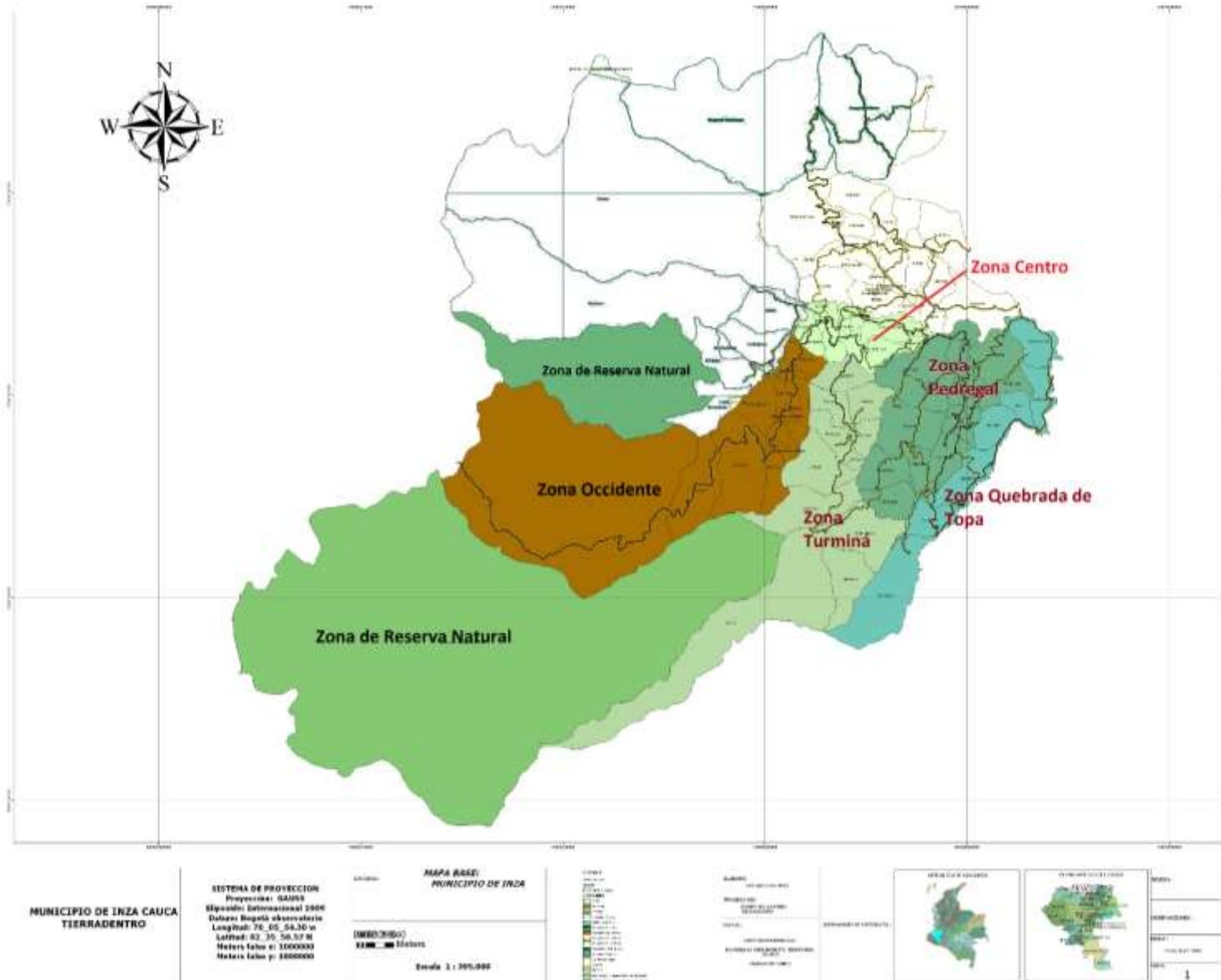
Fuente: Gerardo Peña, 2010.

Sobre la influencia de la Iglesia Católica en el proyecto de la parcelación de los antiguos resguardos guanacos, Elías Sevilla comenta:

Es clarísimo que González, David González, llevó a Tierradentro la ideología conservadora de Laureano Gómez, de que la única manera de mejorar las condiciones de la gente de Tierradentro era el mestizaje: cazar india con blanco, no era indio con blanca, sino india con blanco, o sea, había sexismo. Esa era la mentalidad, eso no lo digo yo, en el libro está. Y esa era la ideología conservadora de Laureano Gómez.

Y la otra cuestión era parcelar. Y parcelaron, por influencia directa de los misioneros, parcelaron Calderas. Obviamente que encontró intereses locales, ya los mencioné de los Piñacué, que les pareció bien parcelar, pero el resto de indígenas no quería parcelación y Tumbichucue menos, por eso es que Tumbichucue creó su resguardo y por eso los otros indígenas inconformes volvieron a crear el resguardo de calderas ejerciendo sus derechos, entonces ahí no hay problema, yo no lo veo. Pero que la Iglesia Católica influyó, desde luego que los misioneros tenían la mentalidad colonizadora antioqueña de potrerizar. Por eso el intento de potrerizar Irlanda, que es el mejor ejemplo. Tumbichucue y hacer potrereros. Y por eso a Monseñor Vallejo, todo el mundo en Inzá lo recuerda como “el gran ganadero”. Eso está claro, mentalidad paisa, porque Vallejo era de Caldas, y David González era de aquí de La Cumbre [Valle del Cauca], pero también tenía esa mentalidad de que la única manera de civilizar a Tierradentro era convirtiéndolo en potrereros. Que eso coincidía con los intereses mestizos de Inzá, de que la única forma era tumbar monte y hacer potrereros. Pero usted sabe que la potrerización ya pasó como ideal porque tiene enormes consecuencias ecológicas (Entrevista con Elías Sevilla, Cali, febrero de 2014).

Mapa No. 9. Zonas campesinas del Municipio de Inzá.



Fuente: ACIT, 2007.

2.1.4 Manifestaciones de La Violencia en el Territorio

Inzá por su posición estratégica fue posiblemente durante dos siglos un municipio receptor de población desplazada de otras regiones del país, debido a procesos violentos de expansión de latifundios y de guerras civiles, especialmente durante la segunda mitad del Siglo XIX y la primera del Siglo XX. Las migraciones que llegaron al municipio en esta época fueron como vimos pieza clave en el poblamiento y la transformación demográfica del territorio.

Por otro lado, en el municipio, en algunas zonas, se reprodujo la dinámica de exclusión y confrontación política, que ocasionó muertes, desplazamiento forzado de familias enteras, atentados, persecución política, entre otras. Como lo relata la obra de David Gonzáles, la época denominada como La Violencia, que se sitúa en Colombia entre 1947 y 1958, este período de sectarismo político y de violencia rural generalizada impactaría notablemente los municipios de Tierradentro. El municipio de Páez a partir de 1950 fue escenario de una intensa violencia política, representada en una campaña sistemática de persecución oficial contra opositores políticos, además de un sinnúmero de masacres, desplazamientos forzados, desapariciones y toda serie de hechos violentos entre facciones de los partidos tradicionales.

Uno de los testimonios más desgarradores de la violencia en Tierradentro, es sin duda el que recoge el antropólogo Gregorio Hernández de Alba, en un documento inédito que lleva por título “Antecedentes del Levantamiento indígena en Tierradentro”, y que recopila algunas voces que se levantaron en contra de la violencia política, clamando al gobierno departamental y nacional su intervención para parar el baño de sangre. Aquí algunos apartes de los testimonios:

Dos causas motivaron el levantamiento de los indios de Tierradentro. Una de ellas, la más significativa, la tremenda persecución oficial. Los indios eran cazados como fieras. Asesinados en los campos, en los poblados, sobre las labranzas, con los más ruines pretextos. En la mayoría de los casos por tratar de impedir la violación de sus mujeres, el atropello de sus hijas. Cogidos por la Policía, eran encerrados en los calabozos durante más de 72 horas sin comer, padeciendo el agudo y horrible tormento de la sed hasta que, poniendo la mano sobre la Biblia, juraban abandonar al partido liberal para ingresar al conservatismo. Garrotes, culatazos, heridas de bayoneta era el tratamiento obligado.

De otra parte, en un discurso público pronunciado en la plaza de Inzá por el Gobernador del Departamento, Guillermo de Angulo, mostró extrañeza porque en Tierradentro no se hubiera producido la respectiva contribución de muertos liberales, como en otros lugares del país. ¿Cómo entonces, podría derrumbarse un baluarte liberal, si no se recurría a todos los extremos?

“Belalcázar, 8 de noviembre de 1949. Mingobierno. Bogotá. Habitantes este municipio, corregimientos, huyen despavoridos hacia montañas y poblaciones lejanas. Conferencistas foráneos enardecieron pasiones. Consecuencia viviendas dinamitadas, abaleadas horas nocturnas. Éxodo habitantes Belalcázar será total si gobierno, para honra propia, no pone remedio pídole encarecidamente señor Ministro Andrade. Afectísimo (fdo) David González (CGHDA, MSS1050. Año 1950. Páginas 1 – 3)

Este levantamiento y posterior represión oficial precipitaron los hechos de la masacre de Cohetando, un caserío ubicado sobre las orillas del río Páez, en cuyo puente fueron ejecutadas, por orden y acción de la propia policía, un sinnúmero de indígenas y campesinos, cuyos cuerpos fueron arrojados al Río Páez. Estos hechos también dieron origen al título del libro de poesía “los ríos han crecido” de la poetisa Matilde Espinosa, oriunda del municipio de Páez.

Por la misma época Argemira Parra, escribía una misiva al sacerdote que oficiaba como Inspector Territorial de Escuelas Nacionales, domiciliado en Belalcázar (Páez), denunciando que no pudo tomar posesión de su cargo como docente rural en la comunidad de Guanacas, comunidad distante tres kilómetros del casco urbano de Inzá, debido a la situación de violencia política que se estaba viviendo en ese momento en la región. He aquí algunos apartes de la comunicación, fechada en Popayán, el 8 de febrero de 1950.

Reverendo Padre (...) principiaré enviándole mi respetuoso saludo y mis mejores votos por su cumplido bienestar. (...) En seguida entro en materia, para relatarle – aunque sea sucintamente – el cúmulo de sinsabores y peligros en que hemos estado sometidas mi mamá y yo en la población de Inzá, de donde hemos tenido que salir en busca de un poco de tranquilidad. Supongo que debe estar enterado que nuestra casita en Inzá, en días pasados fue dinamitada y que por un milagro de la Providencia Divina pudimos poner a salvo nuestras vidas. Debe saber su reverencia, que por vía de seguridad, me atreví a pedir refugio por unos días – mientras preparábamos viaje para Silvia – donde las Reverendas Hermanas de Inzá, y tuve que luchar mucho para que este refugio me fuera concedido, pues el Reverendo Padre Gabriel Moulet, en sus principios trató de oponerse y acudió al dictamen del Sr Alcalde funcionario éste que después de hacerme algunas recriminaciones en todos sus detalles injustas, terminó diciéndome que lo mejor era que me saliera de Inzá porque me podía pasar algo muy grave. ¿En qué tierra vivimos Rdo Padre? ¿Qué es lo que está ocurriendo en Colombia? En todo caso, como una mujer cristiana que soy, pienso que la justicia volverá a renacer en este país y habrá tranquilidad para todos sus asociados.

Por lo que en síntesis dejo relatado ya puede su Reverencia imaginarse nuestra situación: mi hermana huyendo de las heridas salvajes de Atila que en pleno siglo veinte han hecho irrupción en Colombia; mis hermanitas en esta ciudad ganándose un humilde salario y mi mamá y yo sin saber el lugar que debemos ocupar en esta emergencia. Reverendo Padre: esto no es justo; esta situación fue la que sembró el pánico en el imperio romano, durante el mandato de

Octavio Augusto, 44 a 14 años antes de Jesucristo; pero en el tiempo de la civilización que vivimos, tales procedimientos son atentados en contra de los más nobles principios de decencia y pulcritud sociales (...) El nombramiento para continuar regentando la escuela de Guanacas, lo recibí y lo acepto, como es natural; pero hasta el momento no sé ni la fecha ni el día en que pueda iniciar labores... (CGHDA, MSS2276. Año 1950. Páginas 1 – 2).

Confirmando la denuncia de la docente, el testimonio de un adulto mayor de la localidad de La Milagrosa, centro poblado que hace parte del actual Resguardo Indígena de Yaquivá, nos cuenta el panorama caótico y violento que se vivía en los años cincuenta en el municipio, debido al sectarismo político que derivaba en acciones violentas en contra de la vida y los bienes de los vistos como adversarios.

Entonces en ese tiempo, como el pueblo era todavía, pues, no estaba reglamentado, las puertas no eran de estas (señalando una puerta de metal), sino de estas de madera, y bueno, y eso pusieron una sola convulsión y los pobres liberales tuvieron que volarse... y... y, y durante la semana se oían tres, cuatro tacos se oían, se oían de... de acá, se oían para Inzá, las explosiones. Y uno bajaba el día sábado: las puertas abiertas, hecho astillas, la chapa de la casa de los liberales.

(...) Claro, con pólvora, con dinamita, claro. Porque eso se oían los estruendos, donde le ponían los tacos... para poder abrir las puertas... pues eso era venganza, porque no creo que tal vez no buscaban algo qué robar, sino venganza, porque era en las casas de los liberales (Entrevista a Eduardo Ramírez, La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

Algunos representantes de la Iglesia Católica, según su testimonio, tomaron partido en la confrontación o cuando menos hicieron caso omiso a su deber de promover la paz y la convivencia, y por el contrario, contribuyeron a exacerbar los ánimos con actos de intolerancia política y religiosa, con señalamientos desde el púlpito, o con actos discriminatorios en contra de sectores políticos que veían como enemigos de la moral, la tradición y la fe católica.

Y él [El Sacerdote Gabriel Moulet] se paraba en el púlpito... y decía, “esos malditos liberales comunistas, esos liberales no merecen confesarlos, porque esos desde en vida están perdidos”. Y uno guarda en la mente, y uno al no tener conocimiento, pues, cree ¿no? y bueno, pues que casi la misa no era sino maldiciones...– “y si es un conservador que cae enfermo, ahí si vamos en donde sea y como esté el tiempo. Allá vamos, porque nosotros somos los guías de las almas para el cielo (...) pero de los conservadores”, risas, de los liberales no. (...)¡Hubo tanta persecución! (...) Oiga, liberales de por aquí tuvieron que tirarsen al monte...al monte, por allá en una cueva, y todavía los buscaban durante la noche (Entrevista con Eduardo Ramírez. La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

Otros testimonios de la crudeza de la violencia que azotó la región:

LA MATANZA. Esa misma noche llegó a Belalcázar el refuerzo solicitado a La Plata por el alcalde, integrado por 15 unidades de la policía militar. En las primeras horas de la noche del 28 de Enero, principió la matanza. Horroriza relatar los actos de repugnante sevicia cometidos en la forma más infame y cobarde de que haya memoria. Los indios, en grupos de 15 a 20 fueron obligados a subir a una volqueta de la carretera y conducidos al puente llamado “Cohetando”, sobre el río Páez, distante a unos 9 kilómetros de Belalcázar en este sitio el río es más caudaloso y corre a 30 o 40 metros de profundidad desde las barandas del puente. Estacionados en ese lugar, la policía militar obligó a los prisioneros a situarse en el puente, complaciéndose en fusilarlos por la espalda para que cayeran al río. A otros los arrojaban vivos al abismo, a empellones y patadas, para luego tirotearlos desde las barandas. Cuando había informes de que los prisioneros eran parientes entre sí, hermanos, primos, tíos, sobrinos, ordenaban a uno de ellos arrojar al río a los otros. Si se negaban a hacerlo eran fusilados contra las rocas y lanzados al agua. Algunos, muy pocos, en la angustia por huir de la matanza se botaron por las orillas. Al quedar colgados de los matojos, un diluvio de balas los hacía caer sobre las ondas, en charcos profundos. Se refiere de uno de ellos que, implorando compasión cayó sobre las piedras, rompiéndose ambas piernas. Allí quedó preso entre las

zarzas y las espinas. Un tiro dado a quemarropa le atravesó ambas mejillas. Otro le perforó las sienes y como en la angustia de la muerte tratara de salir a flote, docenas de disparos terminaron de matarlo. Otros muchos fueron degollados, destrozados a golpes de bayoneta. Estas escenas de horripilante crueldad se repitieron por tres ocasiones (CGHDA, MSS1050. Año 1950. Página 3)

La poetisa Matilde Espinosa relataría líricamente la violencia política en Tierradentro, en su libro “los ríos han crecido”, publicado en 1952, en el poema del mismo nombre. Se entiende que el título que llevan el libro y el poema están inspirados, según la misma autora, en la masacre de Cohetando, en la que fue la sangre de los mártires caídos en el cauce del río Páez, la que incrementó su torrente en esa ingrata fecha:

*“Tus puentes se agobiaron
por el fruto siniestro.
en tu cántico de orquestación agreste
se apagaron los gritos
y vieron ascender el alma limpia
de un gran pueblo inocente.*

*Volverán de los ríos, crecidos por la sangre
y los hondos suspiros en madurez violenta
de secreta victoria para que sea más cierta
la pureza del agua”. (Espinosa, Matilde, 1952)*

2.1.5 Movimientos Guerrilleros

La década que antecedió a la de 1950 en Colombia, estuvo marcada por una intensa agitación política y por fuertes procesos de movilización social, cuyos factores más importantes eran el acceso y control a la propiedad de la tierra y los territorios, y el control del poder del Estado, entre otros. En ese momento el país estaba transitando

de una confrontación centrada en los partidos a una confrontación armada por la transformación de la sociedad y el Estado (Medina, 2008).

De la violencia política tradicional a la violencia político-ideológica revolucionaria (...) Con la aparición de la guerrilla liberal la violencia adquirió el carácter de una guerra civil en la que la población campesina en armas, dirigida regionalmente por el Partido Liberal, se enfrentaba al terrorismo de Estado agenciado por el gobierno de Laureano Gómez y Roberto Urdaneta Arbeláez (Medina, 2008, pág. 88).

Este fenómeno estructural colombiano se expresó localmente en el territorio de Tierradentro con la presencia de reductos guerrilleros liberales como el liderado por Ciro Trujillo Castaño, asentado hacia 1950 en el corregimiento de Río Chiquito en el municipio de Páez. Un habitante de Inzá, recuerda algunas acciones de este grupo guerrillero en contra de la institucionalidad civil y militar, que tuvieron hondas repercusiones en el desarrollo de las dinámicas de violencia en la región, y que a la postre generaron una fuerte represión oficial y la militarización de los territorios:

Eso... estaba en convulsión completamente por La Violencia. Entonces resulta que, que cuando... Ciro Castaño, ya cogió a su grupo de... de soldados para... para batallar, el cogió el lugar... Río Chiquito. Cogió ahí, pues, como quien dice una guarida. (...) "Tirofijo" estaba todavía en Marquetalia. Entonces Ciro Castaño, estaba él a cargo de su grupo. Entonces, resulta que en esa, en esa ocasión, eso sí me recuerdo que fue en el año cincuenta probablemente, si no estoy mal. Entonces Ciro Castaño incitó a los indígenas, los invitó con una patraña, de que... de que se llegaba la hora que se iba a ganar otra vez... porque el... porque el... digamos que el Partido Conservador, por el motivo de la... de La Violencia, él quería, pues, rebajarle, o no sé qué más al liberalismo. Entonces, como Ciro Castaño era liberal y a muchos... a mucha gente de por allá era liberal, gente indígena, entonces, hizo una conferencia, que tenían que salir a Belalcázar, "porque vamos a triunfar y vamos a ganar nuevamente las riendas del liberalismo". Entonces la gente se dejó comprar, se dejó envolver. Y dizque salieron, pues, con unas escopeticas pu´ allí, que no tenían mérito, pero era, que dizque era patraña de... de este, de Ciro Castaño.

Y dicen, pues, que eso se trajo la, la mayor parte de gente de por allá de esas rinconadas, y... y han bajado a Belalcázar, y han bajado, pues, también haciendo estragos, pues. Haciendo estragos contra la gente de allá, porque la, como que la mayor parte de la gente allá era... era conservadora. Entonces a causa de política, o del político, la gente se fue contra los que permanecían en Belalcázar. Dicen que a unos mataron, otros se fugaron, los del pueblo, entraron los indígenas, porque esa era la orden de Ciro Castaño: que entraran a los almacenes, a robar, al estanco, a... abarcaran el aguardiente, lo que hubiera.

Entonces, Ciro Castaño, yo no sé qué medio se inventó, bajó, llegó a Belalcázar, cómo le digo... recogiendo plata, tal vez, de los almacenes, me parece que Caja Agraria también había allá, y él estaba era atrapando la plata. Cuando los indígenas, creyendo de que era bien con... una cosa política, se han puesto, pues, a... parte a asaltar por ahí la alcaldía, lo que podían, y como al indígena le gusta el traguito, pues, eso dizque sacaron aguardiente y lo que pudieron, y que porque ya tenían el triunfo, pero cosas, pues, de Ciro.

Cuando, desafortunadamente... yo me di cuenta cuando ya vino el ejército por esta parte de Las Delicias. Ya vino el ejército, no sé cuántos, mijo, y ya... eso dicen que bajaron, pues, a Belalcázar, y rodearon Belalcázar, y esos pobres indiecitos, pues, borrachos, dicen que cogían y ¡pau!... y al suelo, y al que lo veían ¡pau!... por aquí, dicen que la mayor parte de indígenas mataron. Y Ciro Castaño ya se había volado... con lo que él había atrapado. Entonces fue un engaño de Ciro Castaño. Sufrió fue el... sufrieron fue los indígenas. Porque se dejaron convencer.

Eso... eso ahí contaban horriblemente, en ese tiempo, como que era un Vallejo... Enrique Vallejo era el Monseñor de ahí de Belalcázar. Bueno, y entonces eso, me contaba una señora de allá de Belalcázar que era muy triste, que eso cogían ya todos estos muertos y después de que ya hicieron tanta balacera y tanta mortandad, que cogían y los echaban a las volquetas y ¡run!, al río... los cadáveres. En lugar de enterrarlos... al río iban a dar.

Al río Páez, sí, eso allá dizque los tiraban ¡huy!, y... bueno, eso dizque era una cosa... dizque fue una, una mortandad muy tremenda, pero el... la que sufrió fue la parte indígena, porque Ciro Castaño hizo lo que tenía que hacer y salió y se voló y otra vez se fue a... se fue otra vez a... allá a Río Chiquito, porque... no sé cuántas horas habrá de Belalcázar a Río Chiquito, pero me parece que es lejos. Eh... bueno, y hasta allí ya llegó la historia y... y la matanza de la gente indígena. Y yo... no... pues aprecio más que hayan habido incursiones, sino esa, en La Violencia. Eso es lo que yo sé, porque eso sí, claro, yo estaba muy... pues en pleno conocimiento en el año cincuenta. Entonces resulta que pagó... pagaron justos por pecadores (Entrevista con Eduardo Ramírez, La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

Posteriormente, durante el gobierno de Guillermo León Valencia, se toma la decisión de realizar una operación militar de gran envergadura contra los territorios controlados por las guerrillas liberales, entre ellas Marquetalia en el Tolima, en donde tenía asiento el reducto de Alias Tirofijo. Debido a estas operaciones, un nutrido grupo de guerrilleros abandonó marquetalia, tomó el camino del Cañón de las hermosas hacia el sur, bordeando el monumental Nevado del Huila, para refugiarse en Tierradentro. Alfredo Molano relata en una crónica publicada recientemente en el diario nacional El Espectador, la manera como Tierradentro alberga entre las décadas de 1950 y 1960, algunos reductos guerrilleros, que estaban relacionados con las guerrillas campesinas originarias del Tolima,

Por aquellos días las columnas de marcha que habían huido organizadamente de Villarrica con cerca de 10.000 personas se fundaron en las regiones de El Pato, Guayabero y el Ariari, y crearon, según el general Valencia Tovar, las repúblicas independientes. Charro Negro, Manuel Marulanda y Ciro Trujillo dominaron, con unos pocos hombres armados, los caminos entre **Riochiquito y Gaitania y dirigieron la colonización campesina armada de estas últimas zonas desde los campamentos guerrilleros de La Símbula (SIC) en Cauca** y El Támara en Tolima. Según Jaime Guaracas —uno de los comandantes—, los guerrilleros tumbaron selva, sembraron maíz y fundaron el pueblo de Riochiquito.

Las guerrillas de autodefensa se transformaron en un movimiento agrarista. Charro Negro fue nombrado presidente de la Unión Sindical de Agricultores de Tolima y Huila, y Ciro Trujillo ocupó idéntico cargo en la Unión de Agricultores de Riochiquito y Tierradentro (Molano, 2014).

2.1.6 La Amenaza Protestante

“El protestantismo, corriente reformada del cristianismo, cruzó los mares y llegó al continente Latinoamericano. En Colombia, el “viajero invisible” encontró serios obstáculos para su establecimiento, pues en muchos casos la cruz y las efigies de santos fueron sacadas de los templos para espantar y reprender el demonio que se encarnaba en los hombres extranjeros y sus doctrinas herejes” (Ibarra, 2011, pág. 1)

Ibarra (2011), nos muestra cómo en la mayoría de los países de Latinoamérica, durante el Siglo XIX, entre el período que va entre el triunfo de las luchas independentistas y finales de siglo, el poder civil empezó paulatinamente a consolidarse, desplazando y relegando progresivamente a la Iglesia Católica y adoptando formalmente la separación entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, Colombia constituye una excepción a la regla, a pesar de que fue uno de los primeros estados en declarar la separación entre la Iglesia y el Estado en 1853. Aquí, se reconstruyen y fortalecen las relaciones entre la institución política y la eclesiástica, gracias a la adopción de la Constitución de 1886⁹, y a la Firma del Concordato en 1887 (Ibarra, 2011).

Hay un factor que incidirá tempranamente en las tensiones y conflictos religiosos, entre católicos y protestantes, y tiene que ver con el hecho de que los españoles

⁹ El preámbulo de la Constitución Política de 1886 reza: “En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación, y que como tal, los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, el pueblo colombiano, en plebiscito nacional...”(C.P. 1886. Preámbulo).

señalaron a quienes confrontaron militarmente a la Corona Española en las luchas independentistas, como “masones, socialistas, comunistas y protestantes”. Según el argumento oficial de la Corona, negar al Rey era equivalente a negar a Dios, y traicionar a Dios, a la Iglesia y al País (Thompson, 2005).

Este imaginario implantado en la colonia, perduraría en la era republicana, y el sello fue trasladado especialmente a líderes liberales radicales, a quienes se etiquetaba por parte de sectores católicos conservadores como masones, protestantes o ateos. Estos imaginarios fueron además reforzados por la actitud tolerante de políticos y militares liberales muy influyentes, entre ellos tres militares – políticos caucanos que fueron figuras prominentes de la política nacional entre las décadas de 1850 y 1880: José Hilario López, José María Obando, y Tomás Cipriano de Mosquera.

En Colombia el liberal José Hilario López (1848-1853) impuso varias medidas anticatólicas que culminaron en la enmienda constitucional de 1853 y la separación de la Iglesia y el Estado. Su sucesor en la presidencia del país, José María Obando, incluyó la libertad religiosa en la Constitución y siguió una política anticatólica que fue prolongada por el general Tomás Cipriano de Mosquera hasta su derrocamiento en 1867 (Thompson, 2005, pág. 34).

De la misma manera, el General Tomás Cipriano de Mosquera, en 1861 se mostró a favor del ingreso de misioneros protestantes al país, y siendo presidente, se ofreció a entregar a los misioneros protestantes un número importante de propiedades que habían pertenecido a la Iglesia Católica, hecho sin precedentes desde los tiempos coloniales (Thompson, 2005).¹⁰

¹⁰ “El señor Presidente (Mosquera) me ha pedido manifestar a usted sus deseos de que vengan al país más misioneros protestantes; y que deben establecerse iglesias y escuelas protestantes en el país. Por otra parte, habiendo llegado a manos del gobierno varias propiedades antes pertenecientes a la iglesia católica, el Señor Presidente desea que algunos de tales edificios sean utilizados para los fines antes dichos. El propósito del gobierno no es propiamente enajenar tales propiedades, sino facilitarlas para el establecimiento de iglesias protestante” (Thompson, 2005, pág. 83).

Se entiende entonces, que una vez derrocado Mosquera y cristalizado el proyecto de la Regeneración, liderada por sectores proclives al catolicismo y al conservadurismo político, se buscara consagrar constitucionalmente la preponderancia de la religión católica y detener el proceso de secularización en marcha y consolidar la alianza entre el clero y las instituciones políticas.

Ya entrado el Siglo XX, la llegada y desarrollo del protestantismo, obedeció a condiciones internas y externas: las externas tienen que ver con la crisis e inestabilidad mundial de las primeras tres décadas del Siglo XX, lo que originó fuertes oleadas de inmigrantes extranjeros en el territorio nacional, muchos de los cuales eran adeptos a las denominaciones religiosas protestantes. Entre las condiciones internas que favorecieron el desarrollo del protestantismo, se encuentran “las problemáticas sociales heredadas desde finales del siglo XIX y las relaciones entre la Institución Eclesiástica y el Estado” (Ibarra, 2011, pág. 2). Desde 1920 con el gran crecimiento de la Iglesia Protestante hasta las reformas liberales de los años 30, se comenzó a desplazar la fuerza del catolicismo y a dar más libertad a los protestantes para profesar sus creencias.

La entrada de representantes del protestantismo fue considerada una amenaza para el clero católico de Tierradentro, el cual emprendió desde los púlpitos una intensa campaña en contra de esta denominación religiosa, y de los representantes de la avanzada, que se adelantó desde los púlpitos, y se trasladó a muchas comunidades rurales. El diario de campo del etnógrafo Gregorio Hernández de Alba, recoge un sermón pronunciado por el cura párroco del municipio de Inzá en la iglesia de la cabecera municipal, el domingo 14 de noviembre de 1948, del que se puede extraer un dato importante: El sacerdote se hace un recuento del origen de la Biblia, invita a la feligresía a leerla, pero advierte sobre los peligros que puede acarrear una interpretación literal de sus pasajes. Esto en una clara referencia a las denominaciones evangélicas, a las que alude a continuación:

“atacó a los protestantes y a las gentes que se dejan convencer de ellos. Trajo como ejemplo el caso de Guambía, dijo que había como 40-60 protestantes detenidos. Satirizó las creencias de los protestantes. Ilustró su plática con ejemplos, y entre ellos puso algunos relacionados con el conocimiento de la arqueología” (CGHDA, MSS1343. Año 1948. Página 85).

Don Eduardo Ramírez, cuenta que fue testigo del temor y el recelo que sentía el clero de Tierradentro frente a la incursión de los protestantes a la región:

Entonces estaba el sacerdote parado allí (...) entonces yo lo saludé, y bueno... él me dijo, “vea, Ramírez, –él siempre me llamaba por el apellido– te voy a recomendar esto: vez, yo sé que esos protestantes, esos herejes andan regando folletos, engañando a la gente por ese lado de...–esto ya no era Milagrosa, sino que en ese tiempo llamaba La Troja– por el lado de La Troja y del Cabuyo andan engañando a la gente con papeles”, dijo, – “vea, le voy a recomendar, recójame todos esos papeles, me los trae aquí, para yo quemarlos”. Le dije –“claro, padre, desde que yo pueda... recibirlos, los que pueda le traigo” (...) y me dijo –“vea Ramírez, reciba folletos, amontónelos, y si te dan un libro, vea, cuidado con abrir una página (...) porque si abris una página y leés, ¡te condenás!” me dijo (...) Ay, me dio fue miedo, yo dije como serán esos libros de malísimos, porque si un sacerdote me encomienda esto, pensé, pues, yo dije eso tiene que ser supremamente malísimo, o que será. Y bueno, yo recibía y los apiñuscaba, pero yo no los leí, así como él me aconsejó (Entrevista con Eduardo Ramírez, La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

Pero la batalla contra el adoctrinamiento protestante, no se limitó al terreno ideológico y no solo tuvo como escenario los púlpitos, ni tuvo como protagonistas a los representantes del clero, a juzgar por documentos de la época, en donde se recogen testimonios de violencia asociada a intolerancia religiosa, no solo exclusivamente en el municipio de Inzá, veamos:

El 9 de octubre, en casa de Celio Funsqué, una hora distancia del pueblo de Inzá, llegaron el alcalde de Inzá, con un policía y un particular, y maltrataron a

los asistentes del culto evangélico. Interrumpieron el culto con palabras groseras, y dañando muebles con machete, quemando literatura religiosa en la misma pieza, y golpeando a los evangélicos, amenazaron de quemar la casa y matarlos. Con un golpe de su revolver el alcalde hirió la cabeza del director del culto, Feliciano Tenewel. Entonces amaron (SIC) las manos de Celio Finscué y Feliciano Tenewel, a amarrando libros y útiles de escuela a la espalda de ellos, los obligaron a caminar hasta el pueblo, donde los metieron en la cárcel, decomisando los libros y útiles, los cuales todavía no han sido devueltos. En el viaje para Inzá, el alcalde y agente de policía les dieron fuetazos, obligándoles de correr como animales delante de sus caballos. Muchos del pueblo son testigos de esta brutalidad. El día siguiente, fueron puestos en libertad, por la intercesión de unos señores principales del pueblo. Estos abusos fueron denunciados en Silvia y Popayán, pero las autoridades no han hecho justicia y los responsables todavía están libres, sin castigo ninguno. (CGHDA, MSS3027. Año 1950. Página 1).

También se han documentado algunos hechos ocurridos hacia el año 1950, en contra de las comunidades evangélicas recién instaladas en Tierradentro, tales como quema de capillas, abusos policiales y de las autoridades civiles en contra de miembros de iglesias de denominación evangélica, destierros e incluso se relata el asesinato de un indígena a manos de la policía, por profesar el credo evangélico.

Llegó la noticia en Mosoco que temprano el lunes Febrero 6 de 1950, iba a llegar la policía. El indígena páez, Ventura Chaves, y su tío estaban arreglando los caballos para irse al mercado en Silvia. Resolvieron de esperar a la policía para que no hicieren daños a su casa, aunque habían oído que habían prometido de no hacer ningún daño a Mosoco, sino iban a pasar a Moras. (...) A las 8 o 9 de la mañana llegó la comisión de la policía en número de catorce. Dicen que primeramente preguntaron dónde estaba la casa de los "Protestantes". Entonces todos se dirigieron a dicha casa, donde encontraron a Ventura Chávez y su tío calzando un caballo (CGHDA, MSS3026. Año 1950. Página 1).

Llegando allí entraron la casa, dañaron algunos muebles, y llamaron a Ventura "Comunista". El joven Ventura contestó que no era comunista, sino cristiano evangélico, obedeciendo las enseñanzas de Cristo y los apóstoles (CGHDA, MSS3026. Año 1950. Página 1).

Entonces ordenaron a Ventura y a su tío de irse con ellos a la plaza, donde se juntaron con más de 20 otros hombres de Mosoco. Todos se pararon delante de los policías, el sargento y el Inspector de Mosoco, quien había venido con ellos. El Sargento preguntó quienes habían entrado a la oficina de inspección para hacer daños. Todos negaron que habían participado en tal cosa. Entonces separaron el grupo, poniendo 10 hombres en fila a un lado. El sargento entonces dijo: – "Ahora vamos a matar dos, para dejar recuerdo del gobierno."

(...) Llegando a la esquina de la plaza, Ventura (sin duda sospechando que iba a matarlo) se plantó, no queriendo seguir más. Pero el sargento y policía golpeándole con el rifle le obligaron a seguir adelante. Llevándolo unas 7 cuadras de la plaza en dirección para San José le mataron con dos balas de rifle, y robando su plata, regresaron a la plaza, diciendo que "el tipo se voló y tuvimos que darle bala". Está probado que no era así, porque dicen que gritó con la primera bala, habiendo pasado por el pecho, saliendo por la espalda, donde había rotura grande. La otra bala pasó por la cabeza de un lado a otro, sin duda después de haber caído.

(...) Después de matar a Ventura, permitieron a los indígenas de regresar a sus casas, mientras que los policías almorzaron. Dos policías visitaron la tienda de Ventura, pidiendo panela, sal, velas, etc., y su tío les permitió llevar lo que querían, diciendo que estaba a la orden. Después llegó un miembro del Cabildo de Indígenas para avisar al tío de Ventura que él también estaba en la lista para matar, y también una mujer (que probablemente era la hermana de Ventura, siendo evangélica también). Al oír esto, el tío de Ventura se huyó al campo y así favoreció su vida, regresando al día siguiente, después de salir la policía.
(...) Evidentemente mataron a Ventura Chaves por ser cristiano evangélico (CGHDA, MSS3026. Año 1950. Página 1).

Este crimen fue denunciado a los jueces, y parece que ahora están en el proceso de investigar el delito (...) Siendo que los crímenes mencionados en este informe fueron hechos por los policías (en casi todos los casos), quienes son representantes del gobierno, con el deber de proteger a los ciudadanos y sus bienes, se espera justicia al favor de los que así sufrieron. (CGHDA, MSS3027. Año 1950. Página 1).

Don Eduardo Ramírez corrobora los hechos de violencia acaecidos contra la creciente comunidad evangélica, de Inzá, esta vez ejercida por parte de los representantes de la policía, por órdenes del alcalde militar Santos Rincón, que estuvo a cargo de la “pacificación” de la región en la década de 1950:

Acá estaban sufriendo eran los de la Iglesia Evangélica... también porque dizque los acumulaban, que eran guerrilleros, que ellos eran los fleteros de las armas de los guerrilleros. Habían unas mujercitas por aquí, de apellido Cortés, ¡qué mujeres tan terribles! Y entonces esas señoras, eso era semanalmente: la una llamaba Ligia, la otra llamaba Felisa. Esas mujeres eran supremamente noticiosas, pero no en bien, sino en mal. Eso vendían al uno, vendían al otro... también metieron a los pobres evangélicos, se llevaron presos como siete evangélicos, que porque eran liga también de la guerrilla. Y en ese tiempo, no me recuerdo, como que ya había entrado Tirofijo a Inzá, y dicen que en ese entonces el alcalde era un tal Pedro Vargas, pero era... era militar (...) y dicen que subió allá y los atrapó como a siete creyentes y ahí mismo a los que tenían bestias los hicieron montar en las bestias, a uno que llamaba Celio Finscué, dizque lo hicieron montar y cuando ya estaba ¡montado, que le quitaron el cabezal al caballo y ahí mismo fue te carajo... ¡uh! A ese animal pues ni como manejarlo. Y así los bajaron a Inzá, los bajaron para matarlos. Entonces allí en la plaza en la plaza ahora que es la plaza vieja, ahí había una pila de agua de dos chorros.

Entonces dicen que pusieron una banca así al pie de la pila de agua, todos siete los pusieron ahí, y los que le iban a disparar se hicieron abajo, para de una vez

tumbarlos. Entonces había un señor muy formal que se llamaba José María Balcázar (...) era el dueño de un almacén, y cuando él vio lo que iban a hacer (...) dizque salió él con toda la decencia, que salió, dizque les dijo – “vea señores: ustedes, ¿qué van a hacer con esta gente, qué van a hacer con ellos, van a cometer un crimen miserable, injusto?”. (...) Entonces él tenía... lo que es ahora del Cabildo acá en Mesopotamia, esa finca era de él, del finado José María Balcázar, y por ahí vivían los creyentes. Y dizque dijo – “yo voy les voy a decir, nada más que la verdad: esta gente, yo vivo junto a ellos, y ellos me han respetado mis bienes. Yo no tengo que decir de ninguno de ellos que me haya hecho un mal o que me haya robrado algo. Es una gente sana. ¿Por qué les van a dar la muerte, por qué? Esto les puede salir muy caro a ustedes”... y él era liberal y fue capaz de enfrentarse ahí para favorecer a esa gente (Entrevista con Eduardo Ramírez, La Milagrosa, Inzá, diciembre de 2005).

El himno al Amo Jesús de Guanacas, se constituye prácticamente en un manifiesto de fe de la comunidad católica inzaeña, e incluso advierte sobre los peligros que pudieran amenazarla, ejemplo de ello es su décima estrofa, que reza:

Restaña amoroso Señor de Guanacas,
las sórdidas lacras que el vicio grabó;
hedor¹¹ protestante contagia tu pueblo,
y aquí en este suelo la fe deslustró”.

La fiesta religiosa objeto de estudio, nace, entonces, en una coyuntura en la que era vital cohesionar la comunidad católica. En el trabajo etnográfico de Gregorio Hernández de Alba, “Estudios Etnológicos de Inzá” (1948), es posible percibir la preocupación de los representantes de la iglesia católica por la falta de devoción de

¹¹ Aunque en las versiones actuales de la novena al Amo Jesús de Guanacas, la décima estrofa reza “error protestante contagia tu pueblo...”, la versión original del padre Félix Ortiz decía: “hedor protestante contagia tu pueblo...”.

los habitantes, representada en la escasa participación de los fieles en los oficios religiosos, en sus bajas contribuciones y en la falta de comunión:

El sacerdote actual de Inzá es el Padre Monlitle Hozanata, francés, miembro de la misión de Tierradentro. Hace algunos años está en la región. Pero sólo está él y le queda trabajo recargadísimo. Antes había tres sacerdotes en Inzá. (...) Para mí, la asistencia a la iglesia fue de poca gente. Es cierto que el poblado no es muy grande y por consiguiente no pueda tener mucha gente, pero, siento el pueblo católico esperé más asistencia. (...) El padre se queja de la falta de devoción en las gentes del poblado, solicita dar limosna con más frecuencia, recomienda la comunión, y siempre en toda plática está dispuesto a atacar fuertemente a los protestantes (CGHDA, MSS1343. Año 1948. Páginas 17 – 18).

2.2 TERRITORIOS PLURALES, IDENTIDADES MÚLTIPLES Y DIVERGENCIAS EN TORNO AL DESARROLLO

Hemos procurado, a lo largo de este documento, mostrar lo que hemos llamado conflicto de eticidades o de formas de vida, y que ha sido un elemento constante a lo largo de la historia de conformación de los diferentes y diversos territorios que componen el hoy municipio de Inzá, tal como lo comprobamos con eventos como la persecución al sacerdote indígena “Undachí” en el siglo XVII; el litigio entre los indígenas de Guancas y el Cura Doctrinero Alejo Gómez por las campanas de este pueblo de indios, promediando el Siglo XVIII; o la Quintinada, ocurrida a inicios del Siglo XX, entre otros.

El conflicto, igualmente, ha estado presente y se manifiesta en todos los momentos constitutivos de la vida social: el económico, el político, el territorial, y el religioso. Por ello, en la zona se presenta un territorio plural en el que se manifiestan

diferentes tensiones entre territorialidades y espiritualidades diversas. Aunque sabemos que los grupos que cada proyecto afirma representar no son completamente homogéneos, y al interior de cada grupo también hay proyectos disidentes, podríamos decir que los grupos que participan de esa batalla simbólica de signos, lenguajes e imaginarios y de la puja por la afirmación territorial, son al menos tres:

- El Blanco – Mestizo
- El campesino
- El indígena

2.2.1 El Grupo Blanco – Mestizo

Llamamos a este grupo de esta manera, asumiendo denominaciones propuestas por autores como (Walsh, 2009), Sevilla, Piñacué y Guachetá (2014), para definir a algunos habitantes que se han diferenciado de los grupos originarios, que se autodenominan y representan como blancos o mestizos, occidentales o miembros de la sociedad mayoritaria. Algunos de ellos se han asentado en centros de enclave como las áreas de población de Inzá, Turminá, Segovia o Pedregal, desarrollando actividades como el comercio, la explotación agrícola y forestal con fines de acumulación. Muchos venían al territorio a desarrollar funciones públicas como la docencia, la administración pública o las obras civiles. Como vimos antes, incluso muchas de estas familias se asentaron en el territorio huyendo de guerras que los expulsaron, en diferentes momentos, de otros territorios.

Este grupo caracterizado en general por un ethos capitalista, católico, moderno, fue clave en el proceso de parcelación de los resguardos de la margen derecha del río Ullucos, en colaboración con representantes de la iglesia católica, por diferentes razones políticas y económicas, como la inclusión de los baldíos y territorios de

resguardo al mercado de tierras, y el desarrollo de la economía cafetera en la región, factor de acumulación incompatible con un modelo colectivo de tenencia y uso de la tierra (comunicación personal con el antropólogo Elías Sevilla Casas. Cali, marzo de 2013).

También fueron representantes de este grupo quienes, en asocio con el Sacerdote vicentino, David González, construyeron la Fiesta Religiosa al Amo Jesús de Guanacas, a mediados del año 1952, en la cabecera municipal de Inzá, en un claro proceso político de construcción de un referente simbólico de la identidad local, en una época convulsionada por procesos de violencia política, de liquidación de resguardos indígenas y de llegada al territorio de grupos protestantes.

El Esquema de Ordenamiento Territorial, en adelante EOT, del municipio de Inzá, resume el imaginario sobre el desarrollo que agencia dicho grupo:

El objetivo del desarrollo municipal es priorizar metas en procura del aprovechamiento potencial sostenible de sus recursos creando escenarios prospectivos de desarrollo con una nueva visión de reestructuración territorial a mediano y largo plazo (EOT, Inzá, 2001)

El eje movilizador de esta propuesta de desarrollo es el crecimiento económico, la modernización y la articulación del municipio al mercado regional. Ejemplo de ello son los múltiples intentos por conectar la región a través de la gestión para la construcción y mejoramiento de la precaria malla vial municipal, como lo demuestra una carta suscrita por los jefes conservadores de El Pedregal, Inzá, dirigida a la gobernación del departamento, en donde a renglón seguido de la petición con carácter de urgencia para la construcción de un puente, le recuerdan a la administración departamental que “Por cuanto a nuestra adhesión al gobierno y a las supremas directivas del Conservatismo, la probamos en las elecciones pasadas aceptando las listas Oficiales y votando por ellas (SIC)”

Foto No. 14. Comunicación de los líderes Conservadores a la Gobernación del Cauca, 1950

Señor Doctor
Don Carlos Ignacio Muñoz
Gobernador del Departamento y
Señores Doctores
Luis A. Velasco Villaquirán,
Gabriel Ramirez Bazante, Secretarios de Gobierno y
Obras Públicas del Departamento, respectivamente.
Pepayán.-

Los suscritos, integrantes de la Comisión que a nombre de el pueblo de El Pedregal se trasladaron a esa ciudad con el fin de solicitar del Gobierno Departamental, su ayuda para la construcción del puente Pedregal Segevia y despues de haber obtenida la promesa formal de dicho gobierno bajo la palabra autorizada de los Señores Secretarios de Gobierno y Obras Públicas, de efectuar dicha obra una vez llegara el presupuesto que se encontraba en la capital de la República para su aprobación; hoy nos permitimos con todo acatamiento, recordar al Gobierno del Departamento el cumplimiento de su palabra empeñada; poniendole de presente que la madera adquirida para la obra del puente está lista y al no efectuarse el armo prontamente la madera se perderá, causando enormes perjuicios a nuestros intereses, ya que esta madera fué comprada y traída de Santa Leticia a nuestro coste.

Per cuanto a nuestra adhesión al Gobierno y a las supremas directivas del Conservatismo, lo probamos en las elecciones pasadas aceptando las listas Oficiales y votando por ellas.

Atentamente,

Angel M. Penna
Angel María Penna,
Presidente del Comité Conservador.

Ricardo Quintero Nieto
Ricardo Quintero Nieto
Inspector de Policía Judicial.

Julio A. Quintero Nieto
Julio A. Quintero Nieto,
Presidente de la Junta de Mejoras.

Fuente: Archivo Gobernación del Cauca. 2014.

2.2.2 El Grupo Campesino.

Por otro lado, un actor social y político protagónico en el municipio es el grupo campesino, cuyos representantes en la actualidad luchan por su reconocimiento como sujeto social al margen de categorías racializadas o economicistas, y por el derecho a la pequeña propiedad privada de sus parcelas. Mayoritariamente los representantes de este grupo practican la agricultura en pequeña escala, y sus predios son minifundios que en la mayoría de los casos no superan las tres hectáreas. Los campesinos históricamente han ocupado,

(...) las microcuencas del Río Negro y la Quebrada de Topa, conformando las Zonas de Pedregal, Turminá y parte de la Zona Centro. Al interior de las Zonas Occidente y Centro en área de influencia de la subcuenca del Río Ullucos, también se asientan campesinos que comparten con comunidades indígenas civiles, es decir, aquellas que viven en el territorio de un Resguardo ya extinguido conocido como “Guanacas” (Alcaldía Municipal de Inzá, 2001).

Muchos de los actuales campesinos son descendientes de los pueblos originarios, hecho que reconocen abiertamente, pues son conscientes de su ancestros guanacos, guambianos, nasas o coconucos, pero sufrieron un paulatino proceso de campesinización bien por asimilación cultural o por el hecho de perder los lazos con sus pueblos ancestrales debido a procesos migratorios impuestos por expansión de haciendas, y por sucesivas guerras. Muchos de ellos llegaron a este territorio atraídos por ciclos de bonanzas de diferentes cultivos o ante la esperanza de encontrar tierras baldías para colonizar, en diferentes momentos históricos (ACIT – INCODER, 2013). Este grupo subalternizado y excluido del poder local, desde muy temprano se ha plegado mayoritariamente al ethos cristiano católico.

Una característica de la zona campesina en Inzá, es la concentración de las viviendas en un punto estratégico formando centros nucleados (alrededor de la escuela, puesto de salud y/o la cancha), que lentamente se van constituyendo

en pequeños caseríos. Esta característica se presenta generalmente en casi todas las veredas del sector campesino (Alcaldía Municipal de Inzá, 2001).

Un gran porcentaje de estas comunidades ha constituido una organización política, la Asociación Campesina de Inzá, Tierradentro, ACIT, bajo los principios de Autonomía, Territorialidad, Poder Popular y Soberanía Alimentaria, entre otros. Este actor avanza en los estudios previos a la constitución de una Zona de Reserva Campesina sobre la margen derecha del río Ullucos. Dentro de este grupo se ha identificado un modelo de “apropiación práctica del territorio”, en una dinámica predominantemente minifundista, basada en el manejo de sus predios como agro ecosistemas tradicionales, lo que permite un manejo sustentable del territorio, y la supervivencia de sus familias con soberanía alimentaria (ACIT – INCODER, 2013).

Los campesinos de Inzá, se encuentran en pleno proceso de movilización por su reconocimiento social y político, y por sus derechos territoriales, con una visión distinta del desarrollo, pues se aparta del proyecto modernizante y asume una propuesta de desarrollo con un enfoque solidario y comunitario y con formas del ejercicio del poder inspiradas en un profundo sentido comunitario, participativo y asambleario, a la manera de las tradicionales Juntas de Trabajo. Las comunidades campesinas organizadas entienden el desarrollo como:

Un proceso continuo e histórico de apropiación y consolidación de un territorio, en donde las decisiones se toman de manera autónoma, participativamente y por consenso en la comunidad, respetando las diferencias y buscando entregar a cada persona y al ecosistema lo que necesita y exigiendo de éstos lo que cada cual puede dar, generando a su vez, una capacidad de autogobierno colectivo que aumente el grado de felicidad de las personas que lo construimos y nos haga interlocutores válidos frente a los demás actores de la sociedad (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2011, pág. 43).

Los campesinos han construido una propuesta propia de desarrollo basado en su memoria e historia, a la cual han llamado el “Mejorestar”. El Mejorstar como

concepto alternativo al desarrollo es una resignificación que desde un proceso comunitario de base se hace a la concepción hegemónica y dominante del mismo. Es una noción que parte de la cultura e historia propias y de los aprendizajes y los acumulados políticos de los pueblos originarios presentes en el territorio y de sus procesos organizativos. Tiene como ejes: la territorialidad, la identidad política, la organización social y la soberanía y autonomía alimentaria.

Como propuesta surgida de las comunidades campesinas, El Mejorstar retoma elementos comunes a las concepciones del buen vivir de los pueblos ancestrales, junto con las nociones de autogobierno y las prácticas populares frente a la relación con el entorno natural de los pueblos ancestrales, dentro de una concepción de integralidad con los territorios y de prevalencia de lo colectivo en el ejercicio de gobernabilidad local.

2.2.3 El Ethos indígena

En el siglo XVI a la llegada de los conquistadores españoles, la zona de Tierradentro ya estaba ocupada por los indígenas Páez o Paeces. Estos indígenas opusieron resistencia a los europeos hasta comienzos del siglo XVII, cuando fueron sometidos; sin embargo, de manera esporádica realizaban ataques contra pueblos españoles asentados en su antiguo territorio, por lo que fueron cruelmente castigados. Sus descendientes habitan aún la región en Resguardos establecidos desde 1.751; hablan su propia lengua perteneciente a la familia Chibcha, pero la gran mayoría puede comunicarse también en español. El patrón de poblamiento es disperso, y habitan como lo hicieron sus ancestros, cerca de los sitios de cultivo diseminados por todo el territorio; un porcentaje no muy alto se encuentra formando pequeños poblados que se encuentran alejados de los cascos urbanos.

Agrupados mayoritariamente bajo los cabildos, los grupos indígenas ejercen una fuerte incidencia política en el territorio, con base en la autonomía política y

territorial, y en la actualidad adelantan una intensa lucha desde el ámbito jurídico por la clarificación, reestructuración, saneamiento y ampliación de los resguardos según el caso.

La organización indígena se afianza en el discurso de su relación directa con los grupos originarios que poblaron estos territorios desde antes del proceso de la colonización. Un gran porcentaje de los comuneros indígenas se agrupa en la organización política denominada “Asociación de Cabildos Indígenas Juan Tama”, la cual agrupa los nueve cabildos del municipio de Inzá. La organización reivindica su derecho a conformar resguardos como forma colectivas de tenencia y uso de la tierra, con sujeción a la autoridad tradicional representada en los cabildos y con jurisdicción especial de administración de justicia con arreglo al derecho mayor o propio y a los usos y costumbres de los pueblos.

Fabio Lozano (2012), caracteriza el imaginario religioso de la comunidad nasa del norte del Cauca con fundamento en “lo propio”, en continuo proceso de resignificación y reapropiación de prácticas religiosas de otros grupos sociales:

En efecto hay un juego plural, es decir, no hay únicas visiones y únicas posiciones al interior de cada una de las comunidades analizadas. Ejemplo de ello es lo que ocurre al interior de la comunidad Nasa, cuyo imaginario religioso se sustenta en lo propio con la recuperación y recreación de ritos y creencias de su referente cosmogónico para el fortalecimiento de su identidad ancestral, y en lo apropiado con la resignificación de prácticas religiosas provenientes de su larga y conflictiva relación con la religión católica, o más recientemente con la implantación de creencias protestantes o evangélicas que rechazan o niegan ritos y expresiones asociadas a las otras tradiciones religiosas. No obstante, dicha dinámica divergente aporta a la acción social en la medida en que sus prácticas y creencias les permiten potenciar su propia cosmovisión y fortalecer la organización comunitaria y la autodeterminación cultural (Lozano, 2014, págs. 128-129).

Dentro de los principios que declara en sus planes de vida, están la Autonomía y a la Territorialidad, y en su discurso político apelan a la ancestralidad, a la preexistencia como justificante de su prelación frente a otros grupos sociales presentes en el territorio. Estos grupos han construido un proceso histórico de simbolización del territorio, manteniendo, actualizando y recuperando según el caso una ritualidad propia.

Los procesos alentados por el Estado durante gran parte del siglo XX, y dirigidos hacia la liquidación y/o división de los territorios colectivos y hacia la desindianización de la población de estas mismas parcialidades, no fueron suficientes para desarticular el resguardo de San Andrés, ni para desarraigar socioculturalmente a los Nasas que durante varios siglos han pervivido en su seno. Sin embargo, facilitaron el asentamiento de colonos blancos en una parte de esta parcialidad indígena y la sucesiva aparición de conflictos por la tierra y el control del territorio (Ospina, Galindo , & Caicedo, 2013, pág. 11).

Precisamente en octubre del año 2014, se firmó por parte del gobierno nacional decreto autonómico No. 1953, “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas” (...) (Decreto 1953 de 2014), que recoge gran parte de la jurisprudencia de tierras y territorio, y reconoce a las autoridades indígenas como una organización política y administrativa de carácter especial, y les permite en sus territorios reconocidos, el ejercicio de las competencias y funciones públicas en los Sistemas Propios de Salud y Educación y el Sistema General de Participaciones (SGP). La citada norma se basa en los siguientes principios:

- a) Autonomía y libre autodeterminación.
- b) Identidad Cultural.
- c) Reconocimiento de la diversidad étnica y cultural.
- d) Territorialidad.
- e) Unidad.

- f) Integralidad.
- g) Universalidad.
- h) Coordinación.
- i) Interpretación cultural.

Este desarrollo normativo, ha generado en el territorio de Inzá, especialmente entre los grupos campesino y Blanco – Mestizo, una gran preocupación, por el choque de los intereses territoriales de las comunidades indígenas frente a los demás grupos sociales, sobre todo en zonas caracterizadas por la diversidad cultural, en especial en las zonas ocupadas mayoritariamente por campesinos y en las áreas de población. En algunas de estas zonas, las comunidades indígenas vienen adelantando estudios para reafirmar la validez de los títulos de origen colonial o republicano de sus resguardos, y buscando la nulidad de los procesos de liquidación de los territorios colectivos, decretados por las instituciones del Estado colombiano, con lo cual se reestructurarían algunos de esos resguardos como territorios colectivos.

En el mismo sentido, algunas comunidades indígenas han conquistado el derecho de administrar recursos públicos para prestar a sus comuneros los servicios de salud y educación, en concordancia con los preceptos constitucionales y las normas nacionales, por lo que los decretos autonómicos generan preocupación en otros actores sociales, debido a la posibilidad de que las organizaciones indígenas se erijan como autoridades y como representantes del Estado en territorios diversos. Un representante del sector campesino reaccionaba a la firma del decreto evidenciando esta preocupación:

Planteamiento que parece confirmar Eliecer Morales, Coordinador de la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro ACIT, al decir que “este decreto es la mejor forma de que confronten las bases sociales entre sí, especialmente en zonas rurales de regiones como el Catatumbo, Viejo Caldas, Cauca y Nariño” (...) Morales resalta que hay que entender que Colombia es un territorio intercultural. No hay que verlo solo como la aceptación de la representación de

comunidades indígenas, sino desde la presencia de diferentes sectores sociales que históricamente han convivido y relacionado e inclusive han llegado biológicamente a grado de mestizaje por vivir de manera conjunta en una misma zona.

“El gobierno ve los territorios en blanco y negro, y no como una colcha de retazos donde hay diferentes colores y formas de percibir la región, de ejercer gobernabilidad y poder” (...) Insiste en que La Constitución Política de 1991 los dejó por fuera de ese acuerdo de poderes. Dando paso a los procesos de ‘indigenización’ del campesinado, pues fue su única opción de inclusión en la política pública gubernamental. Por eso "nos preocupa que otro de los puntos de acuerdo entre Gobierno e indígenas sea el de ampliación y saneamiento de resguardos" (...) Aduce no estar en desacuerdo total con el decreto pero aboga por unas excepciones claras en su aplicación y porque el Estado no siga desconociendo las realidades con las normas que decreta; “Hay zonas en donde se mezclan en todos los aspectos afros, campesinos e indígenas ¿habrá que subordinarse?” se interroga (www.laotraorilla.co).

Es este contexto de diversidad, conflictividad y cruce de territorialidades y espiritualidades en el que se desarrolla la Fiesta Religiosa, la cual, como lo veremos en el capítulo siguiente, pretende fundamentar la identidad local y legitimar un orden social específico, alrededor del imaginario del municipio católico y alrededor de la devoción y de la práctica de la ritualidad propia de la fiesta patronal.

2.3 FIESTA RELIGIOSA PATRONAL: LA MEMORIA HEGEMÓNICA FRENTE A LA MEMORIA POPULAR

Carlos Arboleda (2011), nos dice que cada santo patrono cuenta con una leyenda fundacional, la cual tiene un fin muy claro: “lograr la identificación de los habitantes de un lugar alrededor de una devoción que les garantiza salud física y espiritual. Es como asegurar la existencia del lugar y sus moradores.” (115). Para el autor, el surgimiento de la leyenda tiene una estructura marcada por los siguientes momentos:

- “Aparición” del Santo o “hallazgo” de la imagen.
- Sanción eclesiástica.
- Construcción de la capilla o ermita en el lugar designado.
- Culto público (Arboleda, 2011, pág. 115).

En lo sucesivo vamos a adoptar la estructura propuesta por Arboleda, para resumir brevemente algunos pasos del proceso que llevó a la creación de la Fiesta Religiosa del Amo Jesús de Guanacas, aunque ya hemos desarrollado algunos.

2.3.1 “Aparición” del Santo o “hallazgo” de la imagen

Las vírgenes remanecidas del macizo colombiano, instauraron el orden social en un espacio que inicialmente se percibe como “silvestre”, relacionado con el medio acuático y la vegetación de montaña. La aparición de imágenes marca el paso de la “naturaleza” a la cultura. Lo silvestre y ajeno al hombre se va deteriorando, las lagunas se amansan y se secan, se talan los bosques de la montaña para dar paso a la fundación de poblados. (...) la creación de estos pueblos como centros comunica el establecimiento de un nuevo orden, sobre lo natural, silvestre, bravo y encantado; se sobreponen el orden de lo cultural, humano, manso y desencantado” (Zambrano & López, 1992, pág. 235).

Alrededor del poblamiento del centro poblado de Inzá, y extinción de San Pedro de Guanacas, con el tiempo se va construyendo una reinterpretación o recreación histórica, apoyadas en la memoria, en la tradición oral y también en fragmentos de la historia oficial. Con base en esta recreación histórica, podríamos decir, se da un *remanecimiento* en términos simbólicos y políticos, para utilizar un concepto de dos autores colombianos, Zambrano y López. Para estos autores, el término remanecido designa en el macizo colombiano una imagen de “evidente origen católico” hallada en una localidad de manera inesperada. El fenómeno del remanecimiento se diferencia de la aparición, en que éste es un acto voluntario en donde se manifiesta la imagen, y con él marca una nueva era, inaugura una nueva época. Una época de tránsito entre la naturaleza y la cultura, en este caso se considera que el acto del remanecimiento implica el desencantamiento de un territorio salvaje (Zambrano & López, 1992).

Es posible identificar, entonces, dos historias alrededor de la imagen: la oficial y la popular. En la primera, la Imagen, fue traída al territorio, proveniente probablemente de España, por un encomendero español, por la iniciativa del Gobernador del Cauca a finales del Siglo XVI. En la segunda versión se produce una aparición, un hallazgo, mediados por la voluntad de la Imagen. El hallazgo es propiciado por la voluntad del Cristo, y Él remanece, se manifiesta, y se transforma, crece, por su propio poder. No es una creación humana, es un hecho milagroso. En esta versión la Imagen deja de ser un objeto, adquiere voluntad propia y capacidad de influir en su entorno, de determinar los comportamientos de los seres humanos. En una palabra, se hace sujeto.

Si miramos la historia de la efigie del Amo Jesús de Guanacas, A la luz del fenómeno del remanecimiento, constatamos cómo la tradición oral da cuenta de dicho fenómeno, ignorando, sustituyendo o desestimando el relato de la traída de la imagen por el encomendero español en el siglo XVI, y posicionando el relato de la aparición en un lugar concreto del territorio, con una finalidad aparente, en un momento clave de la transición del pueblo de indios a la parroquia de blancos.

En los relatos de apariciones de vírgenes y santos, se ve una exaltación de lo místico, lo emocional y lo devocional, que a menudo impacta en el inconsciente colectivo de la comunidad en donde se producen estos fenómenos, lo cual a su vez suele enfrentarse a planteamientos o explicaciones racionalistas o secularizadas, esgrimidas casi siempre por representantes de élites ilustradas urbanas o por autoridades eclesiásticas que deslegitiman las versiones sobre hechos milagrosos. Lo cierto es que a pesar de la controversia los fenómenos de apariciones tienen gran impacto en la comunidad de creyentes desde el punto de vista sociorreligioso, y desde el punto de vista político la aparición puede ser un factor de exaltación de las identidades locales en torno a la devoción, lo cual puede reforzar la comunidad política, sobre todo cuando ésta se siente amenazada.

Siguiendo a Gnecco (2000), “el locus del encuentro histórico es un escenario dinámico y creativo, no un escenario estático; es, en realidad un territorio de lucha (pág. 189), en el que la historia es constantemente recreada y en donde “las distintas historias son enfrentadas, resistidas, domesticadas, anexadas, apropiadas (pág. 190). La historia hegemónica realiza un acto de domesticación o de colonización de la memoria social, y se presenta como una especie de “memoria natural”, o naturalista y esencialista que adquiere un estatus de verdad, de objetividad y de cientificidad, que influye en la formación de identidades políticas (pág. 173).

Para el caso en cuestión, es problemático entender en qué momento surgen los relatos sobre las apariciones o desapariciones de la Imagen del Cristo de Guanacas. En el curso de la investigación pudimos identificar relatos en los que se sitúa la aparición de la imagen hacia 1850, teniendo como protagonista al sacerdote Emigdio Gámez, cura diocesano que evidentemente permaneció en la zona en este período.

Pasado todo un tiempo y narrado por un indígena cuyo nombre se desconoce, en un momento cualquiera de sus actividades diarias, cuando buscando “leña”, entre la pared y una especie de altar encontró el lienzo enrollado (SIC) cubierto de maleza, lo cual supone que alguien lo colocó en ese lugar. El hallazgo de este lienzo fue comunicado al Padre Emigdio Gómez- año 1850. Posteriormente dicho Lienzo fue trasladado a una casa de astilla, donde hoy existe a la casa que fuera de la señora Inés Salazar Restrepo donde permaneció por mucho tiempo y tal vez (SIC) sin darle mucha importancia debido a que no se distinguía (SIC) la Imagen (Alcaldía Municipal de Inzá, 2013)

Otras versiones enmarcan el hallazgo y posteriores desapariciones de la imagen entre 1880 y 1890, época que coincide con la explotación de la quina, con la expansión del centro poblado de Inzá, y con la fundación oficial del municipio. Tal vez las leyendas sobre apariciones y desapariciones ocultan un agudo conflicto entre grupos sociales, los indígenas y los blanco-mestizos, y por el desplazamiento del centro del poder hacia el nuevo centro de enclave que será Inzá, población que anteriormente apenas si era mencionada de manera tangencial en los archivos civiles y eclesiásticos.

El Cura Emigdio Gámez, diocesano de Popayán, hacia el año 1880, fue contactado por un indio quien le comenta que en San Pedro de Guanacas, lugar en el que se dice que fue fundado originalmente Inzá, hay una imagen de un cristo. El cura va al sitio y trae junto con algunas personas del pueblo, la imagen del Amo a la iglesia de Inzá, pero la imagen se devuelve. Al otro día el indio le

dice al Cura: “¿usted mandó traer el cuadro”? El cura le responde que sí. “Pues la imagen está nuevamente arriba en el sitio de antes”. Entonces se trae nuevamente se trae la imagen a Inzá, pero ésta se regresa y el hecho se repite tres veces. A la tercera vez, el cura organiza una peregrinación a San Pedro a la que la gente devota acude, se trae la imagen al pueblo, se le celebra una misa, se declara patrono al Amo Jesús y ya la imagen permanece en Inzá, hasta hoy. Es una historia que se cuenta, aunque no está comprobada históricamente,

pero la gente afirma que esto fue así. (Entrevista con Jairo Parra. Cali, Septiembre de 2005).

Otros relatos afirman que el traslado de la imagen ocurre a principios del Siglo XX, y en ellos el sacerdote encargado del traslado de la imagen de Tierras Blancas a Inzá y de su posterior consagración como patrono del municipio, fue Luis Tramecourt, perteneciente a la comunidad Lazarista o Vicentina, quien, “En 1910 fue trasladado a la parroquia de Tierradentro, en donde estuvo como coadjutor del Padre Durou hasta 1912, año en que fue nombrado director de la Misión” (González D. , 1976, pág. 212).

En ese sentido, encontramos el relato de una disputa entre la comunidad “indígena” de Guanacas y Tierras Blancas frente a la comunidad del centro poblado de Inzá, en ella los primeros, que protagonizaron una asonada, exigían la devolución de la imagen del “Amo”, el cual, sentían, les había sido usurpado. Esto generó un conflicto que se pudo contener, más no superar. Finalmente, la imagen, a juzgar por el relato, se quedó en la cabecera.

“Ah bueno, lo de la historia del Amo, lo que pasó con el Amo fue esto: que allá los indígenas, porque eran todos indios (...) el hecho es que papá Mariano estaba allí explotando la quina, y que cuando un alboroto... les reclamaban a ellos que, qué habían hecho con el cuadro... el cuadro se perdió y nadie vio cuando lo trajeron ni nadie vio a nadie trayendo al Santo, el hecho es que nuestro Amo se les desapareció de allá, esa es toda la historia (...)Nadie supo a qué horas, aquí apareció. Dice Papá Mariano que nadie llegó allá, que a ellos los llamaron a atestiguar, que nadie, nadie... pero es que en esa montaña, también, ¿quién se metía?, y en ese tiempo (...) El Amo vino a aparecer acá ¿usted se acuerda de donde vivía esa señora Julia, la mamá de misia Elena? En esa cafetera apareció el Amo, allá, apareció el cuadro de nuestro Amo, sin saber quién, ni a qué horas (...) Ya, claro, lo vieron, lo subieron acá a La Estrella (...) mientras hicieron una capillita pajiza (...) eso era lo que contaba Papá

Mariano, que él llegó de diecisiete años acá a Tierras Blancas” (Entrevista con Maruja Parra. Inzá, 9 de septiembre de 2005).

Es posible entonces, identificar versiones sobre la *aparición, o el remanecimiento* de la Imagen Religiosa del Amo de Guanacas. El acontecimiento de la imagen constituye un hallazgo de acuerdo con las versiones de la tradición popular según las cuales el cristo fue encontrado en forma de estampa, bien por un indígena, o bien por una anciana. En algunas versiones se dice que la imagen abandonada por años en la ermita de San Pedro de Guanacas fue vista por un indígena anónimo que recogía leña, el cual dio inmediatamente noticia del hallazgo al sacerdote de Inzá, quien procede al traslado de la imagen a una capilla pajiza ubicada en dicho pueblo.

En otras versiones, tal como veíamos en el capítulo 1, se describe el hallazgo por parte de una indígena de avanzada edad, que encuentra la imagen pequeña, del tamaño de una pequeña estampa, que conforme es adorada y alumbrada, crece hasta alcanzar su tamaño actual. Esta variación de la historia, no obstante el contraste con la ya analizada, tiene el mismo fin: la noticia dada al sacerdote y el posterior traslado de la imagen. Concuerdan también los relatos en el lugar de la aparición: la vereda Tierras Blancas, sitio de fundación del antiguo pueblo de San Pedro de Guanacas.

Otro elemento común a las diferentes versiones, es la sucesión de desapariciones de la imagen de la capilla de Inzá, para aparecer cada vez de manera inexplicable en la ermita de Tierras Blancas, su *‘prístino alar’*. Detrás de estos hechos es posible evidenciar una disputa entre los habitantes de la región del antiguo San Pedro y los habitantes de la cabecera municipal, un conflicto de eticidades, de formas de vida y de los proyectos sociales y políticos de cada una de las dos, a saber, la indígena y la mestiza, y al mismo tiempo un conflicto entre los nativos y la institucionalidad católica.

Ya con los años, el padre David González, ya se afirmó la Fiesta del Amo, ¿no? él convocó y todo, entonces ya fuimos y asistimos a la procesión de la Fiesta de nuestro Amo... bueno, a los ocho días, el mismo padre, convocó aquí a la ciudadanía a ir allá a Tierras Blancas (...) y entonces nos fuimos unas señoras de aquí (...) pero allá, bueno, cuando ya empezaron a hablar del objeto de la ida de la ciudadanía, el Padre González habló, porque había unos que estaban bravos, uno de apellido Finscué que habló duro (...) porque claro, porque “se habían sacado el Amo”, decían (...) y bueno, ya comenzaron a hablar, y a rezar y se calmaron... pero eso se quedó así. Nadie pudo averiguar nada: nada, nada de nada (Entrevista con Maruja Parra, Inzá, Septiembre de 2005).

Detrás de la disputa por la imagen encontramos un conflicto histórico de casi cuatro siglos de duración, que tiene un momento álgido en 1916, con la llamada Quintinada, proceso de lucha de los indígenas del Cauca en rechazo a la hegemonía cultural occidental, a la prolongada institución del terraje, y a favor de la recuperación de tierras que según las demandas de los indígenas les pertenecían por derecho propio, por ser su territorio ancestral, usurpado por los europeos y por los colonos mestizos que vinieron tras ellos. El levantamiento indígena de la segunda década del siglo veinte marcó un hito en la historia de la lucha contemporánea por la recuperación de tierras y fue duramente reprimido por las elites regionales que veían afectados sus intereses económicos:

Entre tanto en el Cauca, desde 1910, surgió la lucha indígena bajo el liderazgo de Quintín Lame. En 1914 adquirió las dimensiones de un levantamiento local y en mayo de 1915 Quintín es apresado y tratado como insurrecto. Por la hostilidad del clero y de algunos importantes líderes indígenas afines al régimen, Quintín se ve obligado a huir al Tolima desde 1919, junto con José Gonzalo Sánchez, pero el resultado es que su lucha se extiende a ese departamento y al Huila. Con delegados de Tolima y Cauca formaron desde 1920 el Supremo Consejo de Indias, presidido por Sánchez. Las masacres como la de Inzá (Cauca) en noviembre de 1916, la de Caguán (Huila) en marzo de 1922 y la de Llanogrande en Ortega (Tolima) en 1931, fueron utilizadas

repetidamente para tratar de frenar este movimiento indígena. (Mondragón, 2002, pág. 8).

Pero la reivindicación no se circunscribe únicamente al reclamo de tierras, sino a una lucha por la pervivencia cultural. Encontramos aquí, el proceso descrito por Cristina Rojas, un proceso de adaptación de los significados locales al proyecto de civilización unificada de occidente, por parte de las elites locales, y al mismo tiempo un proceso de impugnación de los significados globales del proceso civilizatorio unificador europeo, por parte de un grupo subordinado:

La civilización no se extendió exclusivamente con métodos violentos, sino también mediante el constructo ideológico de lo que Mary Pratt denomina “conciencia planetaria”, significados a escala global con los que el planeta es reordenado según una perspectiva europea “unificada”. Una vez en contacto con las realidades locales, los significados globales son transformados y adaptados a proyectos nacionales de dominación por parte de las elites locales. También son impugnados por los grupos subordinados. Como resultado de esta lucha surgen nuevos significados o los viejos aparecen bajo nuevas formas. La América hispana no es la excepción, la lucha entre civilización y la barbarie han rondado la imaginación de América Latina desde la independencia hasta el presente. (Rojas C. , 2001, pág. 17).

También es evidente la reacción de grupos subalternos a la nueva institucionalidad municipal. Estas tensiones y conflictos por el poder y por el territorio y el control económico tienen en el territorio un carácter cíclico, y se manifiestan con especial intensidad en períodos de cambio, de transformación ya sea desde el punto de vista económico, institucional o del ordenamiento territorial.

Finalmente, podemos citar un episodio en relación con el traslado de la imagen, y tiene que ver con la manera como el sacerdote, que representa la autoridad eclesiástica y espiritual en el municipio, pone fin al episodio del amo fugitivo: según la tradición de la zona de Guanacas y Tierras Blancas, una vez es traída la imagen por tercera vez a la cabecera municipal, el sacerdote Luis Tramecourt, ofrece una

misa en honor de la imagen, y en medio de la celebración se saca el cingulo y con él fuetea a la imagen, mientras le ordena que debe quedarse en la iglesia de Inzá, y que no puede irse nunca más. Como resultado de esto, el cuadro nunca más vuelve a desaparecer, pero el cura tiene una muerte trágica, ocurrido unos días después, muerte que sería una especie de castigo por el sacrilegio de agredir al Cristo de Guanacas.

Entonces ella [la anciana] se vino directo y le comunicó al cura de... de Inzá, que ya existía la capilla de Inzá, le comunicó al sacerdote lo que existía. Y si, oiga, el sacerdote bien atento, cogió y buscó gente quien lo viniera a... a llevar, y si oiga, lo llevaron. La primera vez lo subieron allá y el Amo se les volvió otra vez allá al mismo sitio. Tres veces lo llevaron, a las tres veces que se iba y venía —pero ya eso era con gente hartísima, porque ya, ya él no quería irse así al pesado para irse a Inzá (...) Sí, eso dizque se hacía pesadísimo. Porque él no quería de... de irse... ya. No... quería estar allá. Y entonces, a las tres veces, claro, que se vino, entonces el sacerdote le ofreció una misa y ya en la oficiada de la misa sacó el cinto y lo... lo azotó, lo fueció. (...) Si, un padre, un tal Tramecourt. Y el cura, pues, fue el que acabó de oficiar la misa, y que salió allí al, al kiosco, y el dizque estaba observando así, cuando se le fueron los pieces y... y se mató. (Entrevista con Tomás Guachetá. Guanacas, septiembre 10 de 2005).

Doña Dora Guachetá, campesina mayor de Guanacas comenta al respecto:

Entonces, de último, el sacerdote dizque dijo, “bueno, camine toda la gente, y lo llevamos y lo castigamos”. Y dizque se sacó una cosas de por aquí, que llama, qué, ¿cinto? Y dizque le dijo, “bueno, no se me vuelve a ir, porque usted es aquí el señor y dueño de este pueblo”... y lo azotó así un poquito, y lo colocó allá... bueno (...) entonces, dizque ya pasó la misa... lo colocaron, lo entronizaron... Bueno, y entonces el padre, yo no sé si el mismo día, o al otro día, se salió para allá para donde es el Seminario y se subió esas gradas (...) cuando él dizque estaba que fumaba el tabaco cuando de pronto vino un viento, algo así, y dizque lo empujó al sacerdote así, y coge de ahí para abajo y se desnucó. Él dizque se

murió (...) pues, le atribuyen, ¿no?, a la pegada del Amo (Entrevista Dora Guachetá, Guanacas, Septiembre 10 de 2005).

La historia oficial afirma que la muerte del Padre Tramecourt ocurrió el 16 de julio de 1941, luego de una larga y penosa enfermedad (González D. , 1976, pág. 219), no obstante en la memoria popular, el sacerdote es castigado mediante el poder de la imagen por su acto sacrílego e irreverente, con una muerte sucedida inmediatamente después de la agresión. Paradójicamente, en el relato, la imagen obedece al cura, y se queda desde entonces en la capilla de Inzá.

Estos acontecimientos dan cuenta de los fenómenos de territorialización de la imagen y sacralización de los lugares que marcan su trasegar por el territorio. Como lo afirma Gruzinsky, “la inserción de la imagen en un medio físico nunca es indiferente” (1994, pág. 143). Siempre que se insertó la Imagen del Amo de Guanacas en el territorio, ello implicó de alguna manera la transformación, la colonización, desencantamiento, o sacralización de un medio hostil, salvaje, encantado o pagano.

La aparición y después la imagen instauran y concretan la invasión de un espacio pagano por la divinidad cristiana, consagrado o supuestamente consagrado a cultos idólatras (...) la extirpación del demonio – desacralización del lugar pagano en la línea de la descontaminación cortesiana – es el preámbulo de una inmediata “resacralización” cristiana operada por la imagen. La expulsión es siempre espectacular. (Gruzinski, 1994, pág. 143).

Cada uno de los episodios del mito del Amo Jesús de Guancas, tan vivos en la memoria de los habitantes de Guanacas, entonces, nos dan una idea de la evolución del territorio, y cada hito en esta historia da cuenta de una transformación del espacio, de un nuevo ordenamiento del territorio, o del surgimiento de un nuevo

protagonista en la historia, o de la emergencia de conflictos alrededor de la territorialidad:

El mito, narra dos eventos distanciados temporalmente, pero que se unen en el relato. El primero es el hallazgo o aparición del Amo, es decir, cuando se encontró la estampita. El segundo, el traslado del Amo. El primero, el hallazgo, más bien, cuando se habla del hallazgo, de que la indígena se encuentra la estampita, nos narra el cambio de un ordenamiento espacial, que era disperso. En ese tiempo, los indígenas, no tenían núcleos poblados como los conocemos, sino que vivían dispersos (...) de todas maneras esta idea de encontrar una estampita, de llevarla a una casa, refiere a un ordenamiento, es decir, a un espacio nucleado, se empieza a tener un nuevo tipo de ordenamiento. Cuando se habla del traslado del Amo, se introduce otro tipo de espacialidad: el hecho de que salga del pueblo de indios de San Pedro de Guanacas a la parroquia de blancos de Inzá, nos está hablando de otro tipo de ordenamiento territorial, lo que también suscita un cambio de autoridad (...) pero también es el paso del indígena al mestizo... a la fuerza... a fute, porque así se hizo la colonización en Colombia. Ese traslado violento del Amo relata la colonización violenta que se dio, y el paso, no tan simple del mestizo. (Intervención Historiador Omar Cordero en Comité Político de la ACIT, Agosto de 2014).

El cambio de espacio, “de autoridad” y de protagonistas, nos dan cuenta de la irrupción del ‘mestizo’ como sujeto protagónico de la historia, además de la hegemonía del grupo blanco - mestizo habitante predominante de la cabecera municipal, que se erige, como se ha dicho, en centro administrativo, económico y político, desde el que se va a articular la gestión del vasto territorio de Tierradentro en aquella época.

Sucesivamente, se va erigiendo la cultura campesina, alrededor de la cual, en el tiempo, se van tejiendo nuevos referentes simbólicos, nuevos procesos de simbolización y sacralización de algunos sitios del territorio identificados por la memoria popular como lugares de memoria y de ritualidad, y se va construyendo un

ordenamiento social del territorio con base en sus propios mitos. Uno de ellos, el que está inscrito en la memoria de los actuales pobladores campesinos de Guanacas sobre el remanecimiento del Cristo, en el que se incorpora una variante relacionada con el lugar conocido como el “Cerro de Peñas Blancas”, referente territorial fundamental en la tradición y ritualidad campesina:

En Peñas Blancas, se supone que el Amo se trepó, y eso hace parte del mito, luego de las desapariciones, unas versiones afirman que se devolvió a la capilla de Tierras Blancas, pero otras afirman que el Amo se escondió en el Cerro de Peñas Blancas. De esta manera la tradición y la tradición oral ha simbolizado, sacralizado su territorio. Esta es la manera como la memoria campesina también va construyendo sus sitios, no digamos sagrados, pero sí sus lugares de memoria, sus sitios históricos. Los campesinos podemos hablar de historicidad. La memoria campesina está llena de sitios históricos (Intervención Historiador Omar Cordero en Comité Político de la ACIT, Agosto de 2014).

El investigador argentino Aldo Ameigeiras, llama la atención sobre tres estrategias ligadas a la aparición de una imagen religiosa, en un proceso que él denominó Instalación y consolidación de la aparición: “la primera orientada a la instalación de la aparición, la segunda relacionada con el despliegue y consolidación devocional y organizativa y la tercera con su consolidación institucional”. (Ameigeiras, 2012, pág. 214). Precisamente, ese es el tránsito que sufre la fiesta en torno a la imagen religiosa del Amo Jesús de Guanacas, con historia que inicia con las noticias sobre el hallazgo o remanecimiento – la instalación de la aparición -, continúa con el momento de la institución de la fiesta que podemos asociar con el despliegue y consolidación devocional, y finalizando con el momento de la consolidación institucional, cuando se institucionaliza la fiesta y se consagra el municipio al Amo de Guanacas, al que además se le asignan los apóstos de Rey, Patrón y Protector, entre otros.

2.3.2 La Sanción Eclesiástica de la Fiesta

La imagen barroca no sólo es una efigie milagrosa o un objeto de culto. También designa una gama totalmente distinta de representaciones minoritarias que mezclan lo político, lo alegórico y lo mitológico. El proyecto es análogo. Se trata, de nuevo y como siempre, de hacer compartir un imaginario a las multitudes y a las culturas heterogéneas. Pero esta vez el designio político sustituye al fin religioso. La imagen exalta el poder al mismo tiempo que informa el advenimiento del príncipe o de su deceso, de la llegada de un virrey o de la entrada de un arzobispo, de la celebración de las victorias o de las paces europeas (Gruzinski, 1994, pág. 147).

Diremos con Gruzinsky, que hay imágenes públicas, imágenes sociales y políticas (1994: 147). El Amo Jesús de Guanacas es una de ellas, y empieza a cumplir esta función con mayor fuerza a partir de 1952, cuando es entronizada como patrono del municipio y se institucionaliza la fiesta anual en su honor, tratando de ligar la fe pública y la devoción a la imagen con la identidad política del municipio de Inzá.

Luego del aludido suceso de agresión a la imagen, y entronización como patrono del municipio, la tradición oral afirma que el sacerdote consagró el poblado de Inzá al Cristo de Guanacas, al que declaró patrono y protector. Con ello, se dice, la imagen se quedó definitivamente en su pueblo, tal como reza el himno al Amo Jesús de Guanacas: “la gente devota siguió al fugitivo, de nuevo cautivo lo trajo a su altar”

Pero la imagen no siempre llevó el nombre de “*Amo Jesús de Guanacas*”, y no siempre tuvo el carácter de *Patrón*, y mucho menos el de *Patrimonio histórico, cultural y religioso* que hoy ostenta, por el contrario, tuvo que ocupar por muchos años un lugar secundario dentro del templo. De hecho, para muchos pobladores no solo es claro que la efigie del cristo no tenía un nombre específico, sino que además, cuentan, no ocupaba un lugar muy destacado entre las imágenes religiosas a las que la devoción local rendía culto en la época anterior a 1952:

La imagen del Amo estuvo durante mucho tiempo relegada. La imagen al principio, antes de la iniciación de la fiesta ocupaba el nicho lateral izquierdo, el lugar que ahora sirve de altar al Divino Niño. La imagen estaba colgada de la pared, en un retablo hecho de madera rústica al que se había pegado la vitela con cola, un pegante que se usaba en la época que se sacaba de la cola de la res. El retablo estaba allí y uno al entrar por la puerta lateral de la iglesia, siempre lo veía de frente, porque la puerta principal casi nunca se abría, excepto para ocasiones especiales. (Entrevista con Jairo Parra. Cali, Septiembre de 2005).

Don Ángel Arias, poblador de la vereda de Guanacas, comenta que por mucho tiempo la imagen, ya instalada en la iglesia de Inzá, era visitada únicamente por algunos pobladores de Guanacas, quienes se reunían en torno a ella para celebrar, de manera muy modesta y reservada, su fiesta:

Los únicos que antiguamente visitaban la imagen del Amo Jesús de Guanacas, eran los habitantes de Guanacas, que asistían en grupo a Inzá a venerarla el segundo domingo del mes de septiembre todos los años. Así fue por mucho tiempo. Ahora, por qué se puso esa fecha del segundo domingo de septiembre para celebrar la fiesta, yo eso si no lo sé. (Conversación informal con don Ángel Arias. Vereda de Guanacas, Septiembre de 2005).

Luis Balcázar, poblador del casco urbano de Inzá confirma el testimonio de don Ángel Arias, y adiciona detalles sobre la manera como era conmemorada la fiesta por los nativos de Guanacas y Tierras Blancas:

(...) la fiesta la hacían anteriormente la gente de Guanacas, pero ellos mismos venían y hacían las vísperas, elaboraban la pólvora, había como se acostumbra en los cabildos: un fiestero, albacero. Eso siempre se hacía con la música de ellos, autóctona, de tambores y flautas... el fiestero usaba casi siempre pantalón negro, camisa blanca y un poncho. Y la mujer usaba falda negra y blusa de colores y un pañolón, y en la cabeza se ponían una cantidad de pinzas de colores y cintas y todo eso. Usaban como símbolo de la fiesta una canastica,

que la hacían casi siempre de carrizo con adornos de papelillo, como una especie de lámpara. Y con una cantidad de cintas de colores, cinta ilusión. Esa era el distintivo de los fiesteros.

Por la noche quemaban un castillo que era de puros tronantes, pero la hacían ellos mismos, y la famosa vaca loca que nunca se ha acabado. En eso consistían las vísperas. Al otro día participaban en la misa y se hacía la procesión, la hacían ellos.

Según otra versión de la tradición oral, fue una religiosa Vicentina quien se interesó por el lienzo, y al lavarlo descubre la imagen del cristo crucificado, extendiéndose el hallazgo rápidamente entre los habitantes del municipio:

Posteriormente el lienzo fue trasladado a una casa de astilla, donde existe la vivienda del Señor Oscar Sánchez, donde permaneció la imagen por mucho tiempo sin darle importancia porque no se distinguía la imagen. (...) al llegar las misioneras Vicentinas a nuestra Comunidad, una de ellas, Sor Vicenta Jaramillo, observó detenidamente el lienzo despertándole curiosidad su tamaño y contenido y solicitó al padre permiso para lavarla con agua y jabón, después de la limpieza la imagen se resalta con un gran colorido lo cual aumenta la devoción de la gente. Desde ese entonces se comienza a tener al AMO JESÚS como patrono del Municipio. (González & Parra, Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002, 2002, pág. 1).

Entonces, el líder religioso e intelectual propició la entronización de la imagen y la institución de la fiesta...

(...) en 1952, ya el padre David González, pues, dice la historia que el cuadro, el lienzo, era un cuadro grande, que no estaba como está ahora que es la... la figura de la cruz. Que la hermana Sor Vicenta Jaramillo entró a la Sacristía, y vio tirado el lienzo ahí...y le dijo "padre, por qué no me da permiso, yo limpio a ver qué es esto, qué es lo que está aquí". Cogió agua y jabón, y con un cepillo, y cuando fue apareciendo la imagen del Cristo agonizante, entonces ya... ya lo

entronizaron como Patrono del Municipio de Inzá. Y ahora, el Amo Jesús de Guanacas (...) se declaró como patrimonio histórico, cultural y religioso del Municipio de Inzá, eso fue oficializado mediante un acuerdo, ¿con motivo de qué?, de haber celebrado los cincuenta años de las fiestas patronales de nuestro Amo Jesús de Guanacas. (Entrevista con Juvenal Castillo, Enero de 2006).

Es decir, eso se incentiva a tomar importancia en el año de 1952, cuando él nos divulgó, nos hizo conocer su historia, porque eso nadie lo sabía, nadie sabía quién era el Amo Jesús de Guanacas, nadie. Él nos hizo conocer la historia de una manera muy clara, muy clásica, y desde ese momento empezó a vivir Inzá lo que estamos viviendo, con una fe tremenda. Desafortunadamente, vuelvo y repito, ha decaído un poco, ha decaído, ya las gentes... claro que la aglomeración es tremenda como usted se puede dar cuenta, y este obispo se quedó aterrado de ver esa cantidad de gente. Pero no es como lo hacían antes.

(...) Desde esa época, no ha fallado un solo día, ha sido permanente y con una advertencia: que la primera fiesta fue algo hermoso, de lo más hermoso y de lo más brillante que usted se pueda imaginar. Ha decaído un poco, porque, desafortunadamente hay que decirlo, estos reverendos de ahora no tienen ese amor, esa pertenencia, las monjas no es tampoco lo que hacían antes las hermanas de la caridad, que era una gente tan unida, tan querida, que se podían hacer las cosas... ha perdido mucha importancia, a tal estado que el Amo Jesús de Guanacas tuvo dinero para prestar a interés porque se recolectaba muchos fondos. El tesorero permanente fue don Alfonso López, y en Coscuro llegó a tener el Amo Jesús de Guanacas 45 reses de propiedad de él, con lo que se reunía y que se compraba y tal.

(...) Luego llegaron otros personajes, fuera del obispo, al año de haberse organizado la primera fiesta patronal llegó Monseñor Vallejo, ese si fue uno de los hombres más importantes que ha tenido la Iglesia, ese sí quería a Inzá en forma y luchaba por Inzá, estos otros no han sido sino, echarle mano a lo que hay, entonces resulta que, fue tomando importancia (Entrevista con Neftalí González, Septiembre de 2005).

Es evidente que la feligresía católica no solo del centro poblado de Inzá, sino de muchos de los pueblos aledaños, ha profesado de una antigua devoción a la virgen. Para el caso de Inzá, existe una referencia de una antigua fiesta religiosa que se celebraba en honor a la Virgen de Chiquinquirá. En el año de 1791 el cura Alejo Gómez, beneficiario del pueblo de San Pedro de Guanacas en vista que se acercaba dicha solemnidad, mandó trasladar las campanas de Guanacas a Inzá, lo que le valió un conflicto con la autoridad indígena de la época, tal como lo examinamos en un apartado anterior:

(...) pues habiendo presedido el que se solemnizase la festividad de **Nuestra Señora de Chiquinquirá en uno de mis anexos**, no habiendo en aquella capilla campanas con que poder congrega a las ovejas para que estas oyesen aquel día la palabra de Dios, se me hizo preciso pasar con todo cuidado la campana de mi iglesia solo por aquel día (...) habiéndose tocado dicha campana y estando en dicha capilla de Insa, vino el referido indio armado con todos los demás con voces de todo imperio atropellando mi respeto (AGN. Fondo Colonia, Sección Curas y Obispos. Rollo 265, Legajo 4688, Págs 2-3).

De hecho, varias veredas y centros poblados del municipio de Inzá, han asumido distintas advocaciones de la virgen como sus santas patronas, y celebran sus festividades a lo largo del año. Entre ellas se cuentan las siguientes:

- Centro Poblado Turminá: Nuestra Señora de la Candelaria.
- Centro Poblado Pedregal: Virgen de las Mercedes.
- Yarumal, Fátima y Segovia: Virgen de Fátima
- Vereda El Socorro: Virgen del Perpetuo Socorro
- Vereda El Carmen: Virgen del Carmen
- Vereda Los Alpes – Río Sucio: Virgen de Las Lajas
- San Andrés: Nuestra Señora de Guadalupe

Pero en 1952, momento álgido y conflictivo, la oficialidad, asume la celebración de una nueva fiesta patronal, ya no en honor a la virgen, sino en torno a la efigie del Cristo en agonía. Tal vez aquí aplique a la inversa, el fenómeno descrito por Ferro para el santuario de La Virgen de Las Lajas, en Ipiales, Nariño, en donde él advierte que en la constitución del santuario se desarrolló una tensión permanente y un desplazamiento del “Dios abstracto por una virgen histórica” (Ferro, 2004, págs. 12-13).

Aquí se da un fenómeno inverso: se da el desplazamiento de las vírgenes históricas, en plural, cuyas imágenes han estado muy presentes en el imaginario católico popular de las comunidades campesinas e indígenas, por la efigie del Cristo, que en adelante será el Santo Patrón. Ahora en Él va a encarnar el “consenso simbólico”, y va a resumir el sistema de “valoraciones morales e ideológicas” (Ferro, 2004, pág. 69) alrededor de las cuales se van a articular los nuevos discursos alrededor de la identidad de la comunidad. En adelante, la fiesta va a ser también un dispositivo “simbólico ritual para ganar prestigio y legitimar el poder local”. (Guerrero, 2004, pág. 33).

Ello implica, entre otros efectos, que se imponga una especie de ortopraxis (Mancini, 2008) en la celebración de la fiesta religiosa, de acuerdo a las normas canónicas previstas por la oficialidad de la Iglesia para estos casos, pues son sus representantes los que diseñan los actos litúrgicos que se van a asumir en cada uno de los momentos de la festividad. Igualmente orientan su contenido a través de la producción de himnos, novenarios, y de la redacción de las reflexiones para cada uno de los días de la fiesta.

La asunción de la fiesta adquiere gran relevancia, aunque no de manera exclusiva, como fuente de representaciones colectivas, que a su vez alimentan y refuerzan las identidades locales, y como marco de referencia, para organizar la convivencia social en el territorio. La fiesta como “forma de conciencia” empieza a influir

claramente en el mundo de los habitantes de Inzá, como respuesta concreta al momento histórico caótico que la colectividad vivía en esos momentos.

2.3.3 El Culto Público a la Imagen del Amo Jesús de Guanacas

En el proceso de conformación de la nación, la apelación a diferentes ritos y elementos simbólicos ha tendido tanto a generar sentimientos de pertenencia, que contribuyeran también a la “cohesión social”, como elementos mítico-simbólicos en el espacio público que aportaran a la identificación y reconocimientos colectivos (Ameigeiras, Catolicismo e identidad nacional en la Argentina y la construcción de la Nación y el simbolismo mariano., 2014, pág. 181).

Neftalí González, cuenta de esta manera la institución, en el año de 1952, de la Fiesta Religiosa del Amo Jesús de Guanacas:

“(…) en el mes de junio, en los primeros días del mes de junio de 1952, era yo recaudador de rentas, cuando llegó el padre David González. Me dijo: –“tocayo, lo vengo a visitar con una idea”. Le dije –“siga tocayo...” me dijo –“quiero que me colabore para que le celebremos la fiesta al Amo Jesús de Guanacas”. Yo le dije: – “y, ¿quién es ese señor?”... y me dijo – “¿cómo que “quién es ese señor?””, pues el que tenemos a la izquierda, a la entrada de la iglesia, a mano izquierda”. Yo le dije: –“padre, cuénteme algo de ese señor”. Entonces él ya me hizo un relato, quién era el Amo Jesús de Guancas, cómo lo había traído y tal y vaina... Y bueno, yo ya más o menos tenía una idea. Fue así que despertó el interés en mí también y me dijo: – “si usted me colabora, pues dígame la manera cómo vamos a hacerlo y lo hacemos, para celebrarle ahora la fiesta el 29 de junio, que es el descubrimiento de San Pedro de Guanacas”. Inmediatamente salí, llamé a don Alfonso López, mi suegro, a misia María Luisa, mi suegra, don Ricardo Peña, misia Ana Julia, Ricaurte Hurtado, misia Ilia Cepeda, don Antonio Parra, doña Leticia, Salcedo Peña, doña Fidelina, nos reunimos allí en el Estanco, y ese día se aceptó la fundación de la Fiesta Patronal. Y el líder fue el padre David González, en el año de 1952.

No se pudo hacerlo en esa fecha por lo corto, por el tiempo, demasiadamente corto. Pero se organizó una junta y se celebró en el mes de septiembre, es decir, que ya llevamos 53 años de la fiesta patronal, sin que se haya dejado un solo día sin celebrar un solo año (...) Don Alfonso López, mi suegro, se designó tesorero, y fue como quince años tesorero de la Junta. Manejó... el Amo Jesús de Guanacas llegó a tener un total aproximado de 36 reses, y como dos millones, en esa época, como dos millones de pesos, de fondos que la gente la... colaboraba ahí, y se hacía la, la cuestión. Eso a grosso modo, es la historia de la fiesta patronal. ". (Entrevista con Neftalí González, Septiembre de 2005)

La narración sucinta de Neftalí sobre el origen de la fiesta religiosa, deja entrever varios aspectos interesantes que vale la pena analizar. El primero de ellos, es el hecho de que la imagen religiosa del Amo Jesús de Guanacas no siempre tuvo ese nombre, hecho que resalta en su expresión de asombro frente a la solicitud del sacerdote de participar en la celebración del Amo de Guanacas: –“y, ¿quién es ese señor”?

Por otro lado, resulta interesante la elección del nombre con el que a partir del momento se conocerá la Imagen religiosa. No está claro si el autor del nombre de “Amo de Guanacas” fue David González, pero lo que sí resulta interesante es la carga que tiene dicha denominación. La palabra “Amo” viene desde épocas coloniales, cuando los indígenas aprendieron a designar de esta manera, a los encomenderos, a los curas doctrineros, y a las imágenes representativas de santos, especialmente a los crucifijos y pinturas de cristos.

En segundo lugar, la segunda denominación del cristo, “de Guanacas”, enuncia una toponimia específica, que relaciona la imagen con el territorio que ha ayudado a construir, y recuerda el sitio original en el que, tanto la historia oficial como la popular lo señalan, tuvo su primer asiento casi cuatro siglos años antes de la institución de la fiesta: Guanacas será el “prístino alar”, de la imagen religiosa representativa, inicialmente símbolo de las instituciones coloniales, posteriormente expresión de la

religiosidad popular de los descendientes de los pobladores originarios del territorio guanaco, finalmente patrono y protector del pueblo de Inzá.

Esto es una clara apelación al “pasado como política de la historia” (Gnneco & Zambrano, 2000), es un intento de recreación de la historia local, para moldear la memoria colectiva, reforzando de esta manera el sentido de pertenencia a la comunidad imaginada, con base en la exaltación del momento originario: el origen común como apelación al sentido de identidad con la comunidad política que se refuerza a partir de la fe y la devoción.

Gnecco y Zambrano (2000), nos dicen que “la tensión entre las prácticas culturales globales y locales contemporáneas se juega, de una manera notoria, en la arena de las luchas por la definición de las identidades” (pág. 14). Y precisamente, cuando se recrea la historia del municipio, se pone al centro a la Imagen, y se le asigna el papel de fundador, a la vez que se posiciona una “práctica cultural global”, frente a las locales. Se construyen y redefinen referentes identitarios que van a ser elementos constitutivos del *ser inzaeño*, se redefine la identidad local en función de la fe y la devoción.

En este momento emerge el choque cultural, el enfrentamiento entre la memoria hegemónica y la memoria disidente, en un proceso de “reconstrucción identitaria”. Dicha reconstrucción se basa, entre otros mecanismos en la delimitación simbólica de territorios a partir de la devoción, de la creencia compartida. “la [activación y] reactivación de la geografía sagrada y los “hallazgos” de arqueólogos y etno historiadores” (Gnneco & Zambrano, 2000, pág. 17)

Entonces, en términos de Zambrano, en este desplazamiento, se presenta un choque histórico en el que se manifiesta la colonialidad del poder. “De esta manera historia e identidad se pueden ver como elementos constitutivos, inextricables del enfrentamiento inter e intra-societal que supone el choque entre la globalización y sus respuestas locales” (Gnneco & Zambrano, 2000, pág. 4). La confrontación

intra–societal resultante de estos proceso podría ser caracterizada como una lucha contra el olvido: “la lucha de los grupos subordinados contra el poder hegemónico, es en buena parte, la lucha de sus memorias sociales contra el olvido forzado” (Gnneco & Zambrano, 2000, págs. 16-17)

Encontramos en la historia política de la imagen del Amo Jesús de Guancas, recuperada en 1952, y en su fiesta religiosa, una recreación de la memoria colectiva de los habitantes de Inzá, bajo el liderazgo del Sacerdote de la comunidad vicentina David González, y un grupo de personas prestantes del pueblo de Inzá, quienes llevan a cabo dicho proyecto. Entonces, la interpretación del pasado desde el presente permite afirmar la identidad colectiva, los sentidos de pertenencia a comunidades imaginadas, y ayuda a delimitar la geografía sagrada para un grupo social, tal como nos los presenta Rojas:

“La memoria colectiva es un reflejo de la manera cómo las preocupaciones del hoy están presentes en la lectura del ayer. Podríamos decir que la memoria está compuesta por un conjunto más o menos estable de narraciones e inscripciones del pasado, significativas en el presente, así como por elementos constitutivos de las necesidades e intereses de un hoy y un ahora, siempre cambiantes.

Las interpretaciones del pasado son siempre hechas desde el presente. La memoria está localizada en el presente a manera de ejercicio permanente y dinámico de definición de quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos. En esta medida, la memoria colectiva es un elemento central en la construcción de la identidad de un grupo. La memoria permite el reconocimiento de un pasado común, que afirma los sentidos compartidos de pertenencia en el tiempo” (Rojas A. , 2004, pág. 27).

Es interesante ver cómo, en el año de 1952, el sacerdote vicentino Félix Ortiz en su composición del Himno al Amo Jesús de Guanacas, realiza, en once estrofas, una recreación histórica del municipio de Inzá, dentro de la cual se destaca la historia de la Imagen Religiosa, que será el hilo conductor de la misma. En efecto, como si

se tratase de un remanecimiento simbólico resurge una imagen que dentro del santoral local no tenía una posición relevante, cuya historia pocos conocían, y entonces es elevada y entronizada, atribuyendo al Cristo de Guanacas, las funciones de Amo, Fundador, Patrón, Protector. Incluso el Apósito “de Guanacas” surja probablemente en este momento.

En el himno al Amo Jesús de Guanacas, hay tres estrofas que merecen que nos detengamos en el relato, dada su importancia en el proceso de reconstrucción de la historia local, son ellas la cuarta, la séptima y la octava, que analizaremos a continuación:

IV

Señor de la gruta, Señor de guanacas,
La pálida parca La aldea destruyó;
La ermita rumsa cubrieron las lianas
y allí abandonada la imagen quedó.

En esta estrofa se hace alusión al fenómeno de la epidemia, y afirma que la imagen, luego del éxodo masivo forzado por la viruela es abandonada en la antigua iglesia de la hoy vereda de Tierras Blancas, entonces San Pedro de Guanacas, que, recordemos, había sido fundado en el siglo XVI. La recreación histórica incorpora como un hecho relevante la enfermedad y posterior éxodo masivo, hecho que está muy presente en la tradición oral, y que es declarado por muchos de los habitantes del actual casco urbano y de la región de Guanacas.

Según la tradición la efigie del Amo Jesús de Guanacas, luego de dos epidemias, una de viruela ocurrida en 1783 y otra de disentería que ocurrió años después, que desolaron el antiguo poblado de San Pedro, quedó abandonada durante muchos años entre las ruinas de la capilla del sitio, para ser rescatada hacia 1850, por un indígena que recogía leña. El hallazgo fue transmitido al sacerdote Emigdio Gámez, quien ordenó el traslado del lienzo a Inzá. (González & Parra, Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002, 2002, pág. 1).

Esto motiva el traslado de la Imagen a la cabecera municipal de Inzá, que hemos relatado en el primer capítulo. Los pobladores cuentan que la efigie fue instalada en un rancho pajizo en el Barrio La Estrella, que hacía las veces de capilla, hasta que en 1916 se inició, bajo la dirección de José Dolores Castillo, la construcción de la iglesia actual ubicada en el costado norte del Parque Santander, a la que se trasladó, una vez concluida, la imagen del *Amo*, que hasta hoy permanece en aquel lugar: *“Ya, claro, lo vieron, ya lo subieron acá a La Estrella, mientras (...) mientras construyeron una capilla pajiza, acá abajo, y entonces se quedó nuestro Amo ahí”* (Entrevista con Maruja Parra, Inzá, Septiembre de 2005).

VII

Del místico anciano, la mano sedeña
Señala y enseña la fiel tradición;
Trasladan la imagen aquí a su templo
En donde contemplo un drama de amor.

En este episodio se retoma la versión del hallazgo de la imagen por parte de un indígena de la región, a quien identifican como un anciano, quien advierte la presencia de la imagen en la “ermita rumsa”, lo que motiva el traslado de la misma al templo de la cabecera municipal de Inzá, episodio alrededor del cual abundan leyendas, con distintas versiones.

VIII

Y es fama que un día la imagen bendita
Volvióse a la ermita, su prístino alar;
La fe de su pueblo siguió al fugitivo
De nuevo cautivo lo trajo a su altar

En esta se retrata los episodios de desaparición y reaparición de la imagen luego de ser llevada al templo de Inzá. En los relatos de sucesivas apariciones – podríamos decir *remanecimientos simbólicos*– de la imagen religiosa del amo Jesús

de Guanacas, se ocultan una disputa, un choque cultural e identitario, entre los pobladores de la antigua región donde se ubicó San Pedro de Guanacas, y los habitantes del centro poblado de Inzá. Estas dos memorias abogan por proyectos socio-históricos distintos: el primero proclive a la idea de progreso, la civilización y con una profunda mentalidad cristiano - católica.

El segundo progresivamente va cerrando filas en torno a la consigna de mantener la unidad política del resguardo y de recuperar sus territorios, aunque tan heterogéneo como el primero, debido al impacto de procesos migratorios forzados por la encomienda y la mita, por el contacto cultural favorecido por el comercio alrededor del camino de Guanacas, y por la llegada masiva de colonos, campesinos e indígenas de las etnias guambiana y coconuco, que ya habían empezado a ocupar baldíos en estas latitudes (Sevilla E. , 1978).

2.4 LA FIESTA RELIGIOSA. LA PUESTA EN ESCENA DE LA IDENTIDAD LOCAL.

Foto No. 15. *Procesión con el Amo Jesús de Guanacas y los símbolos patrios. 2012*



Fuente: Municipio de Inzá Cauca

Como quedó claro, en 1952, por iniciativa del sacerdote David González se inicia la preparación de la fiesta religiosa del Amo Jesús de Guanacas que inicialmente se proyectó para la conmemoración de San Pedro Apóstol, el 29 de junio, día en que se fundó San Pedro de Guanacas, sin embargo durante estas fechas se traslapaban con otras festividades profanas, religiosas e institucionales como las fiestas de San Pedro y San Juan, el día de la independencia – 20 de Julio –, la Batalla de Boyacá – 7 de Agosto –, etc. Entonces, la fiesta tuvo que trasladarse al segundo domingo de septiembre:

Que el benemérito sacerdote (de la comunidad lazarista – hoy congregación vicentina) Reverendo David González, convocó en el mes de junio de 1952 a lo más selecto de la sociedad inzaña y propuso la consagración del Amo Jesús de Guanacas como patrono del municipio de Inzá y a fiar la fecha para la celebración de la fiesta cuya brillante idea fue acogida con beneplácito por la

sociedad de Inzá y se acordó celebrarla el segundo domingo del mes de septiembre. (González & Parra, Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002, 2002, pág. 1).

El sacerdote Félix Ortiz se encargó posteriormente de la composición del “Himno al Amo Jesús de Guanacas”, además de los “Gozos” y de una novena en homenaje al cristo, que destaca porque en sus once estrofas narra de manera sucinta la historia del municipio de Inzá, desde su fundación en el antiguo San Pedro de Guanacas, hasta el momento de ser entronizado como Patrón del pueblo. Para las primeras celebraciones se empieza a involucrar a las autoridades civiles y religiosas de la región, y desde entonces se adecua el nicho principal de la iglesia de la cabecera municipal para el Amo.

La fiesta religiosa en honor al Amo Jesús de Guanacas, se celebra actualmente en la cabecera municipal de Inzá, el segundo domingo del mes de septiembre de todos los años. Dura diez días, incluyendo la novena al Santo que se celebra todas las noches en la iglesia de la localidad, y la celebración de la misa campal solemne que culmina con una procesión con la imagen, que recorre las principales calles del casco urbano.

La preparación de la fiesta religiosa se hace mediante el impulso de un comité denominado Junta Pro Fiesta del Amo Jesús de Guanacas, integrada por varios miembros de la comunidad, que se encargan de la programación de eventos previos tendientes a la recolección de recursos para la realización de la fiesta, de coordinar la celebración tanto en el aspecto litúrgico como en logístico y de centralizar y difundir la información relacionada con la misma.

Previo a la celebración se realizan bazares, bingos, rifas y otros eventos con el fin de captar recursos para la fiesta. Toda esta labor está a cargo de la Junta Pro – Fiesta del Amo Jesús de Guanacas. Para los días programados para la novena, las agrupaciones de barrios o veredas encargadas de cada día de celebración se

encarga del funcionamiento de los actos litúrgicos, de la decoración y organización del templo y eventualmente de algunos actos culturales que pueden realizarse pasada la misa. Previamente al día señalado se realizan reuniones de preparación en los barrios en las que se ensaya la música que acompañará la misa, con especial énfasis en el Himno y los Gozos. También se disponen una serie de ofrendas que se presentarán al sacerdote durante la celebración eucarística que a menudo constan de productos agrícolas de la región, el vino es un elemento muy común, herramientas utilizadas en las labores del campo, la Biblia, los símbolos de la comunidad y/o institución, banderas blancas como símbolos de paz, etc.

El repertorio es muy variado dependiendo de las intenciones y necesidades de la comunidad. Además de esto, hay que hacer provisiones de pólvora como ingrediente indispensable, así, por norma los “cuetes”, “cuetones”, o “voladores”, se encienden de acuerdo a un horario fijo, ya establecido: durante el día al sonar las campanas a las doce y a las seis de la tarde, con el rezo del *ángelus*. Ya durante la misa la pólvora se quema al inicio, una vez el sacerdote inicia la procesión de entrada; otra descarga abundante durante el ofertorio y la elevación; y finalmente a la salida de la misa, con la bendición final. La compra de la pólvora y los polvoreros están a cargo de las comunidades responsables del día, según la programación de la Novena.

En la fiesta se cumplen los tres ciclos descritos por Villa (1989) y Arboleda (2011): el religioso, el pagano y el social, además del acto culminante, el colofón de la fiesta que es la salida del Santo Patrón a la calle. El primer ciclo está referido a la relación espiritual con el Santo, que establece y vive cada persona perteneciente a la comunidad católica, independiente de si es o no practicante (Arboleda, 2011).

El ciclo pagano está centrado en el Carnaval, en el cual el pueblo se desfoga, y adopta actitudes de irreverencia frente a los poderes establecidos, (Arboleda, 2011), dando rienda suelta a las expresiones festivas como el baile, las riñas de gallos, las

actividades culturales, el comercio, entre otras. Es un momento paradójico en el que entra en suspenso la temporalidad considerada normal, en el que aparecen las tensiones, para disolverse en la fiesta misma. En ese sentido, algunos de los entrevistados se quejan de que la fiesta patronal ha perdido brillantez, y recuerdan con nostalgia, los primeros años de la fiesta patronal, en los que llegaban comerciantes, se hacía ferias artesanales,

Antes, teníamos esto: teníamos fiesta católica, es decir de la Iglesia, cómo le digo, cristiana. Pero también para corresponder al pueblo se hacía una fiesta para el pueblo, es decir, la fiesta se terminaba el día domingo y el día lunes era la fiesta del pueblo. ¿Y cuál era la fiesta del pueblo? Todo lo que usted pueda ver, veladas, sainetes, corridas y demás, íbamos a traer ganado a Mal Paso, a Neiva, por allá para hacer la fiesta del pueblo, y encuentros de las gentes, es decir, había alegría, y eso ha desaparecido, eso ha desaparecido totalmente. ... Ahora se celebra, pues... muy bien, las gentes colaboran... en el ángulo eclesiástico pues... los padrecitos, es decir, los rectores espirituales del municipio, toman en sus manos la iniciativa y hacen todo lo posible. No así ahora, últimamente, estos caballeros de... los obispos que se les nombra, como es un tal... padre... un obispo... García. Estuvo catorce, quince años aquí y solamente venía era el día de la fiesta. En cambio Monseñor Vallejo, que fue también un pionero de la fiesta, él no solamente venía desde el primer día de la novena, sino que terminaba la fiesta el día domingo, el día lunes hacíamos la fiesta del pueblo, que había toreo, y demás, es decir: fiesta de alegría para el pueblo, porque los días santos nadie se tomaba un trago, nadie abría una cantina. Entonces se destinaba el día siguiente de la fiesta, el lunes, para el regocijo del pueblo. Y Monseñor Vallejo permanecía hasta el día martes aquí. A él se le decía una especie de tribuna, arriba en la plaza, porque allí era en donde hacíamos el... el cerco para el toreo, y el... estos caballeros vienen el día domingo y de por allá del cementerio nos dan la bendición y se van. Es decir: ellos si han perdido, en gran parte su obligación como rectores espirituales.” (Entrevista a Neftalí González, Inzá, Septiembre de 2005)

2.4.1 La Novena

Carlos Arboleda refiere que en el catolicismo popular, existen pluralidad de santos, imágenes, patronos, lo que configura un verdadero politeísmo práctico, en contraposición al monoteísmo teórico. Ello se evidencia en la cantidad de novenarios que se realizan en honor de vírgenes, santos, ángeles, entre otras figuras de devoción. En el capítulo “Novenas y Política” el autor desarrolla la hipótesis de que no hay uno sino muchos catolicismos. Como anota el autor, la llamada “solución católica” implica una inmensa complejidad que explica que el mismo Dios sirviera a realistas y patriotas durante la guerra de Independencia. La confluencia entre los valores difundidos por el Estado y las normas morales dictadas por las autoridades eclesiásticas produciría un entrecruzamiento entre lo privado y lo público (Arboleda, 1995).

El autor inscribe el surgimiento de las novenas a los santos en los conflictos entre la Iglesia y el Estado en Colombia, y en los intentos de separación de los poderes eclesiástico y civil, percibidos por el clero como un ataque a la Iglesia Católica. Así la percepción constante de persecución y de amenaza, según el autor, hace que surjan toda una serie de novenas a diferentes santos, en las que, entre otras cosas, se solicita protección al santo respectivo (Arboleda, 1995).

Ya fueran para la oración pública o privada, para la preparación de fiestas, o en relación con la muerte, las novenas son dispositivos rituales, prácticas religiosas institucionalizadas, por medio de las cuales se actualiza una creencia, se moldea el comportamiento, se profesa públicamente una devoción, a menudo con la aprobación oficial, y en relativa concordancia con los cánones establecidos por la oficialidad católica.

Primero, las novenas para pública o privada oración por una intención especial. Son las novenas dirigidas a Dios, a la Virgen o a los Santos, según su especialidad. Segundo, las novenas de preparación a fiestas que se hacen nueve días antes de la celebración y durante los ocho días posteriores, si son

fiestas con Octavario. Y tercero, las novenas relacionadas con la muerte (funeral, novenario de difuntos, para pedir la gracia de una buena muerte, al *Ánima sola...*) (...) Estas novenas son prácticas religiosas institucionalizadas. Son prácticas en cuanto actualización de una creencia. Creencia en el poder de Dios, de la Virgen o de los santos. Se cree en la potencia divina que puede actuar en favor del hombre. Potencia a la que se puede acceder mediante un ritual que es la novena.

En la mayoría de los casos, los textos de las novenas han sido escritos por un clérigo, para "institucionalizar" una devoción surgida en medio del pueblo: Una aparición, un milagro, un favor...que la iglesia misma ha reconocido, o que trata de encauzar por una vía ortodoxa. Es como la legalización eclesial de un movimiento o fenómeno popular, para que concuerde con el Magisterio eclesiástico. Así "dotando de textos aprobados por la iglesia la expresión de una devoción popular, se espera garantizar la trayectoria ortodoxa de la devoción (Arboleda, 1995, pág. 54).

Aunque advierte que la imposición de las novenas no es un fenómeno unidireccional, de arriba hacia abajo, Arboleda afirma que en la institucionalización de las novenas religiosas intervienen al menos tres aspectos:

- El control eclesial, el cual tiene como función asegurar la ortodoxia de la nueva novena.
- La devoción popular, que incide para la "eclesialización" de la nueva forma religiosa, y,
- La evangelización como medio eficaz de llevar a la fe (Arboleda, 1995).

La Novena al Amo Jesús de Guanacas, es atribuida al sacerdote Gabriel Moulet, según una nota al pie de imprenta de un ejemplar de 1956, el cual reza: "Con aprobación eclesiástica Nihil Obstat. Gabriel Moulet – c.m. Censor. Inzá, Julio de 1956". Esta incluye: una oración para todos los días; las consideraciones iniciales, para leer al inicio de cada uno de los días del novenario; los Gozos, compuestos por

once versos, que también se leen todos los días; y una oración final con la que se cierra la parte litúrgica. La novena también incluye el “Himno al Amo Jesús de Guanacas”, compuesto por el sacerdote vicentino Félix Ortiz, en 1952.

Foto No. 16. *Aspecto de la Iglesia durante la Novena al Amo.*



Fuente: Gerardo Peña E. 2014

Al mismo tiempo, año a año cambia la temática de la novena. Así, normalmente el cura párroco en acuerdo con el obispo de Tierradentro y con la Junta Pro – Fiesta del Amo Jesús de Guanacas, aprueban dicha temática, y redactan las consideraciones para cada uno de los días de la novena, de acuerdo a los temas acordados. Estas consideraciones usualmente se leen antes de iniciar cada una de las misas de la novena. A menudo la temática a la que se dedica por parte de la Iglesia la fiesta cada año, se elige y escribe en concordancia con el contenido oficial de encíclicas papales o de los mensajes que la alta jerarquía de Iglesia Católica

esté divulgando o quiera posicionar en el momento. A continuación presentamos algunos ejemplos de la temática elegida para la fiesta durante tres años distintos:

Programación fiesta religiosa Amo Jesús de Guanacas, año 2005

DÍA	TEMA	RESPONSABLES
Primero: Viernes 10 de septiembre	El amor del padre (Oseas, 11, 1-3)	Institución Educativa Promoción Social guanacas, El Escobal, Guanacas, Belencito, Santa Lucia, Córdoba, Rio Sucio, El Carmen, Tierras Blancas y El Lago.
Segundo: Sábado 11 de Septiembre	El pecado y sus consecuencias (Deuteronomio 9, 7-9)	E.S.E, Oriente Punto de Atención Inzá (Empleados Hospital), Barrio Las mojas y Barrio Siloé
Tercero: Domingo 12 de Septiembre	Jesús, solución de Dios (Juan 8, 34-36)	Asociación Campesina, El Caucho, La Cabaña, Los Pinos, Sinaí, y la Pirámide
Cuarto Lunes 13 de Septiembre	La Conversión (1 Juan 1-9)	Institución Educativa Sagrada Familia de Nazareth, Lomalta, Lomitas, San Francisco y el Alto de La Cruz
Quinto: Martes 14 de Septiembre	Primer paso de la conversión, experiencia del amor de Dios (Romanos 8, 14-18)	Barrio Bolívar, Las Mercedes y La Vega
Sexto: Miércoles 15 de Septiembre	Segundo paso de la conversión, reconocer mi pecado (Lucas 15, 11-22)	Barrio Las Delicias, asociación de cabildos Juan Tama, La Milagrosa, Mesopotamia, Yaquivá, Coscuro, Chichucue, El Cabuyo, Dos Quebradas
Séptimo: Jueves 16 de Septiembre	Tercer paso de la conversión, el arrepentimiento Lucas 15, 20-22)	Institución Educativa Inzá, Rio Negro, La Lagunita, Viborá
Octavo: Viernes 17 de Septiembre	Tercer paso de la conversión, confesión del pecado (Juan 20, 22-23)	Policía Nacional, Voluntarios Cruz Roja, Defensa Civil, Barrio el Centro, Barrio Santander, Comité de Cafeteros, Estudiantes del SENA, San Andrés, El Hato
Noveno: Sábado 18 de Septiembre	Reparación y reconciliación (Juan 14, 6 y 15, 5)	Administración Municipal, Escuela de Formación Musical, y Colonias Inzaañas.
Domingo 19 de septiembre Fiesta Solemne en honor a nuestro celestial patrono el Amo Jesús de Guanacas.	Solemne Eucaristía presidida por el Nuncio Apostólico	Grupos de la Nueva Evangelización

Programación Fiesta Religiosa año 2009

DÍA	TEMA	RESPONSABLES
Primero: Viernes 4 de septiembre	El Desarrollo Humano Integral, una vocación.	Institución Educativa Promoción Social guanacas, El Escobal, Guanacas, Belencito, Santa Lucia, Córdoba, Rio Sucio, El Carmen, Tierras Blancas y El Lago.
Segundo: Sábado 5 de Septiembre	Realidad que nosotros mismos estamos construyendo	E.S.E, Oriente Punto de Atención Inzá (Empleados Hospital), Barrio Las moyas y Barrio Siloé
Tercero: Domingo 6 de Septiembre	La fraternidad, experiencia real de vida, de crecimiento humano en que recibo y doy amor	Asociación Campesina, El Caucho, La Cabaña, Los Pinos, Sinaí, y la Pirámide
Cuarto Lunes 7 de Septiembre	La solidaridad para el desarrollo humano	Institución Educativa Sagrada Familia de Nazareth, Lomalta, Lomitas, San Francisco y el Alto de La Cruz
Quinto: Martes 8 de Septiembre	La solidaridad en la función económica	Barrio Bolívar, Las Mercedes y La Vega
Sexto: Miércoles 9 de Septiembre	Los derechos y deberes	Barrio Las Delicias, asociación de cabildos Juan Tama, La Milagrosa, Mesopotamia, Yaquivá, Coscuro, Chichucue, El Cabuyo, Dos Quebradas
Séptimo: Jueves 10 de Septiembre	Proyecto de amor y de verdad del creador	Institución Educativa Inzá, Rio Negro, La Lagunita, Viborá
Octavo: Viernes 11 de Septiembre	Colaboración plena de toda la familia humana	Policía Nacional, Voluntarios Cruz Roja, Defensa Civil, Barrio el Centro, Barrio Santander, Comité de Cafeteros, Estudiantes del SENA, San Andrés, El Hato
Noveno: Sábado 12 de Septiembre	Llamado a nuestras organizaciones y comunidades	Administración Municipal, Escuela de Formación Musical, y Colonias Inzaeñas.
Domingo 13 de septiembre Fiesta Solemne en honor a nuestro celestial patrono el Amo Jesús de Guanacas.	Solemne Eucaristía y procesión	Institución Educativa Promoción Social de Guanacas, El Escobal, Guanacas, Belencito, Santa Lucia, Córdoba, Rio Sucio, El Carmen, tierras Blancas y El Lago

Programación Fiesta Religiosa 2013

DÍA	TEMA	RESPONSABLES
Primero: Viernes 6 de septiembre	Un gran regalo. El Amo Jesús de Guanacas como el mejor medio para nuestra salvación.	Institución Educativa Sagrada Familia de Nazareth, Lomalta, Lomitas, San Francisco, Alto de la Cruz, y Sinaí.
Segundo: Sábado 7 de Septiembre	Jesucristo Nuestro Salvador.	Barrio Santander, Barrio el Centro, Policía Nacional, Voluntarios Cruz Roja, Defensa Civil, Bomberos, Banco Agrario, San Andrés, El Hato.
Tercero: Domingo 8 de Septiembre	El mensaje de Jesús: "he venido a dar vida a los hombres para que tengan en abundancia".	Barrio las Delicias, La Milagrosa, Mesopotamia, Yaquivá, Coscuro, Chichucue, El Cabuyo, Dos Quebradas.
Cuarto Lunes 9 de Septiembre	El pecado nos esclaviza	E.S.E. Tierradentro, Punto de Atención Inzá, Barrio Las Moyas y Siloé.
Quinto: Martes 10 de Septiembre	De la muerte a la vida. Jesucristo en el árbol de la cruz rompe con el Pecado.	Institución Educativa Promoción Social de Guanacas, El Escobal, Guanacas, Belencito, Santa Lucía, Córdoba, Río Sucio, El Carmen, Tierras Blancas, El Lago.
Sexto: Miércoles 11 de Septiembre	Creo, señor, pero aumenta mi fe.	Barrio Bolívar, Las Mercedes, La Vega.
Séptimo: Jueves 12 de Septiembre	Nueva vida según el mensaje de Jesús.	Institución Educativa Inzá, Río Negro, La Lagunita, Viborá.
Octavo: Viernes 13 de Septiembre	Te has quedado con nosotros.	Asociación Campesina, Asociación de Cabildos Juan Tama, Comité de Cafeteros, El Caucho, La Cabaña, Los Pinos.
Noveno: Sábado 14 de Septiembre	Amo Jesús de Guanacas, expresión de la misericordia de Dios Padre.	Administración Municipal, Escuela de Formación Musical, y Colonias Inzaeñas.
Domingo 15 de septiembre Fiesta Solemne en honor a nuestro celestial patrono el Amo Jesús de Guanacas.	Fiesta en honor a nuestro celestial patrono, el Amo Jesús de Guanacas	Grupos de la Nueva Evangelización Municipio de Inzá.

Se concluye entonces que hay un contenido doctrinal o dogmático que se inscriben dentro del plano religioso; un contenido social y político, orientado a moldear las

conductas y comportamientos sociales; y por último identificamos un contenido de tipo económico, especialmente en la temática asumida en el año 2009, en donde se desarrollaron temas como “La solidaridad para el Desarrollo Humano” y “la Solidaridad en la función económica”.

Tradicionalmente, además de la pólvora, al final de la misa, para la diversión del pueblo se utiliza a menudo la “vaca loca”, que consiste en un armazón de madera la mayoría de las veces, cubierto en cartón o con una piel curtida, que simula el cuerpo del animal, y un cráneo que se elabora en madera, papel, o incrustando un cráneo real de res. La cola y cuernos se envuelven en tela que es empapada en combustible, que se encienden mientras alguien se pone a cuestras la *vaca loca*, y empieza a perseguir a los espectadores simulando la embestida del animal. En épocas antiguas, había varios “toreros” que se armaban de bastones cubiertos de tela empapada en combustible simulando una especie de banderillas, que se encendían, y con ellos “toreaban” la vacaloca.

Así mismo se preparan varias bolas de trapo, elementos hechos a base de retazos de tela amarrados con alambre y empapados en combustible, que se encendían y soltaban en la plaza para ser pateados por los participantes espontáneos, emulando un partido de fútbol. Estas y otras tradiciones, según los habitantes, se han ido perdiendo un poco, pues la fiesta actual no se celebra con la misma alegría de antaño, en donde se realizaban además: las alboradas con chirimía y cohetes y los fuegos artificiales al amanecer de cada día de la novena; actos de música, teatro, los juegos populares después de la misa, y otras modalidades de entretenimiento popular.

2.4.2 La Víspera

El último día de la novena, tradicionalmente a cargo de la Alcaldía y otras instituciones públicas, se instituyó desde el inicio de la fiesta la “quema del castillo”, una verdadera torre construida con pólvora dispuesta a lo largo de un tallo de guadua o bambú de entre cuatro y cinco metros de alto. Este acto se realiza en la plaza principal, con una afluencia masiva de público. El evento inicia pasadas las 8:00 p.m., con juegos pirotécnicos, y música a cargo de la Banda Municipal. En este tiempo aparecen esporádicamente vacalocas, y diablos de fuego, y se quema gran cantidad de pólvora.

El culmen de la víspera es la quema del castillo, o los castillos, porque generalmente se queman dos o tres, aunque uno, el más grande e imponente se deja para el último momento. Con él se cierra el evento, y usualmente en el clímax del espectáculo pirotécnico se desenrolla, en medio de cascadas de luces, un pendón de papel con la réplica de la imagen religiosa. A menudo suele ocurrir que a pesar de todo el empeño puesto por los polvoreros, la imagen no “baja”, o no se despliega, lo que es tomado como señal de malos augurios.

Foto No. 17. Quema del Castillo el día de la Víspera



Fuente: Gerardo Peña 2013

Foto No. 18. La 'Vacaloca'.



Fuente: Gerardo Peña 2013

Foto No. 19. *El Diablo en la Víspera.*



Fuente. Gerardo Peña, 2013.

2.4.3 La Procesión Solemne

El domingo, día de la fiesta solemne, luego de terminada la novena al santo patrón, se desarrolla una misa campal, que culmina con la procesión, la salida a la calle de la imagen religiosa del Amo de Guanacas, que recorre las principales vías de la cabecera municipal.

La procesión dura aproximadamente cuatro horas, y en ella participan, de manera ordenada, casi calcada, las instituciones educativas, la administración municipal, las bandas marciales de los principales colegios de la zona central del municipio, incluso la fuerza pública participa haciendo calle de honor y prestando seguridad a la procesión.

Al frente de la procesión marchan: el Alcalde Municipal, como abanderado, junto a los miembros de la administración municipal; escoltados a menudo por la policía o el ejército; posteriormente se ubica la banda marcial, seguida de las instituciones educativas, cuyos miembros marchan en uniforme y formados en columnas a lo ancho de la calle; posteriormente se ubica la comitiva del Vicario Apostólico de Tierradentro junto al cura párroco, los acólitos, el coro, y demás colaboradores, que marchan escoltando la efigie del cristo.

Foto No. 20. Funcionarios de la Administración Municipal encabezando la procesión



Fuente: Gerardo Peña. 2013

Finalmente la multitud de habitantes del centro poblado y veredas circunvecinas, que marchan sin un orden determinado, simplemente caminan agolpados detrás de la imagen.

Foto No. 21. *El Amo y la Multitud. Cierre de la Procesión Solemne.*



Fuente: Gerardo Peña 2013

El recorrido de la procesión, su organización, su estratificación, no es casual, puesto que como veíamos, el ritual no solamente tiene efectos en el plano simbólico o religioso, sino que sirve también para legitimar la institucionalidad y el poder. Es un acto periódico de reafirmación de la identidad y el poder local. Por ello no es gratuito que al frente y en perfecta formación, y portando los símbolos patrios se ubiquen los representantes de la administración municipal, con el alcalde a la cabeza portando la bandera del municipio, junto con algún miembro de su equipo de gobierno portando la bandera roja y blanca del Amo Jesús de Guanacas.

Igualmente dentro del acto culminante de la fiesta destacan algunas figuras de prestigio, que son algunos de los mentores o promotores de la fiesta, que van elegantemente vestidos, pues es el momento de visibilizar su prestancia social. En alguna época incluso, las mujeres “de la alta sociedad” del centro poblado, iban reunidas alrededor de su propio pabellón:

(...) por ejemplo la mujeres, las damas, tenían una especie de pabellón que llevaba la alta sociedad, ¿si?, cada cual llevaba un.. ¿Cómo se llama?, una cinta. Entonces se organizaba... venían también los colegios en la misma manera, entonces se ha perdido un poco esa brillantez, esa organización... se hacían actos culturales después de la fiesta allí en la puerta de la iglesia, en donde cantaban las señoras, inclusive bailaban las señoras, bueno, actos culturales muy bonitos. Si, si se ha perdido, en ese sentido si se ha perdido.

Existe una función muy importante dentro de la procesión, la cual genera prestigio y por lo tanto es disputada, y es la de ser “carguero” de la Imagen. Es común que el puesto de carguero se herede, se transmita por familia, o se le asigne a una persona que goza de reconocimiento social. El paso de madera que soporta la imagen cuando sale a la calle, tiene ocho puestos dispuestos para su porte, por lo que un número aproximado de doce hombres cumplen la tarea de cargar, los que sobran están prestos a relevar a cualquiera de sus compañeros, durante las cuatro horas que aproximadamente dura la procesión.

Los cargueros tradicionalmente iban vestidos con túnicas y cintos, vestidos con los colores rojo y blanco del Amo Jesús, aunque últimamente esta vestimenta ha dado paso a la corbata roja con camisa blanca. Ellos son pieza fundamental de la procesión y su oficio es considerado por muchos un honor, y como se dijo, motivo de prestigio, no solo por la visibilidad pública que implica desempeñarlo sino por el evidente esfuerzo físico que implica, no en vano en un semanario nacional, a propósito de los cargueros de Semana Santa en Popayán se decía: “Las procesiones representan una cita sagrada a la que no faltan y el duro callo que se ha formado en el hombro es motivo de orgullo” (www.semana.com, 2014).

2.5 EL AMO, PATRONO Y PROTECTOR

*“Al conjuro sacro de tu augusta efigie,
Emprende la fuga el vil maleante;
La peste maligna, error protestante,
y todos los males que angustian y afligen”.*
(Gozos al Amo Jesús de Guanacas)

Según el imaginario local asociado al Amo Jesús de Guanacas, la efigie, no solamente tiene un papel de primer orden en la historia del municipio por lo que significó en su fundación, ni siquiera por los hechos sobrenaturales que se cuentan en torno a sus apariciones, sino que también cumple la función de protector del pueblo y de sus habitantes frente a desastres naturales, y aún frente a los efectos del conflicto armado que vive el país. En los testimonios de todos los entrevistados es posible encontrar relatos de situaciones en los que el Amo Jesús de Guanacas ha intervenido de manera milagrosa para evitar la devastación del pueblo – ya mencionábamos antes las historias sobre su intervención durante los levantamientos indígenas en contra los colonos residentes en el casco urbano.

Estas intervenciones se han dado, según los inzaeños, incluso durante tres tomas guerrilleras llevadas a cabo, la primera el 17 de marzo de 1965, por las, nacientes en ese entonces, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, dirigida por Pedro Antonio Marín, “Tirofijo”; la segunda, el 6 de septiembre de 1986 por el Movimiento 19 de Abril, M-19 en asocio con un comando del Movimiento Guerrillero Quintín Lame; y la más reciente, el 12 de diciembre de 2002, nuevamente perpetrada por las FARC, esta vez la toma fue adelantada por la columna Jacobo Arenas. Sobre el particular se encontraron las siguientes versiones a los pobladores:

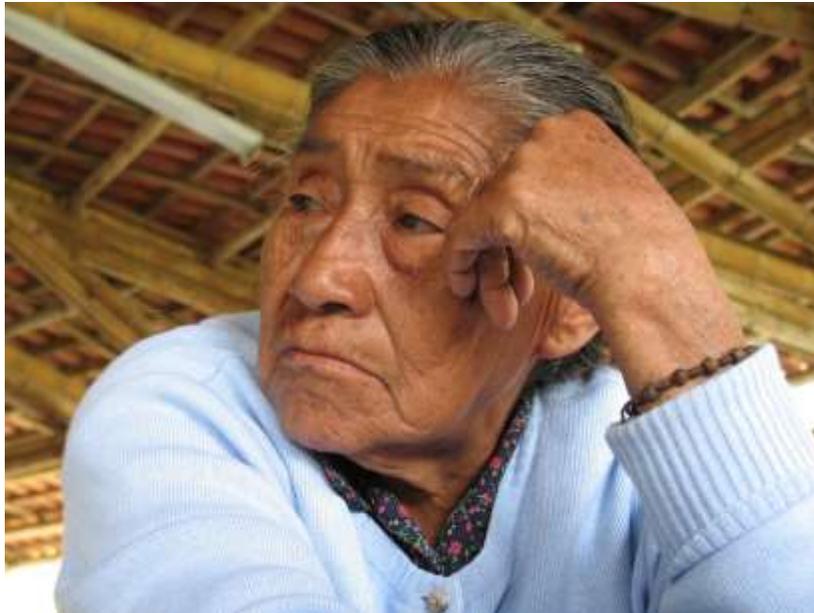
“Pues esa creencia, nos ha llegado, nos ha llevado a creer por una razón sencilla: hemos sido visitados por la guerrilla y tan sólo en el año de 1965, que nos asaltó Tirofijo, hubieron muertes, afuera. Pero aquí en la población no se han presentado casos. Y, hay un respeto, hay una fe, que uno le pide algo, pero se lo pide es con fe, y cree uno... esa es una creencia, pero yo no sé si esté

bien... bien conformada o qué se yo, pero la realidad es esa: que uno cree que el protector del municipio de Inzá es el Amo Jesús de Guanacas.

(...) Luego nos han rodeado (...) en el 86 vino aquí Pizarro con Navarro, este que le dicen pata´ e palo, estuvo aquí e hicieron disparos, a ellos les hicieron bajas menos a la gente de aquí. Luego, ahora cuando (...) la elección del Presidente, en el 2002, el único afectado, fue a mi que me tumbaron el rancho y ese apartamento que tenía aquí en la esquina, pero, en realidad Inzá ha vivido tranquilo. Y la gente tiene otra ventaja: aquí no hay discrepancias entre las gentes. Aquí la gente se respeta, se quiere mutuamente, entonces todo eso, piensa uno que hay alguien que rige esos destinos. ¿Si ve?”. (Entrevista a Neftalí González. Septiembre de 2005).

“Todas las veces, todas las veces que entra la subversión... Inzá triunfa. Inzá triunfa. (...) Inzá nunca llegará a ser destruido... nosotros tenemos la fe y la confianza. No puede ser destruida porque... como otros pueblos, ¿no?” (Entrevista a Dora Guachetá, Guanacas, Septiembre de 2005).

Foto No. 22. *“Isidora” Guachetá. Mujer mayor narradora oral habitante de Guanacas.*



Fuente: Archivo Comité de Mujeres de Inzá. 2007.

Nohora Parra conserva entre sus papeles una fotografía de la efigie del *Amo*, con una anotación escrita a máquina en su cara posterior, en recuerdo de la Segunda Peregrinación realizada por los inzaños al sitio que ocupó la capilla del extinto San Pedro de Guanacas, fechada en Tierrasblancas el 26 de agosto de 1990, que contiene la siguiente leyenda:

La primera peregrinación, se efectuó a fines de agosto de 1986, con regreso de la Efigie el día viernes 5 de septiembre de 1986. Se colocó un pasacalle a la diagonal del CAM (*Centro Administrativo Municipal*), que decía: “BIENVENIDO REY DE INZÁ”. El domingo 7 era la Fiesta Patronal.

El día sábado a las 4 a.m., (*ocurre la*) toma subversiva efectuada por el M-19 y el Quintín Lame, por lo cual no hubo gran solemnidad, únicamente la Eucaristía en acción de gracias por conservarnos la vida, en día domingo a las 11 a.m. (Archivo Nohora Parra).

A propósito de este suceso Nohora Parra cuenta que al día siguiente a la toma, cuando llegó la prensa para documentar la incursión, los periodistas se sorprendieron al ver el pasacalles con el mensaje “Bienvenido Rey de Inzá”, y preguntaban a la gente del pueblo si sabían de antemano que la guerrilla iba a hacer la toma ese día y si el mensaje iba dirigido a Carlos Pizarro, Comandante del grupo guerrillero. “*Imagínese, tamaña ocurrencia, si el mensaje iba dirigido a nuestro Amo, y no a la guerrilla*”, comenta.

Otro suceso que reafirmó, para los devotos en la localidad de Inzá, el imaginario del Amo Protector, fue el ínterin en el que la imagen fue llevada a restaurar a la ciudad de Popayán, durante tres meses el año de 2004. Durante este tiempo empiezan a ocurrir una serie de hechos de violencia e inseguridad, que tienen como culmen la desaparición de un niño habitante de la cabecera municipal, y su posterior hallazgo muerto y con signos de ultraje, días después. Todos estos hechos fueron atribuidos por muchos a la ausencia del Patrono, hecho que incluso registró la prensa nacional,

a través del artículo “Un santo sin permiso para salir”, publicado el 1 de noviembre de 2004:

Muchos en Inzá (Cauca) todavía maldicen el día en que se les ocurrió enviar la imagen de su santo patrono, el Cristo de Guanacas, a Popayán para una restauración, luego de cuatro siglos de no haber salido nunca del pueblo (...) La ausencia de este cuadro de 2,70 metros de alto por 1,75 de ancho, pintado por un maestro anónimo en 1577, significó para este municipio de 25 mil habitantes los peores cuatro meses en toda su historia, por una serie de crímenes, asesinatos y otras conductas nunca antes vistas en el lugar. Si él hubiera estado aquí nada de esto habría pasado, asegura convencida una matrona bajita (...) Se pueden ir el alcalde, la Policía o los maestros del colegio, pero lo que es al Amo Patrono no lo dejamos sacar más, así parezca que se desbarata de lo viejo, decía José González, un anciano desdentado, que aplaudía al Cristo mientras ingresaba en procesión al pueblo.

Hasta comienzos de julio, en los primeros días de su salida , todo marchaba normal, pero en los dos meses siguientes la tranquilidad de Inzá, donde se acaba el día esperando que el sol seque el café tendido en los andenes, dio un vuelco total (...) Tumbas profanadas Primero fue la profanación de tumbas. En las noches sin luna de agosto, personas nunca antes vistas por allí fueron sorprendidas saliendo del cementerio con talegos llenos de huesos. Nadie se atrevió a confrontarlos.

Luego aparecieron encapuchados que perseguían a niños y mujeres en parajes solitarios cuando estos iban a la escuela o salían a trabajar. La Personería de Inzá registró en menos de un mes dos casos de violación a niñas de las veredas de San Andrés de Pisimbalá y Río Negro (...) En la vereda de Guanacas tres hombres intentaron abusar sexualmente de una maestra, que logró escapar. Y en el corregimiento de Turminá, otro grupo de hombres persiguió a un niño que caminaba de su casa hacia la escuela.

Pero lo peor estaba por suceder. El primero de septiembre un pequeño de 8 años fue secuestrado por un vecino, que lo violó y asesinó. El agresor fue

capturado y llevado a una cárcel de Popayán. El caso parecía cerrado, pero a los pocos días algunos aseguraron que habían visto al supuesto reo danzando desnudo en el cementerio (...) Ese hecho puso los pelos de punta a la gente de Inzá. El nerviosismo no cedió ni siquiera cuando tuvieron la certeza de que el extraño danzarín no era el reo sino su hermano gemelo (...) Para rematar, Mario Ernesto Correa, un joven médico que prestaba su año de servicio rural, fue secuestrado con su madre sin que aún hayan recobrado la libertad.

La explicación a tanta mala noticia no podía ser otra que la ausencia del santo patrono. Era la única razón para que a este pueblo, que ni las Farc lograron trasnochar en las tres tomas armadas de la última década, se le hubieran juntado todos los males... (www.eltiempo.com Noviembre 1 de 2004).

El diario regional El Liberal, registraba también el suceso de la llegada de la efigie del Amo Jesús, resaltando algunos detalles del proceso de restauración, la manifestación que tuvo lugar a su llegada al pueblo luego de cuatro meses de ausencia, y algunos hechos extraños y violentos que refieren sus moradores al sentirse expuestos sin su Santo Patrón:

(...) al saber de su regreso todo fue júbilo. Los habitantes izaron la bandera, pero no solo la de Inzá, también la del Amo. (...) Las calles del pueblo estaban engalanadas, en casi todas las ventanas ondeaba el rojo y blanco en muestra de devoción (...) José Miguel Navarro, Restaurador de Bienes Muebles de la Universidad Externado de Colombia, quien tuvo a su cargo la intervención del Amo, recuerda como llegaban los feligreses en momentos en que se trabajaba en la imagen. Las actividades se suspendían para dar espacio a los rezos.

Este respeto a la feligresía y a sus rituales, contexto que le permitió conocer la relación íntima de la comunidad de Inzá con el Ser Supremo, marcó la diferencia con los trabajos de restauración desarrollados antes por Navarro. (...) Él nunca había restaurado imágenes de culto vivo, una experiencia que calificó de

magnífica. Y es que para restaurar la imagen debieron realizarse actividades previas de sensibilización e información antes, durante y finalizado el proceso.

(...) Los habitantes del municipio de Inzá se unieron para demostrar su fervor al Amo Jesús de Guanacas. La imagen, que desde el 16 de junio se encontraba en Popayán siendo restaurada, fue recibida el fin de semana anterior entre calles de honor, ondear de banderas, llantos, aplausos y alegría.

Moradores de las veredas localizadas en el trayecto Popayán – Inzá cabecera municipal, esperaban impacientes el paso de la imagen para unirse en la peregrinación hasta su altar. Con la llegada de la efigie que data del Siglo XVIII fue devuelta la tranquilidad a sus habitantes quienes dijeron sentirse en su ausencia “desprotejidos” y expuestos a sucesos extraños como la proliferación de sectas satánicas y hechos violentos.

Foto No. 23. El ‘Amo’ regresó a Inzá. Diario El Liberal, 01 de Noviembre de 2004.



Fuente: Diario El Liberal, Edición 01 de noviembre de 2014.

2.6 LA REFUNDACIÓN SIMBÓLICA.

2.6.1 La Fiesta de la Identidad

Es frecuente que las fiestas religiosas tradicionales que se celebran a lo largo de la región andina, no solo en Colombia, tengan un origen remoto, y que por esta razón a menudo se dificulte la tarea de identificar o datar sus inicios. Algunas de ellas, incluso han sido la resultante de un proceso de sincretismo entre fiestas tradicionales celebradas por las comunidades nativas desde épocas precolombinas, con elementos europeos y cristianos, que se fueron reconstruyendo en el marco del proceso colonial (Guerrero, 2004).

En el territorio del actual municipio de Inzá, tenemos variados ejemplos de estas festividades como las tradicionales fiestas de la virgen de la Candelaria de Turminá, que se caracterizan por la vigencia en ellas de sistemas de cargos, que con ciertas variaciones, están presentes a lo largo de las diversas manifestaciones rituales de las fiestas populares.

Portal (1996, págs. 27-29), identifica siete características del sistema de cargos en contextos indígenas – rurales, que presentamos a continuación:

1. Es una institución cívico religiosa altamente jerarquizada, con tendencia a fungir como “mecanismo de integración” de las comunidades indias en la medida en que reúne a los pobladores de una comunidad en torno a la realización de rituales.
2. Es una práctica social vinculada a la Iglesia Católica, pero que conserva una estructura paralela, permeada por una cosmovisión ancestral prehispánica.
3. En muchos casos se encuentra la relación entre los cargos religiosos y los cargos cívicos que implican decisiones político-administrativas sobre las comunidades. Es decir, implica la construcción de relaciones de poder.

4. A través del sistema de cargos no sólo se organiza la vida festiva de la comunidad sino también se norma lo social, se califica a sus miembros y se gestan mecanismos de inclusión-exclusión. Es decir, marca fronteras de pertenencia.
5. Los cargos se estructuran de forma jerarquizada y piramidal, pero varía la manera en que se nombran cada cargo, las funciones centrales que cumplen y el prestigio que se le otorga a cada uno de ellos. Esto depende del grupo étnico y la comunidad de la que se trate. Sin embargo, en todos los casos se encuentra una constante: el cargo de mayordomo.
6. Es un mecanismo que incide en la estructura económica de la comunidad.
7. Finalmente, el sistema de cargos es ocupado por adultos varones de una comunidad indígena, y el tránsito por sus diversos niveles.

El municipio de Inzá, tradicionalmente fue muy rico en este tipo de celebraciones, generalmente asociadas a ciclos de siembra y cosecha de los productos agrícolas, o a las fechas más relevantes del santoral católico, sobre todo en lo tocante a las vírgenes. Festividades que a través del tiempo se han costeado por medio de jornadas de trabajo comunitario, a partir de colectas, rifas o bazares públicos. Igualmente se recurre a los fiesteros, personajes a los que por tradición se les encarga la atención del público asistente a los festejos, a quienes la comunidad elige cada año, y quienes son la más clara representación del sistema de cargos y privilegios asociados a las fiestas tradicionales.

Las fiestas también tienen que ver con juegos de poder ya sean políticos, religiosos, económicos y sociales, que determinan en gran medida el carácter del festejo y las posibilidades que tiene quien participa en ella, es decir que hay códigos sociales insertos que limitan el que hacer y hasta donde llegar en una celebración determinada y esto está sujeto a la evolución y cambios sociales.

La manera como los campesinos celebraban y sorteaban los altos costos de las fiestas generalmente de las patronales, era a través de los “fiesteros”, estos eran personajes nombrados por la comunidad cada año y se escogían entre las personas más adineradas de la vereda, ser fiestero era símbolo de poder tanto político como económico, de tal manera que las personas no se negaban a este

privilegio. Las funciones del fiestero en general eran las de costear y organizar absolutamente toda la fiesta, que podría durar hasta tres días, el fiestero compraba el licor, la pólvora, preparaba la comida, organizaba los juegos y demás divertimentos de la fiesta. Cada fiestero procuraba que la fiesta fuera mejor que la anterior y de esa forma se garantizaba una mejor diversión cada año (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, págs. 664-667).

Un documento de Archivo que contiene una narración etnográfica de las fiestas tradicionales en la zona de Turminá, nos ilustra la manera como se celebraban las festividades campesinas, posiblemente en la década de 1940:

San Pedro y Candelaria. En la víspera sale el FIESTERO que con un año de anticipación se ha hecho apuntar y proclamar. Al terminar una fiesta religiosa, el fiestero saliente entrega la bandera al sacerdote y éste bendice al fiestero y agradece el favor. Luego entrega la bandera al Fiestero que la haya pedido y lo proclama (lee los nombres en voz alta; después de cada nombre el sacristán agita las campanas); después viene una procesión con la misma música de la fiesta que termina (...) Personajes:

Fiestero: quien hace todos los gastos tanto los de misa como los de casa (comida, chicha, música) todo en abundancia.

Ayudante del fiestero. Mayordomo (sin oficio) y ayudantes de menor importancia. Todos ayudan con algunos gastos al fiestero.

Albacero: Es el segundo personaje de la fiesta. Le corresponden los gastos de la víspera de fiesta (alumbrado de la iglesia, pólvora, música, chicha, comida). Además organiza la bacaloca (SIC) Cuando principia la vacaloca se entonan algunos cantos religiosos alusivos a la fiesta, y luego vacaloca y pólvora.

Principio de la fiesta. El fiestero entre 4 y 5 p.m. llega con su acompañamiento y música, recibe la bandera al sacristán y sale al encuentro del Albacero, cuyo acompañamiento viene tocando. Al encuentro se saludan (el fiestero al fiestero

y la fiesterera a la albacera) y luego el fiestero a la albacera y el albacero a la fiesterera. Cambian pólvora (cohetes) entre fiestero y albacero y entre fiesterera y albacera y quemando esa pólvora siguen ambos acompañamientos a la iglesia en donde el sacristán los recibe con repiques de campanas. El Albacero coloca el alumbrado en la iglesia y el acompañamiento espere en el atrio. Luego van a comer, aparte acompañamiento de Fiestero y Albacero; hay algunos refrescos. Luego el sacerdote canta las vísperas (salmos y salves) y bendice con el santísimo y pronuncia un sermón alusivo a la fiesta. Después viene los cantos y la vacaloca. Después van a bailar, Fiestero y Albacero aparte y amanecen bailando y tomando mucha chicha y trago.

El día de la fiesta hay misa mayor cantada a las 8 a.m. luego una procesión con la imagen del santo correspondiente alrededor de la plaza. El fiestero marcha adelante con la bandera y el Albacero con música. Los de la pólvora están en el centro de la plaza. Al terminar la fiesta, viene la proclamación del nuevo Fiestero. Pasada la proclamación del Fiestero va a casa del Albacero al refresco que se inicia con pólvora y luego hay trago y baile. Y luego el Albacero es recibido en casa del Fiestero en una misma forma. Posteriormente siguen bailando en la casa de campo hasta que alcance la chicha y el trago; cuando esto sucede, los invitados van saliendo.

Nota. Cuando Fiestero y Albacero llegan a la población regalan al sacerdote (...) Estos regalos consisten en aves, papas, arroz, yucas, plátano. Al sacerdote, fuera de lo anterior, azúcar y frutas. Estos regalos parece que reemplazan a la invitación que debían hacerle a sus casas y que no hacen porque les da pena. (CGHDA, MSS1211. Año 1948. Página 1)

Hay un elemento muy importante en la dinámica que se daba entre las comunidades indígenas y campesinas a principios del Siglo XX en el municipio de Inzá, que evidencia y documenta Hernández de Alba hacia 1948, y es la fuerte relación espiritual, pero también económica que se daba entre dichas comunidades y los

curas misioneros Iglesia Católica. Gracias a ella las comunidades organizaban permanentemente trabajos comunitarios bajo la dirección de los párrocos y los síndicos para constituir fondos para los gastos de cada una de las parroquias, en lo relativo a fiestas, arreglo de templos y monumentos, y en algunos casos dichos capitales se empleaban para auxilios a miembros de la comunidad que lo requiriesen, y para préstamos entre otros destinos. Este sistema se fue debilitando según Hernández, hasta llegar al punto que solo se recogían dineros de esta forma para la fiesta del Santo Patrón, cosa que el etnólogo no ve con buenos ojos:

Hace varios años, y posiblemente como continuación de organizaciones establecidas en La época colonial, la Iglesia por sí misma y las Comunidades de indígenas tenían organizado un sistema económico que beneficiaba a las dos instituciones, que llegaron a reunir fondos económicos de grande importancia por el tiempo en que se sucedían (...) Tuve la fortuna de estudiar Los libros y comprobantes del Cabildo y del Síndico de la Iglesia de San Andrés de Pisimbalá a partir de 1.905, de los cuales se extractan los siguientes ejemplos:

En 8 de Octubre de 1.905, se reunieron el Jefe de las Misiones y Cura de Tierradentro así como el Síndico de dicha Vice-parroquia, indígena Inocencio Cunacué y declararon que existía en su poder una vaca, una novilla, un ternero y una potranca cuyo valor era de \$4.500.00. - En Agosto de 1.907 se pagaron por diezmo \$ 100.00 del producido de la cosecha de trigo y maíz. - En 1.908 se pudieron gastar \$ 5.848.00 en alimentos de obreros y elementos para arreglos y pintura de la Iglesia, a la vez que la cementera de trigo dedicada al Santo produjo 57 arrobas más 3 libras, con valor de \$ 4.000.00. (...)

Existía, pues, una compenetración entre la Iglesia y la comunidad no solamente religiosa sino de la importancia económica que han demostrado las cifras mencionadas. Se prestaba dinero a quienes Lo necesitaba para adquisición de animales, financiación de cosechas y auxilios familiares y urgentes. Los dos Capitanes indígenas y el Síndico, a más del Párroco asumían honestamente los recaudos e inversiones del Fondo Comunal, más por desgracia este sistema

comenzó a degenerar, prácticamente hasta su extinción, o como en algunas parroquias inclusive de Cundinamarca, solamente se recogen fondos para invertirlos en la fiesta del Santo Patrono, que es precisamente el día en que mayor cantidad de bebidas se consumen, para daño de vidas y beneficio de cárceles. (CGHDA, MSS1038. Año 1938. Pág. 1).

Contrario a las fiestas tradicionales campesinas, la fiesta religiosa del Amo Jesús de Guanacas, su origen no es de una fecha remota o de tiempos inmemoriales, sino que, a partir de los testimonios de los habitantes del casco urbano de Inzá, podemos establecer el momento exacto de su origen, así como su inspirador y sus principales promotores.

Por otra parte, la fiesta patronal en sí misma no se basa en sistemas de cargos o en las complejas relaciones de reciprocidad que sustentan las fiestas tradicionales campesinas o indígenas, pues aquella ya no tiene como uno de sus elementos centrales la redistribución, y hay una marcada diferencia en cuanto al sistema ritual que la sustenta, en el proceso de designación de los “dignatarios” que van a asumir las funciones principales dentro de su realización.

En la fiesta patronal eso sí, participan ciertas personas con prestancia social, los cuales se constituyen en una suerte de mentores, muchos de ellos asumen costos económicos o dedican tiempo a actividades de promoción, divulgación, mantenimiento de la imagen, etc., hecho que incrementa su visibilidad en la comunidad, y les incrementa su prestigio, o como diría Bourdieu, su capital simbólico.

Igualmente, desde el comienzo de la fiesta se trató de separar, al menos en el plano formal, los tiempos, el de lo sagrado y el tiempo de lo profano. Así, se conmemoraba la novena, la víspera y la fiesta durante diez días seguidos, y los dos o tres días siguientes a la fiesta solemne, se realizaba la “fiesta del pueblo”. Todo bajo la supervisión de los representantes de la jerarquía eclesiástica.

Con el tiempo la Iglesia intervino para controlar algunas prácticas que se desarrollaban simultáneamente con el componente religioso de la fiesta, por considerar que estas atentaban contra la esencia espiritual de la celebración, y determinó que se redujera a su mínima expresión algunas actividades de diversión popular como los bailes, el expendio de licor, el toreo o los encierros, las riñas de gallos, los cuales se llevaban a cabo con gran alborozo y con una participación masiva de los habitantes del pueblo y de sus alrededores, durante o al terminar los actos litúrgicos.

Es el caso de las fiestas patronales y de índole religiosa, que tenían una configuración totalmente diferente hace aproximadamente 20 años, en ese tiempo estas fiestas mezclaban expresiones de devoción católica con expresiones sociales populares, de tal modo que se rezaba, se bebía licor y se bailaba hasta el amanecer.

(...) Hasta que un padre de nombre Rosas dijo: ¡No, no más fiestas así, si ustedes no cambian esa cultura que tienen, yo no vuelvo! y se enojó y no volvió, hacía como un mes que no venía. Y tocó irnos con el síndico y la junta de acción comunal a convencerlo de que volviera, que nosotros no volvíamos a revolver baile y trago. Así fue que volvió. (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 665).

En efecto, como ya vimos, podemos situar la primera Fiesta en septiembre de 1952, cuando por iniciativa de David González, sacerdote vicentino –quien posiblemente para esa fecha se había documentado ampliamente sobre la historia de las misiones evangelizadoras en la prefectura apostólica de Tierradentro –, convocó a una serie de personajes notables del centro poblado de Inzá, a quienes contó la historia del trasegar de la Imagen Religiosa del Amo Jesús de Guanacas. Seguramente en ese momento ninguno de sus interlocutores identificaba la efigie con ese nombre, puesto que la mayoría de ellos, por no decir ninguno, conocía su historia. Fue producto de esas tertulias que nació la idea de la fundación de la Fiesta.

A juzgar por los testimonios recopilados, el mismo sacerdote pudo haber inducido la idea de la creación de la fiesta, la cual resultaba oportuna debido a varias razones. No es gratuito que la Fiesta haya sido fundada precisamente en Inzá en los primeros años de la década de 1950, en medio de una gran agitación social, producto de varios acontecimientos socio-políticos que tenían lugar por esos días.

En primer lugar, como lo desarrollamos en un apartado anterior, Tierradentro afrontaba los rigores de la época conocida como La Violencia, que se estaba viviendo en la mayor parte del territorio nacional, y en ese marco, tenían lugar incontables hechos de intolerancia política (asociada a hechos de intolerancia religiosa), que se traducían en toda clase de hechos violentos: homicidios, masacres, persecución política, amenazas, desplazamientos y abandonos forzados y quema de hogares de adversarios políticos. La misma violencia había sido, y seguiría siendo por varios años factor de crecimiento de los centros poblados y de procesos de colonización de baldíos en el municipio.

Además de los caldeados ánimos políticos y de la polarización que se vivía a causa de la intolerancia política, se estaban incubando movimientos guerrilleros en Tierradentro, asociados a las guerrillas de raigambre campesina liberal que había surgido, precisamente como consecuencia de la violencia política que vivía el país, de manera simultánea en regiones como los llanos Orientales, el Caquetá y el sur del departamento del Tolima. Río Chiquito será refugio y uno de los focos de las guerrillas de aquellos años.

Por otra parte, en la época la comunidad mestiza y blanca-mestiza asentada en centros poblados como Inzá y Guanacas, veía las incursiones a la región de misiones protestantes como una gran amenaza a la identidad cristiana católica que habían asumido años atrás. El actual poblado de La Milagrosa, ubicado entre el resguardo de Yaquivá y el poblado de Guanacas, muy cerca al Río Ullucos es un ejemplo de la reacción de la comunidad católica frente al proyecto protestante. El

mismo nombre de esta localidad fue cambiado en la década de 1940, asumiendo la toponimia y la devoción mariana como divisa.

Igualmente, pocos años antes de la instauración de la fiesta, se habían liquidado los antiguos resguardos que conformaron los territorios del ancestral pueblo de Guanacas, estaban vivas las tensiones por la tierra y por la delimitación territorial, y los bandos se debatían entre la propiedad comunal y la propiedad privada y de la misma manera estaba fresco el recuerdo de las quintinadas y posteriores procesos de lucha por la tierra continuaron entre 1920 y 1950.

Frente a semejante panorama, surge la fiesta religiosa como un mecanismo simbólico de reactivación de la fe cristiana y de la devoción católica dirigido a todo el municipio, pero principalmente a la población del centro poblado y de los territorios aledaños, pero también como un dispositivo de refundación de la identidad local, antaño movilizadora principalmente alrededor de las instituciones oficiales y por los partidos políticos.

Todo ello nos lleva a concluir que la Fiesta se constituye, con algunos elementos propios del proceso de Usurpación Simbólica, que describe Patricio Guerrero, dado que, como ya hemos visto, la fiesta patronal desplazó otras celebraciones en honor a la virgen, que se conmemoraban tradicionalmente, tanto por las comunidades campesinas como por las indígenas que habitaban el territorio circunvecino del centro poblado de Inzá.

Pero además de los elementos citados, podríamos decir que alrededor de la imagen y la fiesta ocurre una *refundación simbólica* con base en la cual se intenta fundamentar o posiblemente reconstruir la identidad local (Guerrero, 2004).

Algunos de los elementos de la Usurpación Simbólica que plantea Guerrero y que se verifican en el caso de estudio tienen que ver, en primer lugar, con la “fractura la alteridad”, esto es el uso instrumental de un discurso de la identidad en este caso

basado en la fe y en la devoción, mientras se instituye una ritualidad profundamente asimétrica, en donde la alteridad se oculta, más no se anula (Guerrero, 2004). El antagonismo entre grupos y actores sociales persiste, pero en la puesta en escena de la fiesta, pretende ser ocultado.

La supuesta unidad que se da en la fiesta no logra ocultar la visión racializada y la profunda asimetría de la estructura social que subyace en el territorio. Las diferencias y los conflictos se ocultan simbólicamente y transitoriamente durante algunos momentos del ritual, pero no se anulan en la realidad (Guerrero).

A través del ritual se construyen espacios simbólicos de mediación de conflictos y de reconocimiento para lograr adscripción y pertenencia, En parte, se realiza por la apelación a un pasado común mediante la recreación histórica, y la construcción de nuevos sentidos de referencia y de pertenencia a una comunidad política, ya no con base en la identidad política o étnica, o tal vez a la toponimia, sino que ahora, el elemento aglutinante de la identidad va a ser la fe y la devoción a la imagen religiosa, figura revestida con un halo de sacralidad que la hace incuestionable, y a la que se van a asociar de ahora en adelante los valores morales del grupo hegemónico.

“En tiempos remotos de fe y de fervor
Besaron tus plantas transidos y yertos
Y hallaron tus brazos a todos abiertos
El rústico indio y el noble español”.

También se crean a nivel imaginario discursos sobre *los otros*, los que están por fuera de la comunidad política, que son los que no representan la misma eticidad, es decir, no comparten el sistema de creencias y valores de la comunidad de iguales:

“Al conjuro santo de tu augusta efigie
Emprende la fuga el vil maleante,
La peste maligna y error protestante,
Y todos los males que angustian y afligen”.

Un efecto del fenómeno anterior, y siguiendo con el argumento de Guerrero, se evidencia un desplazamiento de las relaciones de solidaridad, reciprocidad y lealtades, para dar paso a una lucha por ganar mayor prestigio y poder político o simbólico. Opera un dispositivo ritual extendido, que se expresa en la aparición de los políticos y la necesidad de visibilización de los personajes. Este dispositivo busca la adhesión de los destinatarios y para ello trata de generar efectos emocionales en las subjetividades, los sentimientos, las apreciaciones; tiende a persuadir afectivamente y a convencer intelectualmente.

Constituye una refundación, porque se reconstruyen los fundamentos identitarios a partir de la devoción y la adscripción al grupo social que la lidera, el grupo blanco – mestizo del centro poblado. Para ello la fiesta religiosa patronal se convierte en el dispositivo para la “invención o (...) reinención de una tradición” que va a sustentar la identidad local institucionalizada mediante la institucionalización de la ritualidad (Guerrero, 2012).

Semejante fenómeno ante la necesidad de reacomodamiento de la elite política local, dado el proceso de degradación simbólica y ante la crisis de legitimidad, ocasionadas por la violencia partidista, por la imposición de un nuevo ordenamiento del territorio, y por la irrupción de otras eticidades, otras creencias religiosas, otros discursos políticos, amén de los proyectos contra hegemónicos que persisten en el mismo territorio, que amenazan seriamente la supervivencia del estatus quo. Esta nueva ritualidad institucionalizada será apropiada por la elite local en función de la reafirmación de su propio poder y de perpetuar su dominio.

2.7 FIESTA, DESARROLLO Y TERRITORIO

La fiesta patronal, entonces se basa en un proceso de refundación simbólica identitaria alrededor de la fe católica, el paradigma liberal encarnado en el proyecto civilizatorio, y del mestizaje y campesinización como prerrogativas para el desarrollo. Podríamos hablar de la búsqueda de un modelo de desarrollo asociado a la idea de civilización y de acumulación. Alrededor de este proyecto civilizatorio se dan tres dinámicas territoriales:

1. La transformación económica, y la inserción económica del territorio al circuito de mercado regional orientado hacia el polo suroccidente del Huila y Centro y Norte del Cauca.
2. El reordenamiento del territorio, con la consecuente transformación política y económica.
3. La persistencia de la hegemonía del sector blanco – mestizo, asentado en las principales áreas de población.

Como consecuencia se incorporan al mercado las tierras de los antiguos resguardos y se asume la dinámica de la propiedad privada sobre las antiguas tierras comunales. En adelante se implementa una economía parcelaria predominantemente cafetera de acumulación. Políticamente, los cabildos, muchos de los cuales en la década de 1940 operaban únicamente como veedores del orden público y como Juntas de Trabajo, se fragmentan, permitiendo la transición hacia las Juntas de Acción Comunal, promovidas también por la Iglesia Católica, que impulsó la formación de líderes de todo el municipio en la Acción Cultural Popular, ACPO, fenómeno que abordaremos en el próximo capítulo.

Actualmente, en el antiguo territorio ancestral de los guanacos, del municipio de Inzá, tenemos una serie de tensiones políticas, herederas de ésta época, y

derivadas de la diversidad cultural y de los diferentes imaginarios políticos y proyectos sociales que cada uno de los grupos representan. Podríamos afirmar que los principales grupos sociales son tres claramente diferenciados:

La organización indígena, que se afianza en el discurso de su relación directa de los grupos originarios que poblaron estos territorios desde antes del proceso de la colonización, con un gran porcentaje que se agrupa en la organización indígena, la Asociación de Cabildos Juan Tama, y que reivindica su derecho a conformar resguardos como forma colectivas de tenencia y uso de la tierra, con sujeción a la autoridad tradicional representada en los cabildos y con jurisdicción especial de administración de justicia con arreglo al derecho mayor o propio y a los usos y costumbres de los pueblos. Dentro de los principios que declara en sus planes de vida, están la Autonomía y a la Territorialidad, y en su discurso político apelan a la ancestralidad, a la preexistencia como justificante de su prelación frente a otros grupos sociales presentes en el territorio. Estos grupos han construido un proceso histórico de simbolización del territorio, manteniendo, actualizando y recuperando según el caso una ritualidad propia.

Por otro lado, la organización campesina, como actor social desetnizado, que ejerce su derecho a la propiedad privada, que explota la tierra en condiciones de Microfundio, muchos de cuyos representantes son descendientes de los pueblos originarios pero sufrieron un paulatino proceso de campesinización por varios factores: asimilación cultural; también al hecho de perder los lazos con sus pueblos ancestrales debido a procesos migratorios impuestos por expansión de haciendas, y por sucesivas guerras, entre otros factores; o simplemente atraídos por ciclos de bonanzas de diferentes cultivos o ante la esperanza de encontrar tierras disponibles en diferentes momentos históricos (ACIT – INCODER, 2013). Este grupo subalternizado por las élites locales, en un gran porcentaje, y desde muy temprano se ha plegado mayoritariamente al ethos cristiano católico.

Un gran porcentaje de estas comunidades ha constituido una organización política, la Asociación Campesina de Inzá, Tierradentro, ACIT, bajo los principios de Autonomía, Territorialidad, Poder Popular y Soberanía Alimentaria, entre otros. Este actor avanza en los estudios previos a la constitución de una Zona de Reserva Campesina sobre la margen derecha del río Ullucos. Dentro de este grupo se ha identificado un modelo de “apropiación práctica del territorio”, en una dinámica predominantemente minifundista, basada en el manejo de sus predios como agro ecosistemas tradicionales, lo que permite un manejo sustentable del territorio, y la supervivencia de sus familias con soberanía alimentaria (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013).

Finalmente tenemos al grupo blanco – mestizo (Sevilla, 2014), la mayoría de cuyos representantes se ha asentado en centros de enclave como las áreas de población de Inzá, Turminá, Segovia o Pedregal. Estos grupos caracterizados se fueron asentando en dichas áreas de población desarrollando actividades como el comercio, la explotación agrícola y forestal con fines de acumulación, muchos venían al territorio a desarrollar funciones públicas como la docencia, la administración pública o las obras civiles. Este grupo caracterizado por un ethos católico – conservador, fue clave en el proceso de parcelación de los resguardos de la margen derecha del río Ullucos, en colaboración con representantes de la iglesia católica, por diferentes razones culturales, pero sobre todo políticas y económicas, como la inclusión de los baldíos y territorios de resguardo al mercado de tierras, y el desarrollo de la economía cafetera en la región, factor de acumulación incompatible con un modelo colectivo de tenencia y uso de la tierra (comunicación personal con el antropólogo Elías Sevilla Casas. Cali, marzo de 2013).

Ante el vacío de legitimidad, y ante la imposibilidad de gestionar de manera pacífica las tensiones y conflictos, en su momento, emerge la Fiesta como *refundación simbólica*, la cual supone una recreación de la historia local por parte de actores hegemónicos y la institucionalización de una ritualidad específica. Es un espacio hegemónico de enunciación, que trata de invisibilizar los conflictos, en un espacio

tiempo de inclusión simbólica de *los otros*. Pretende trasladar los conflictos sociales a la esfera ritual, pero no logra anularlos. La fiesta no logra ocultar la diferencia social basada en la racialización ni las asimetrías sociales y políticas.

La fiesta adquiere un papel paradójico: de legitimación del poder instituido, pero que a la vez permite el reconocimiento de otros actores, de revitalización de la alteridad y de valoración de las clases subalternas. Amalgama de valores, símbolos y prácticas de la cultura popular y de la cultura hegemónica. Actualización de la diferencia, pero revalidación de un estatuto identitario que define lo común: la fe, la creencia y la devoción a la imagen.

En este proceso se da una preponderancia de la institucionalidad: “la ritualidad se hace en los espacios de poder”. La fiesta patronal del sitio de enclave pertenece a los espacios centrales articulados al poder, y por medio de ella se pretende reafirmar los territorios del poder.

Faltan elementos para decir que la fiesta patronal en sus inicios haya tenido la motivación de transformar económicamente el territorio. Pero la fiesta patronal sí ha contribuido a legitimar socialmente el imaginario desarrollista del centro de poder y del centro económico de enclave. Dicho proyecto entiende el desarrollo como progreso, como crecimiento económico, como mestizaje o blanqueamiento, está orientado hacia afuera, hacia los centros industriales, de acumulación y de poder a nivel regional. Este proyecto además promovió la transformación económica de un modelo de subsistencia, solidario y popular, hacia una economía de mercado y de acumulación.

CAPÍTULO 3: LA BATALLA DE LOS IMAGINARIOS

Foto No. 24. Incendio provocado de la Iglesia de San Andrés de Pisimbalá – Inzá, 2013



Fuente: <http://www.banrepcultural.org>

La cultura es un escenario de lucha de sentidos que no puede anular las diferenciaciones y asimetrías sociales, sino que estas se trasladan transitoriamente a la esfera ritual en donde transitoriamente quedan invisibilizadas. (Guerrero, 2004, pág. 82).

La práctica religiosa es una Batalla de signos, una guerra por lo sagrado (...)
La práctica religiosa construye en el tiempo una Geografía de lo Sagrado con una estructura y dinámicas particulares que marcan y dan identidad a un territorio y expresan de manera sintética una realidad social compleja, identitaria, mestiza y especialmente conflictiva (Ferro, 2004, págs. 12-13).

3.1 LA BATALLA DE LO SAGRADO: REFUNDACIÓN SIMBÓLICA, RESISTENCIAS Y DELIMITACIONES TERRITORIALES

En marzo de 2011 la Revista Semana, dedicaba un artículo al conflicto entre comunidades campesinas e indígenas de San Andrés de Pisimbalá, en el municipio de Inzá, el cual tituló “guerra por una escuela”, a continuación algunos fragmentos del artículo:

Los indígenas y los campesinos de un municipio de Cauca se pelean a muerte una sede educativa. El conflicto ya dejó heridos, desplazados, amenazados, y se teme una tragedia peor (...) Esa peculiar guerra se debe a un hecho absurdo: ambas comunidades (indígenas y campesinos) se enfrascaron en una pelea por la sede del colegio Instituto Microempresarial Agropecuario San Andrés, más conocido como Imas. El establecimiento no funciona desde el 21 de abril de 2010, cuando el cabildo indígena lo ocupó para exigir autonomía educativa. Allí recibían clases, en forma conjunta, 330 estudiantes de ambas comunidades.

Después de convivir durante siglos, hoy los 3.380 indígenas del resguardo nasa y los mil campesinos del corregimiento no se pueden ver. Ese caserío enclavado en las selvas de Tierradentro (Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad), que vive de sembrar la tierra y del turismo que jalona el museo arqueológico y una capilla con más de 500 años, está convertido en un territorio a punto de estallar.

(...) San Andrés de Pisimbalá seguirá dividido por una línea imaginaria que separa dos territorios hermanos que se pelean a muerte la sede del único colegio donde debieron aprender que cualquier guerra, por justa que parezca, siempre será absurda (Semana, 2011).

Dos años después, en 2013, el Editorial de “El Tiempo”, el diario de mayor circulación era dedicado a comentar la acción en la que se incendió, al parecer de manera intencional, el templo doctrinero de San Andrés de Pisimbalá:

Es una estupidez que manos criminales le hayan prendido fuego a una verdadera joya, declarada patrimonio arquitectónico de la humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) (...) Era eso y mucho más: una reliquia blanca, porque una construcción de esas características, que data de 1736, con su techo pajizo, como era el estilo en el siglo XVIII, tiene un valor cultural e histórico invaluable.

En plena madrugada del jueves pasado, a pocas horas de los máximos actos litúrgicos de la Semana Santa, algún orate, armado de antorcha infernal, le prendió fuego al templo, que fue devastado por las llamas en poco tiempo (...) Todo indica que la llama de la discordia arde desde hace casi tres años por una larga disputa entre los indígenas de la comunidad nasa y campesinos que habitan esa zona, por el Instituto Microempresarial Agropecuario de San Andrés (Imas), cuyos predios fueron ocupados por los nativos, según ellos para exigir autonomía educativa (...) (Tiempo, 2013).

Todo esto en un escenario de disputa política y jurídica por el territorio. La batalla política se manifiesta en los intentos de los actores para legitimarse, en un momento histórico en donde las fronteras identitarias tienden a difuminarse y en donde el sector hegemónico ve con sorpresa que los sectores otrora subalternos tienen ahora más que nunca la posibilidad de relevarlo de su posición de poder. En el plano político, en el administrativo y en el académico e incluso en el económico.

La batalla jurídica se da en el plano de la definición del carácter formal de los territorios, y del reconocimiento estatal de las jurisdicciones, que a su vez vienen equiparadas con el reconocimiento de derechos colectivos y autonomía política.

Cuando se inicia la fiesta, a mediados del siglo XX, es evidente el espíritu moderno - desarrollista que inspiraba el accionar de la élite letrada del pueblo de Inzá. Esta élite intelectual – que tuvo personajes con una figuración destacada en el campo

artístico, político, militar, económico y religioso –, abrazó el proyecto de incorporar a Inzá al circuito económico de la región, modernizando el sistema de producción y la red vial del municipio especialmente.

La Fiesta Patronal, como eje central de la espiritualidad, jugó, como queda dicho un papel crucial en el trámite de los conflictos y tensiones que se daban en la época, así mismo en la construcción de identidades políticas. Esto hace de la fiesta un “recurso estratégico para la dominación”, a través del cual se fortalece la dominación, el control social, la hegemonía del grupo dominante, utilizando recursos simbólicos como el poder y la seducción (Guerrero, 2004).

El trasfondo, entonces, del proceso de implementación del proyecto colonial, de la introducción de imágenes representativas con fines espirituales, pedagógicos y políticos y de incorporación de estos territorios al engranaje del proyecto moderno capitalista y cristiano católico, es la disputa territorial y el afán de los grupos en pugna por desarrollar estrategias de control político y territorial –incluso militar– las cuales implicaban la construcción y transformación permanente de “las geografías de lo sagrado”, en donde adquieren gran relevancia los símbolos [la imaginería religiosa entre los más importantes] como elementos para movilizar emociones y sentimientos identitarios (Ferro, 2004, págs. 12-13). Lo simbólico emerge como espacio fundamental para la construcción de territorios.

En todo acto ritual, el espacio como isotopía o eje de sentido juega un papel importante, y al ser una construcción cultural, las representaciones del espacio ritual son también un escenario de lucha de sentidos, de prácticas y luchas sociales, políticas y simbólicas (Guerrero, 2004, pág. 59).

La fiesta y la apelación a la espiritualidad ha sido una solución efectiva al vacío de legitimidad de un grupo hegemónico que tradicionalmente se ha debatido entre el liberalismo en lo económico y el conservadurismo en lo político. La fiesta como economía simbólica del poder (Guerrero, 2004), incluso permite que el grupo

hegemónico de la posibilidad a los grupos subalternos de participar. Es casi una concesión generosa que aparenta una actitud democrática e incluyente. En realidad mediante esta estrategia, consciente o no, se hacen invisibles, así sea transitoriamente, el conflicto y la diferencia (Guerrero, 2004).

Lo anterior evidencia el hecho de que la fiesta, como construcción discursiva, se ha convertido en un recurso estratégico para la dominación, que construye una nueva economía del poder y del placer que opera no solo desde dimensiones materiales, sino fundamentalmente simbólicas, y que desde el control y sometimiento de los cuerpos mediante la seducción y el placer, reafirma la dominación; por lo tanto, todo proceso de usurpación simbólica profundiza las dimensiones de esa dominación, pues acrecienta las fuerzas sometidas, así como la fuerza y la eficacia de aquellos que someten (Guerrero, 2004, pág. 94).

Al mismo tiempo la fiesta en algunos momentos funciona como un “espacio táctico para transgredir al poder para algunos sectores subalternos que participan, pero sin dejarse colonizar del todo por el poder hegemónico” (Guerrero, 2004, pág. 95).

La fiesta está capitaneada por las autoridades, que a través de ella buscan elevar su prestigio. Se sienten orgullosos porque ayudan al «rescate» de la cultura. Ellos ocupan los roles principales de la fiesta (...) participarán, también, sectores de la «burguesía» que se vuelven cultos disfrazándose de cholas, indios o yumbos; participan igualmente sectores de clase media que viven en los barrios populares (Guerrero, 2004, pág. 74).

En ese sentido, la fiesta es un dispositivo que impacta de manera directa en el inconsciente colectivo, moldea las subjetividades, moviliza, aglutina, crea nuevos sentidos y significaciones, y afirma y reafirma los imaginarios sociales de una colectividad determinada. El imaginario a su vez es instituyente:

La sociedad es creación, y creación de sí misma autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica -un nuevo eidos- y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas -instituciones y significaciones- representan creaciones ontológicas (Castoriadis, www.ubiobio.cl, 1997).

Escobar, siguiendo esta línea plantea que los imaginarios pueden definirse como un conjunto de ideas e imágenes que soportan otras “formas ideológicas de las sociedades”. Entre ellas “los mitos políticos fundadores de las instituciones de poder” (J.C. Escobar, citado en Agudelo (2011) Pág. 15). Podríamos decir que el desarrollo produce discursivamente sus propios sujetos y los imaginarios, fundan, recrean y transforman en el tiempo las identidades políticas de los sujetos.

3.2 LA FIESTA PATRONAL OFICIAL VS LAS FIESTAS TRADICIONALES CAMPESINAS E INDIGENAS

Un habitante de la cabecera municipal afirma que Inzá por muchos años no tuvo fiesta patronal, y que la devoción a la Imagen del Amo, la profesaban únicamente los habitantes de la zona de Guanacas y Tierras Blancas, quienes año a año preparaban la fiesta y bajaban al pueblo a celebrar las vísperas y la fiesta de acuerdo a sus costumbres y tradiciones, así describe la celebración:

“Si, a ver: lo que yo conozco más o menos, que la fiesta la hacían anteriormente la gente de Guanacas, pero ellos mismos venían y hacían las vísperas, elaboraban la pólvora, había como se acostumbra en los cabildos: un fiestero, albacero. Eso siempre se hacía con la música de ellos, autóctona, de tambores y flautas... el fiestero usaba casi siempre pantalón negro, camisa blanca y un

poncho. Y la mujer usaba falda negra y blusa de colores y un pañolón, y en la cabeza se ponían una cantidad de pinzas de colores y cintas y todo eso. Usaban como símbolo de la fiesta una canastica, que la hacían casi siempre de carrizo con adornos de papelillo, como una especie de lámpara. Y con una cantidad de cintas de colores, cinta ilusión. Esa era el distintivo de los fiesteros.

Por la noche quemaban un castillo que era de puros tronantes, pero la hacían ellos mismos, y la famosa vaca loca que nunca se ha acabado. En eso consistían las vísperas. Al otro día participaban en la misa y se hacía la procesión, la hacían ellos.

El [habitante de la cabecera municipal] que quería asistir a la misa y todo eso, pues no había así mucha... mucha devoción, ni se conocían muchos pormenores del Amo ni nada de esa cosa. Simplemente era un cuadro que estaba allí, un cristo... para algunas personas muy bonito. Pero nosotros no le parábamos muchas bolas porque como le digo, estaba bastante sucio, deteriorado, ya casi no se veía, y no sabíamos la importancia de la imagen (Entrevista Luís Alberto Balcázar, Inzá, Septiembre de 2013).

Según esto, eran las comunidades campesinas e indígenas las que anteriormente celebraban las fiestas a la virgen de varias denominaciones: La Milagrosa, Las Mercedes, El Carmen, La Candelaria y la Inmaculada Concepción, especialmente.

A ver: anteriormente no teníamos fiesta patronal aquí, no teníamos patrono. Siempre se celebraban las fiestas de la virgen que casi siempre la hacían los campesinos... a La Milagrosa... o a La Inmaculada, y pues esto lo hacían más que todo los campesinos y especialmente los indígenas, siempre han sido muy devotos.

Y nosotros... la parte católica, los que nos llamaban blancos... participábamos, pero no teníamos patrono. A raíz de que ya el padre González ya le fue descubriendo al Amo Jesús todas estas cosas tan bonitas... él muy estudioso... pensó en eso: en que Inzá debería tener un patrono. Y se reunieron unas

personas, y les dijo, “bueno, este va a ser el patrono de Inzá”, y ya se solemnizó la fiesta y ya surgió lo que ha venido siendo hasta ahora, entre más días, un poco más de devoción (Entrevista Luís Alberto Balcázar, Inzá, Septiembre de 2013).

Como veíamos antes, las fiestas religiosas campesinas e indígenas que se celebraban en el municipio de Inzá, han ido evolucionando en función de las realidades económicas y culturales propias de cada momento histórico. Pero la fiesta religiosa no solo evoluciona con la economía y con la cultura, sino que ella misma es un factor de transformación económica y cultural.

Esta transformación no es gratuita, y ocurre al vaivén de los cambios políticos y económicos que se vienen gestando en toda la región. Cambios económicos debido a los intentos de los grupos dominantes de articular el municipio de Inzá al mercado regional, junto con los proyectos de modernización emprendidos en el territorio, y con diferentes oleadas de proyectos desarrollistas emprendidos por las instituciones oficiales.

Cambios políticos debido a la influencia de los partidos tradicionales que tenían en los centros poblados verdaderos enclaves y que permitieron que sus intermediarios influenciaran la adscripción partidaria de las comunidades indígenas y campesinas circundantes, constituyendo fortines entre ellas de uno u otro partido. También a causa de los procesos organizativos que se fueron gestando localmente, en la búsqueda de las comunidades de alternativas de autogestión de sus proyectos e iniciativas.

En el campo espiritual, el influjo de la iglesia católica en la cultura local, el control que tuvo esta institución sobre los centros educativos de toda la región de Tierradentro, y la apelación a formas simbólicas de construcción de identidades, fueron también contribuyendo a la transformación de la cultura, la economía y de la forma de entender, transformar y desarrollar los territorios.

Este proceso de desetnización de las actuales zonas campesinas del municipio de Inzá, vino acompañado de la pérdida de los usos y costumbres de los pueblos originarios y de la asunción de una nueva identidad cultural de los comuneros de dichas zonas, y muestra de ello es el fragmento arriba citado sobre el cambio en la alimentación y en las costumbres de las gentes de la región.

Aquí la institución o intervención, por parte de la Iglesia, de las fiestas religiosas, jugó un papel clave en un momento álgido de diseño del modelo de desarrollo que se estaba orientando desde la perspectiva oficial y desde la élite política y religiosa. Existe un testimonio, un indicador del cambio que se estaba dando en la cultura de las comunidades locales, y es una pieza etnográfica de 1948 que documenta la evolución en la alimentación en la comunidad de Turminá, como resultado de todo el proceso de transformación ya descrito. Según este documento, los comuneros ya no comen mote, y están asumiendo un patrón de alimentación propio de “economía agrícola regularmente desarrollada”:

Desayuno: café con yuca cocida o asada o plátano. Ya no comen mote y esta comida es abundante hecha entre 5:30 y 6 (...) Almuerzo. Entre desayuno y almuerzo toman chicha. Almuerzan a las 11, zancocho (plátano, yuca, frijoles, coles, arveja, papas, carne). Comen bastante carne. En las mingas matan ovejas, cerdos, terneros y gallinas y pavos. En ocasiones comen arroz seco y frito y en las fiestas, tamales y bizcochuelo.

Son muy atentos con los maestros y a fin de año los invitan a fiestas. Ya imitan mucho la costumbre de los blancos (...) Comida. Entre el almuerzo y comida toman chicha sobre todo los trabajadores del campo. La comida es la misma que el almuerzo.

“Es de advertir que esta población ya da aspecto de mestizaje y la región es de una economía agrícola regularmente desarrollada (...) La mayor parte ya desayunan, almuerzan y comen, sobre todo los jóvenes. Los viejos aún

mambean, pero sienten vergüenza; cuando están mambeando no responden a quien les habla (...) (CGHDA, MSS1211. Año 1948. Página 1-2).

El choque de imaginarios en el momento de la fiesta, es evidente en el discurso de los habitantes del centro poblado de Inzá, en el que se identifica un antes y un después en términos de la fiesta. Antes, la fiesta estaba dominada por la cultura indígena – campesina, hasta que es intervenida, hasta el punto de convertirla en la fiesta oficial. Ésta desplazó las fiestas de la virgen, y además al sujeto protagonista de la celebración. Después de esto, el Amo Jesús de Guanacas, va a ser conmemorado con la orientación de la Jerarquía Católica y de los notables del centro de enclave. Los himnos, las novenas tendrán aprobación eclesiástica, y la antigua fe de un grupo subalterno va a ser ahora la devoción oficial, pero transformada de acuerdo al mito fundacional oficial y a la historia recreada.

Mientras esto ocurre, se transita de los sistemas redistributivos asociados a la fiesta, a las economías del prestigio, y a emular las cofradías de la época colonial. Incluso la misa del Santo Patrón se hará en Latín y con partituras inspiradas en Beethoven:

Habían aquí tres padres que eran: el padre David González que estaba en carácter de prefecto, estaba encargado de la prefectura. El padre... Gabriel Moulet, era el Cura Párroco, y el padre Ortiz era el rector (...) de Belalcázar, y él se sumó a nuestra, nuestra festividad y algún día vino aquí y me dijo que lo acompañara a la iglesia, que quería hacer algo, me dijo "llévate el violín", me llevé yo el violín, llevó él una grabadora y me dijo: "¿tú has puesto el minueto de Bethoven?", le dije "No padre". – "Pero, ¿lo has oído?" – "Sí, cómo no, lo he oído". - "Y, ¿te lo sabes?" – Le dije "más o menos". Me dijo "a ver, tocalo", y lo toqué yo en el violín, y entonces me dijo "ésta es la base para que le hagamos el himno al Amo Jesús de Guanacas. Y entonces, era un tipo que cantaba muy lindo, era un músico completo, perfecto y así se le hizo el himno al Amo Jesús de Guanacas (Entrevista con Nefthalí González, Inzá, Cauca, septiembre de 2005).

El después es posible gracias al proceso de refundación simbólica, a la recreación histórica y a la institución de la fiesta oficial, en donde los grupos hegemónicos se ocuparán de controlar las prácticas heterodoxas, “paganas” o “profanas”, propias de la cultura popular y tradicional, que son elementos constitutivos de la fiesta, de su carácter paradójico, subversor e insurgente. La irrupción del carnaval hizo que se iniciara una “lucha contra los paganismos y los llamados excesos de los carnavales” (Arboleda, 1995, pág. 240), por las autoridades civiles y religiosas, al tenor de lo manifestado por aquellos que hicieron parte de los sistemas de cargos asignados para la organización:

Bueno, y ya luego se le fueron metiendo ya otras cosas como muy salidas de tono. Por ejemplo, ya empezaron a venir ‘mujeres de vida licenciosa’, como dijera un famoso alcalde que hubo aquí. Traían... sus motores, porque no teníamos energías y ponían toldos por allá arriba y allí funcionaban... ya la fiesta se fue prostituyendo, y la fiesta ya se convirtió fue como de pura cantina, y ya no había ni espacio para hacer la procesión. Entonces, pasados los años, porque cada año se elegía una junta, que era la encargada de organizar la fiesta, de contratar la pólvora, de organizar los recursos para traer la banda y para toda esa cosa.

Yo tuve la oportunidad de llegar a la junta con Hugo Casas, un profesor costeño que se llamaba Martín Vuelvas, Estela Urriaga, Gema Trujillo y Rosa González. Entonces nosotros lo primero que propusimos fue: o hacemos fiesta religiosa o hacemos feria. Entonces ya reunimos a la gente (...) entonces la gente aceptó y entonces nosotros quitamos por completo la bebida, nada de bebidas ni nada que fuera de escándalo y toda esa cosa, se fue acabando el toreo, y fuimos dándole un vuelco a la fiesta para resaltar la parte religiosa, que era el objetivo. (Entrevista con Luís Alberto Balcázar, Inzá, Septiembre de 2014)

La Iglesia Católica también jugó su papel en términos de extirpar los elementos considerados extraños al carácter religioso de la fiesta, no solo en el centro poblado de Inzá, sino en otras localidades del municipio:

¿Se acuerdan que las fiestas patronales en ese tiempo eran buenísimas? Porque se hacía las fiestas patronales y eso se iba el padre y volteaba allá arriba, y eso la gente se agarraba a bailar y a tomar y eso era un solo jolgorio, pero después resulta y pasa que vino un sacerdote que ya no le gustaba que nosotros convirtiéramos las fiestas en bebida y en tal cosa, pero entonces también se hacían veladas desde las 6 de la tarde hasta la 1 de la mañana, venían de Santa Teresa, de San Miguel y otras veredas a participar, con presentaciones y baile eso era muy bueno, hasta que un día un padre que llamaba rosas dijo: (no, no más esas cosas, si ustedes no cambian esa cultura que tienen yo no vuelvo!, y se enojó y no volvió, y mire que en ese tiempo para que también era mucho lo que la gente peleaba en esas fiestas, ¡hay que decirlo! eso había una mano de machete y entonces al padre no le gusto eso, como se fue bravo entonces nosotros los síndicos dijimos que ya nos preocupaba que el padre no volviera entonces le dije a un compañero que fuéramos a darle la cara al padre y le decimos que nos venga a celebrar la misa, y nos fuimos con don Marcelino y bajamos a Pedregal y les dijimos que lo habíamos pensado y que ya no volvíamos a vender más bebida en la fiesta patronal, y dijo que le daba mucha alegría y el padre volvió, y así se fue cambiando la cultura, ahora es solo la celebración de la misa y la gente se va para su casa juiciosa y ya. Mire que la gente hizo caso y cambiaron las cosas. Las fiestas de trago y aguardiente son para el San Pedro y la Navidad (Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT, 2013, pág. 665)

3.3 EL DESARROLLO COMO COLONIZACIÓN DE IMAGINARIOS

Para ir concluyendo este ejercicio, mostramos algunos aspectos de la institución de la fiesta religiosa del Amo Jesús de Guanacas en el año de 1952, como un intento de preservar, consolidar y ampliar el imaginario cristiano católico en un territorio específico, como respuesta a amenazas percibidas por la élite local contra su hegemonía, algunas de las cuales fueron: el protestantismo que empezaba a entrar con fuerza en la región; el comunismo que contaba con varios representantes que ejercían un activo proselitismo político en el municipio; las guerrillas, que ejercieron un control territorial hacia la década de 1950 en algunos sectores de Tierradentro;

y por último los procesos de movilización emprendidos por el sector indígena y campesino en reacción contra el orden establecido, por superar su lugar de subordinación, explotación y opresión.

Al analizar el fenómeno social de la institución de la fiesta religiosa alrededor del objeto de culto, vemos como en distintos momentos de este proceso histórico los grupos hegemónicos locales trataron de movilizar formas únicas de pensamiento, y de posicionar ciertos saberes, prácticas y discursos, y al mismo tiempo ocultar y en ocasiones proscribir epistemes disidentes, populares y ancestrales.

La imposición en el contexto local de una visión de progreso y desarrollo, que colonizó saberes y prácticas - otras, no logró extirpar estas últimas completamente pues estas aún siguen latentes. Lo que ocurrió, fue en palabras de José Luis Grosso, el surgimiento del lenguaje experto (representado en la historia oficial del municipio contada desde la institucionalidad conservadora y cristiano católica), que se convirtió en ideología, colonizando las prácticas (Grosso, 2012: 11) y que trató de encapsularlas, con un éxito relativo, en una realidad imaginaria abarcante y totalizante funcional a la institución estatal: la idea de nación.

En Grosso, encontramos la noción de conocimiento como “sedimentación y formalización de aprendizajes socialmente significativos reconocidos en cuanto tales, ya sea por la formación epistémica dominante o por maneras locales de conocer” (Grosso, 2012: 6) en el caso a analizar encontramos cómo la formación epistémica dominante, recurriendo especialmente a dos estrategias – la recreación de la historia local y la construcción de un rito de reafirmación de la identidad nacional fundamentada en una ideología conservadora y cristiano católica–, logran refundar una comunidad imaginada, dotar de sentido histórico su proyecto social, legitimar un orden social y colonizar diferentes epistemes presentes en el territorio.

El primero de esos momentos fue la creación de la institución moderna del municipio de Inzá, en 1885, por parte de un grupo de al parecer trece personas prestantes del

centro de enclave que es el centro poblado de Inzá, que la memoria popular recuerda como “El Papito Luis y los Doce Apóstoles”, apelando a un discurso conservador y católico.

El segundo momento a considerar es la fundación de la fiesta religiosa en torno a la imagen del Amo Jesús de Guanacas, en 1952 época álgida de guerra, en la que se está asentando en baldíos del municipio una nueva oleada de colonos que llegan expulsados de distintas regiones. Igualmente este período está caracterizado por la liquidación de varios resguardos indígenas en el municipio y por un ciclo intenso de violencia sociopolítica, al tiempo que aparecen en la región de Tierradentro guerrillas liberales que alcanzan a controlar territorios.

Para Grosso, el conocimiento esta,

“atravesado por las políticas y tecnologías que han configurado nuestros espacios y territorios “nacionales”, estableciendo, no sin arte, sin fuerza y sin sangre, el mapa de las maneras de pensar, de sentir, de convivir y de actuar en la topografía accidentada de la *interacción discursiva intercultural poscolonial* que nos constituye” (Grosso, 2012: 6).

La historia que estoy tratando de reconstruir habla del proyecto político, primero los colonizadores, y luego de los líderes políticos locales, por incorporar un territorio percibido por ellos como bárbaro, incivilizado y salvaje al moderno sistema mundo capitalista, y por construir una idea de la identidad nacional, de establecer tal territorio por la razón y por la fuerza, mediante la violencia física y la simbólica y apelando a símbolos y dispositivos como la fiesta religiosa.

Además de lo anterior, la fiesta religiosa como manifestación pública, continua cumpliendo la función de reafirmar el sentido de comunidad al desplegarse en ella toda una serie de elementos que fundamentan la identidad política y cultural de una comunidad política, cualquiera que ella sea, tanto hacia adentro, hacia quienes componen dicha comunidad como hacia afuera: hacia otras comunidades. Esto se

evidencia en los actos y ritos que se desarrollan en ella y que conmemoran la historia local y las prácticas específicas que tienen lugar al interior de los grupos sociales que la componen.

Es por esto que para Martínez, la fiesta en tanto ritual tiene un triple sentido, en la medida en que opera como ritual iniciático, como ritual identitario, y como ritual performativo (2004).

Pero la fiesta no opera solamente en los planos religioso, espiritual y político. También en el aspecto económico, ésta lleva implícita, además de un complejo sistema de intercambios y transacciones, la organización de un sistema de cargos que implican la institución de una economía del prestigio (Portal, 1996). Portal nos presenta algunas de las características fundamentales de los sistemas de cargos en contextos rurales, la autora afirma que éstos son una práctica social vinculada a festividades rituales de la Iglesia Católica, pero permeadas por una visión ancestral local, que implican la construcción de relaciones de poder, y en donde se marcan fronteras de pertenencia. Al mismo tiempo, un sistema de cargos dentro de las fiestas religiosas implica que se asignen funciones centrales dentro de la fiesta a ciertos individuos, especialmente adultos varones, las cuales implican costes económicos pero que a la vez reportan prestigio a quienes las desempeñan, con una incidencia en términos de la estructura económica de la comunidad y en la asignación de grados de prestigio en la misma (1996: 27-29).

De lo que se trata aquí es de develar el proceso de colonización de lo imaginario, y como se logra incorporar la otredad epistémica a través del culto a la imagen, de la devoción pública a la misma, o de la construcción de nuevos lenguajes y significados, a partir de los cuales se va creando nuevos sentidos de pertenencia a comunidades imaginadas y se logra cohesionar a los sujetos en torno a representaciones y discursos, tal y como lo plantea Arturo Escobar desde su apuesta posestructuralista (Restrepo, 2006, pág. 320).

Escobar analiza el desarrollo, entonces, como una vuelta de tuerca más en el proceso de colonización de la realidad social por los aparatos de captura de la modernidad y del capital. Su trabajo pertenece, entonces, a una antropología de la modernidad, a una que renuncia a una lectura reificante de lo cultural desde un realismo positivista ingenuo, a una antropología de la modernidad que entiende lo cultural como ese entramado discursivo de construcción de lo real renunciando a las dicotomías de la epistemología modernista (liberal y marxista) de lo ideal/material, sujeto/objeto, saber/política; por tanto, la relevancia de pensar el posdesarrollo, entendido éste como una desarticulación del desarrollo como centro de lo social, como el lugar desde el cual imaginan, experimentan e intervienen los actores sociales (Restrepo, 2006, pág. 322).

Pero este imaginario sobre el desarrollo y el progreso se asentaron en un pensamiento eurocéntrico, funcional a los procesos colonialistas que se desarrollaron a nivel mundial, adaptado a las necesidades locales. Por definición entonces, la creencia en el progreso y la fe en el desarrollo implican en algún sentido, subordinación, renuncia y alienación, en una palabra colonialismo social y cultural y preeminencia de una visión economicista de la existencia y de la historia.

A la postre, asumir el imperativo desarrollista, implica, en primer lugar la homogenización y aceptación a ultranza del pensamiento único que acompaña actualmente a la sociedad de mercado capitalista globalizada, y en segundo lugar, asumir que vivimos en una “condición indeseable e indigna: [llamada subdesarrollo]” y que para superarla necesitamos ser esclavizados. Para Esteva, el desarrollo es una forma de colonialismo en donde opera a nivel mental la separación del plano económico del social y cultural (Esteva, 2000, págs. 60-61). El desarrollo, finalmente implica, no solo una lógica de explotación económica, sino también, “la resemantización y reapropiación general de las poblaciones, territorios y recursos anexados, subalternizados” (Machado, 2010, pág. 4).

Como conclusión de este ejercicio podemos decir que en el período de estudio, la imagen se constituye en el punto nodal de la construcción de la identidad cimentada en el mito cristiano – católico, a partir del cual se construye la psique de los sujetos a nivel local. Los discursos, las imágenes religiosas, y las manifestaciones rituales en torno a la divinidad están en el centro de este proceso. A falta de medios masivos de comunicación, de dispositivos multimediáticos se recurría a la imaginación, en un proceso de ideologización del mundo.

El imaginario que se refuerza desde la mentalidad es la creencia en un orden social, y allí radica la potencia de la imagen: en su capacidad para transmitir esa certeza, incluso para cohesionar distintas etnicidades, distintas formas de ver y entender el mundo alrededor del discurso del desarrollo.

Gianni Vattimo, en su lectura: “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, nos habla de la necesidad de superar la modernidad desde la constatación empírica de la ruptura del discurso de la Historia como un proceso unitario. Su hipótesis es: “... la modernidad deja de existir cuando - por múltiples razones - desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria [...] La filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado radicalmente la idea de historia unitaria y ha puesto de manifiesto cabalmente el carácter ideológico de estas representaciones”. (Vattimo, 2003, pág. 11).

Luego, el mismo autor retoma a Walter Benjamin y su escrito “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en el que la historia como decurso unitario, “...es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes (Pág. 11)”. En el momento histórico de la fundación de San Pedro de Guanacas, lo que está en suspenso es justamente es un proyecto social - histórico e ideológico que pretende imponerse mediante un discurso cristiano - católico como narración legitimante o legitimatoria.

Ello nos llevaría a pensar que el fenómeno del poder en la sociedad es la materialización de una esfera simbólica específica, correspondiente a una construcción social imaginaria como proyecto político. La sociedad se organiza en torno a este orden simbólico y alrededor del discurso legitimatorio, que se resimboliza, se dota de sentido social a través de la filosofía y la ciencia.

En cada ruptura en el discurso legitimatorio del proyecto político, el meta relato histórico que soporta el statu quo es puesto en suspenso, y las fuerzas sociales entran en contradicción. En este momento surge la necesidad de re-simbolizar las prácticas, y los territorios, y de re-significar los lenguajes, los sentidos, las significaciones. Entonces, por un lado, desde una postura revolucionaria se plantea la reconstrucción del mito fundacional de la sociedad y la búsqueda de nuevos referentes, prácticas, lenguajes, valores e instituciones. Por otro lado, desde una postura conservadora se intentará la actualización y el reforzamiento de los mismos, para que el orden siga imperando.

Si ponemos todo lo anterior en la perspectiva de construir un paradigma de desarrollo propio y de construir procesos autónomos en los territorios, tendríamos que agenciar procesos de reconstrucción de memoria histórica y de la identidad, desde una perspectiva intercultural, con base en nuevos referentes conceptuales y en nuevos fundamentos legitimatorios, que reconozcan los diversos proyectos socio históricos, concebidos en procesos históricos de largo aliento, y reconociendo que cada uno de esos procesos ha aportado y a la vez apropiado elementos a los otros grupos sociales, alimentando el crisol de la diversidad política y cultural.

Es necesario pasar de una visión única, y de la lógica del antagonismo, productos de la implantación del desarrollismo, y superar la perspectiva del multiculturalismo neoliberal que etnizó los conflictos y construyó un imaginario de exotismo frente a los grupos sociales subalternos, pero que en el plano real profundizó la división entre el nosotros y los otros, reforzando los mitos y los símbolos funcionales al proceso de acumulación capitalista y a la sociedad de mercado capitalista

globalizada, pero que son nocivos para la vida en condiciones de dignidad en los territorios. El desarrollismo a ultranza, con sus jerarquías sociales basadas en la diferencia, cercena al mismo tiempo las posibilidades de construcción de proyectos incluyentes, la pervivencia de las múltiples tradiciones, y la posibilidad de territorios plurales y culturas diversas. Es necesario resimbolizar nuestra historia, volver a reescribir nuestro pasado, llenarlo de nuevos contenidos.

4. CONCLUSIONES

La fiesta religiosa patronal del Amo Jesús de Guanacas se instituyó en 1952 en el casco urbano del municipio de Inzá, alrededor de una imagen representativa de un cristo agonizante en la cruz, que al parecer llegó al territorio entre finales del Siglo XVI e inicios del XVII. Ante la crisis política que se vivía a mediados del siglo XX en el centro de enclave, la Fiesta sirvió para recrear la historia local por parte de un grupo hegemónico, y para hacer institucional una ritualidad concreta alrededor de la devoción al “Amo”. En torno a este evento se construyeron imaginarios sobre el nosotros y los otros, se reforzó la identidad política de la comunidad, y se relegitimó el proyecto político católico — moderno desarrollista.

El vacío de legitimidad del orden instituido desde el proyecto cristiano – católico – moderno, socavado por conflictos políticos, interculturales, religiosos y por la amenaza que encarnaban expresiones de armadas de extrema izquierda, fue uno de los factores del surgimiento de la Fiesta Patronal. Ésta emerge como un caso de usurpación simbólica, la cual supuso la recreación de la historia local, que luego se oficializa e institucionaliza, por parte de un grupo social concreto. La fiesta, como hecho resultante de su institucionalización, se legitima. Al hacerlo, adquiere el estatus de expresión ‘auténtica’ y ‘prístina’ de la identidad local de acuerdo al proyecto dominante.

Aquí se puede entrever un espacio hegemónico de enunciación, desde el cual se homogeniza a nivel imaginario la comunidad política, y se trata de ocultar bajo el discurso del blanqueamiento y el mestizaje, a los grupos subalternos y los múltiples conflictos que se estaban presentando en la región.

La asunción de la Fiesta originó una práctica en doble sentido: por un lado se reafirma un orden excluyente y jerarquizado, mientras que en el plano ritual, en los diferentes momentos de la fiesta se integran las diferentes eticidades, en un proceso

de inclusión simbólica, subsanando en la esfera ritual los conflictos, sin que estos necesariamente se resuelvan o anulen. La Fiesta en ese sentido, oculta solo temporal y transitoriamente las diferencias políticas, culturales y raciales y las asimetrías económicas.

La Fiesta juega un papel de primer orden en la legitimación y refrendación del poder instituido, y de un imaginario de la identidad inzaeña alrededor de una práctica que se asume como común a diversos segmentos sociales: la fe, la creencia y la devoción a la imagen Religiosa del Amo Jesús de Guanacas.

Es evidente que en la institución de la Fiesta, además de algunos elementos propios del proceso de Usurpación Simbólica que describe Patricio Guerrero – dado que un grupo hegemónico apropió, blanqueó e institucionalizó una práctica disidente. también se desplazó otras celebraciones en honor a distintas advocaciones religiosas, especialmente de vírgenes, que se conmemoraban tradicionalmente en el territorio circunvecino del centro poblado de Inzá. Al mismo tiempo convirtió la devoción local que profesaban los habitantes de guanacas a la Imagen del Amo Jesús, en una práctica oficial, entronizando al cristo como Amo, patrón, fundador, y protector del municipio.

La refundación simbólica, se con base en la recreación, adopción y oficialización de la historia local, paralela a la de la misión evangelizadora del territorio, que además se fundamenta del ideario cristiano - católico - moderno, y cuyo hilo conductor es el trasegar de la efigie del Amo de Guanacas por diversos lugares de la geografía. Dicho discurso posiciona igualmente un discurso de la identidad local de corte confesional, apelando a la fe y a la devoción como un elemento común y aglutinador, discurso que se reafirma y se actualiza año tras año en cada conmemoración.

Este discurso también cimentó el intento de relegitimar el poder local, de cohesionar la comunidad política fragmentada por múltiples conflictos, y el imaginario de la comunidad blanca-mestiza, heredera de un pasado idealizado y de los ilustres

precursores y fundadores del centro de enclave del municipio de Inzá. La Fiesta Patronal pretendió, así mismo, ser el desenlace a una prolongada Batalla de signos, de una vieja guerra territorial en la que se confrontaban diversos grupos Sociales.

Uno de los conflictos latentes en la fiesta, es la lucha por extirpar algunos elementos considerados por la oficialidad como paganos o profanos. Es así como en el tiempo se ha tratado de “limpiar” la fiesta de expresiones populares disidentes, que se apartan de las prácticas ortodoxas y que escapan al control oficial, que subvierten, desafían, y se burlan del poder instituido. También se evidencia la lucha de los sectores subalternos frente a la oficialidad por afirmarse, por conservar dentro de la Fiesta prácticas tradicionales, en un proceso de negociación constante y no exento de tensiones y conflictos.

La fiesta es un dispositivo más de un proyecto mucho más grande y complejo, agenciado por el poder local, y motivado por un imaginario desarrollista, que ha impulsado la transformación económica del territorio desde un modelo de subsistencia, solidario y popular, hacia una economía de mercado y de acumulación. La Fiesta ha transitado desde un modelo tradicional redistributivo, recíproco y solidario, a uno en donde prima la lucha por el prestigio y la visibilidad social.

Se confirma en el desarrollo de la Fiesta a partir de 1952, una preponderancia de la institucionalidad local, debido al papel protagónico que ésta asume en la ritualidad y en el lugar central que ocupa en cada uno de sus momentos. “La ritualidad se hace en los espacios de poder”, afirma Guerrero (2002), esa afirmación se cumple con la Fiesta Patronal en honor al Amo Jesús de Guanacas, por su carácter público, por los grupos sociales que asumieron la conducción de la misma, por los lugares en los que se desarrolla cada uno de sus ritos, que son espacios centrales articulados al poder local. Pero en definitiva porque la Fiesta misma es un espacio de disputa, porque sirve como momento de legitimación del poder local y porque

sirve para reafirmar imaginarios, prácticas, discursos y territorialidades específicas ligadas al ejercicio del poder.

Faltan elementos para decir que la fiesta patronal en sus inicios haya tenido la motivación de coadyuvar a la transformación económica del territorio, pero es evidente su contribución a legitimar socialmente el imaginario desarrollista del centro de poder y del centro económico de enclave. Dicho proyecto entiende el desarrollo como progreso, como crecimiento económico, como mestizaje o blanqueamiento, está orientado hacia afuera, hacia los centros industriales, de acumulación y de poder a nivel regional. Este proyecto además promovió la transformación económica de un modelo de subsistencia, solidario y popular, hacia una economía de mercado y de acumulación.

El Desarrollo es un régimen de representaciones, es también un escenario de disputa de imaginarios: norte – sur; desarrollo – subdesarrollo.

Este ejercicio ha permitido demostrar, entre otras, la importancia en los estudios de la cultura, de los discursos sobre el poder y sobre la manera como el poder, a través de los discursos, crea realidades. Una de ellas es el desarrollismo, el cual se inscribe dentro de la episteme de la modernidad, y es dentro de ella que se piensan y construyen los imaginarios sobre la vida, el lenguaje, las instituciones y el poder. En ese marco se constata la invención de discursos, dispositivos, aparatos, prácticas e instituciones destinados a crear conocimientos vinculados al ejercicio del poder. La Fiesta Oficial, en este caso, funciona como uno de esos dispositivos.

BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

1. AGN: Archivo General de la Nación. Bogotá – Colombia.

AGN. Fondo Archivo Histórico de Popayán. Legajo 04688 Rollo 265. Año 1751 “Autos de demanda puesta por los Indios de Guanacas contra su cura el padre Alejo Gómez por haber pasado las campanas de dichos pueblo de Guanacas al de Inzá” Folios 1-23.

AGN. República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4V. TOMO 57. Año 1924. “Memoriales y cartas Lame. Folios 315 – 326

2. ACC/P: Archivo Central del Cauca, Popayán.

ACC/P Signatura 4212. 3 de Septiembre de 1748. “Petición de doña María en la que solicita un repartimiento de indios de Guanacas y pueblo de PISOJÉ para trabajar en su hacienda”. Folios 1 – 4.

3. CGHDA: Colección Gregorio Hernández de Alba. Sala de raros y manuscritos. Biblioteca Luís Ángel el Arango del Banco de la República. Bogotá – Colombia.

MSS1050 (1950). *Antecedentes del levantamiento indígena en Tierradentro. Mimeografiado.*

MSS2276 (1950). *Correspondencia entre la señora Argemira Parra y el Inspector de Belalcázar Mimeografiado.*

MSS3026 (1950). La muerte del Evangélico Ventura Chávez en Mosoco. *Mimeografiado.*

MSS3027 (1950). Persecución de cristianos evangélicos

MSS1921. (1948). *Estudios Etnológicos de Inzá.* Mimeografiado.

MSS1211 (1948). La alimentación indígena en la zona de Turminá. Mimeografiado.

MSS1343 (1948). Notas de Viaje. Mimeografiado.

MSS3000 (1938). *Carta al Presidente Eduardo Santos sobre la situación de Tierradentro*
Mimeografido.

MSS1030 (1938). La Iglesia y Las comunidades indígenas en Tierradentro. *Mimeografiado.*

MSS1365 (1936). Vida y costumbres de los indios paeces. Mimeografiado.

DOCUMENTOS VIRTUALES

- Alcaldía Municipal de Inzá. (5 de Septiembre de 2013). *Breve reseña histórica sobre el hallazgo del lienzo: Amo Jesús de Guanacas*. Recuperado el 15 de julio de 2014, de <http://inza-cauca.gov.co/apc-aa/view.php3?vid=1090&cmd%5B1090%5D=x-1090-2893922>
- Alcaldía Municipal de Inzá. (s.f.). *Esquema de Ordenamiento Territorial, Municipio de Inzá, Cauca*. Recuperado el 10 de Enero de 2015, de [www.inza-cauca.gov.co: http://www.inza-cauca.gov.co/apc-aa-files/63353035646637643737363238323431/ESQUEMA_DE_ORDENAMIENTO_TERRITORI_AL_DE_INZA.pdf](http://www.inza-cauca.gov.co:files/63353035646637643737363238323431/ESQUEMA_DE_ORDENAMIENTO_TERRITORI_AL_DE_INZA.pdf)
- Echegollen, G. A. (s.f.). *Cultura e imaginarios políticos en América Latina*. Recuperado el 2013 de Mayo de 2013, de <http://telematica.politicas.unam.mx>
- García, A. M. (s.f.). *Clifford Geertz. La interpretación de las culturas*. Recuperado el 3 de Febrero de 2015, de www.nuevarevista.net: http://www.nuevarevista.net/articulos/clifford-geertz-la-interpretacion-de-las-culturas
- García, C. (2000). *www.macba.cat. Cultura popular: de la épica al simulacro*. Recuperado el 1 de Febrero de 2015, de http://www.macba.cat/uploads/20140211/QP_06_Canclini.pdf
- Ibarra, C. L. (Marzo-Junio de 2011). La entrada del demonio: protestantes en Colombia 1920-1930. *Revista Virtual de Investigación en Historia, Arte y Humanidades*, 1(2), 1-6. Recuperado el 20 de Febrero de 2014, de http://www.revistahistorik.com/descargas/La_entrada_del_Demonio_.pdf
- Machado, A. H. (30 de Septiembre de 2010). *Territorio, colonialismo y minería transnacional. una hermenéutica crítica de las nuevas cartografías del Imperio*. Recuperado el 20 de Noviembre de 2012, de <http://jornadasdocgeo.fahce.unlp.edu.ar: http://jornadasdocgeo.fahce.unlp.edu.ar/trabajos/Machado.pdf>
- Molano, B. A. (14 de junio de 2014). Asalto a Marquetalia. *El Espectador*. Recuperado el 30 de julio de 2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/asalto-marquetalia-articulo-498380>
- Mondragón, H. (2002). *La organización campesina en un ambiente de terror*. Recuperado el 23 de Marzo de 2012, de http://www.kus.uu.se/CF/Oganizacion_campesina.pdf
- Pachón, X. (1987). Los Páez. En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología. Recuperado el 05 de 11 de 2014, de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/paez.htm>
- Pineda, R. (2002). Estado y pueblos indígenas en el Siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991. *Credencial*(146). Recuperado el 23 de Enero de 2014, de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>

- Rocca, C. M. (2004). *www.naya.org. Una fiesta religiosa como parte del patrimonio etnológico del valle central de Chile*. Recuperado el 2005 de 03 de 1, de http://www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/marcela_rocca.doc
- Thompson, L. J. (2005). *Establishment and Growth of protestantism in Colombia*. Bangor: School of Education, University of Wales, Bangor. Recuperado el 5 de Marzo de 2014, de http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/thompson_thesis.pdf
- Valencia, L. A. (1997). La Cuestión Cerruti. *Credencial Historia*(92). Recuperado el 2 de Septiembre de 2014, de <http://www.banrepcultural.org/revista15>
- Vasco, U. G. (s.f.). *Historia Política de los Paeces. La Quintinada*. Recuperado el 10 de Agosto de 2014, de www.luguiva.net: <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=69&c=10>
- www.semana.com*. (2014). Un patrimonio sagrado. *Semana*. Recuperado el 11 de Febrero de 2015, de <http://www.semana.com/cultura/articulo/las-procesiones-de-mompox-popayan-un-patrimonio-sagrado/383411-3>

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acosta, O. I. (2001). *Nuestra Señora del Campo. Historia de un Objeto — Imagen en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Alcaldía municipal de Inzá. (2004). *Documento PAB 2004 - 2007*. Inzá: Secretaría de Salud Municipal.
- Arboleda, C. (1995). *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa, Colombia Siglos XIX - XX. Tesis para optar al título de Magister en Historia*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- (2011). *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana.
- Arias, P. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias. *Migración y Desarrollo*, 9(16), 153-186.
- Arroyo, J. (1955). *Historia de la Gobernación de Popayán. Tomo II*. Bogotá: Biblioteca de Autores colombianos.
- Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT. (2011). *Empoderando futuro. Experiencia organizativa de la ACIT - Inzá*. Inzá: ACIT.
- Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT. (2013). *Informe socioeconómico de uso y tenencia de la tierra en siete municipios del departamento del Cauca*. Popayán: Acit.

- Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT. (2005). *Plan de Desarrollo Campesino del Municipio de Inzá Cauca*. Inzá: ACIT.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Madrid: Gedisa.
- Borja, G. J. (2012). *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Colección de ensayos sobre el campo del arte colombiano.
- Carrión, V. (2002). *La imagen del poder y el poder de la imagen. Trabajo monográfico para optar al título de Antropóloga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata, Argentina: Terramar.
- Clavijo, T. A. (2010). El discurso del Desarrollo. Una lógica para la colonización del pensamiento. *Acta Geográfica*, 111-124.
- CRIC. (1977). *Carta al CRIC 4, Historia Política de los paeces*. Bogotá: CRIC.
- Deleuze, G. (1986). *La Imagen - tiempo. Estudios sobre cine 2.* . Barcelona: Paidós.
- Ferro, M. G. (2004). *La geografía de lo sagrado*. Bogotá: CESO Uniandes.
- García, J. L. (2003). El contexto de la religiosidad popular. En C. Santaló, & M. J. Buxó (Edits.), *La Religiosidad Popular, Tomo I*. Barcelona: Anthropos.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para las culturas subalternas*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Giraldo, F., & Malaver, J. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo.
- Gnneco, C., & Zambrano, M. (Edits.). (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad del Cauca.
- González, D. (1976). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. La Rueda Suelta.
- González, N. (12 de 12 de 2012). Entrevista Néfalí González. (G. Peña, Entrevistador)
- González, N., & Parra, N. (18 de Agosto de 2002). Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002. Inzá, Cauca: Concejo Municipal.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa No. 16*, 79-102.

- Grosso, J. L. (2012). *Del Socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la teleraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, A. P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala; Corporación Editora Nacional.
- Hall, S. (2012). *Occidente y el resto. Discurso y poder*. (A. Díaz, Trad.) Londres: London Polity Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Lemaitre, R. J. (Ed.). (2013). *La Quintiada (1912-1925) : la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca : recopilación de fuentes primarias*. Bogotá: Facultad de Derecho, Universidad de los Andes.
- López, M. (2004). Las primeras experiencias cristianas en el Nuevo Reino de Granada: Iglesia indiana y cristianismo indígena. En A. M. Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. (págs. 23-42). Bogotá: Taurus.
- Mancini, S. (2008). Ortopráticas en la interfase de la magia, de la religión y de la filosofía. En S. Mancini, *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida* (págs. 13-41). Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Martín Barbero, J. (1987). *De los meidos a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martínez, M. J. (2004). *La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Nash, M. (2010). *La política de lo diverso ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?* Barcelona: Cidob.
- Otero, J. (1952). *Etnología Caucana*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Parra, N. L. (2004). Historial sobre la efigie de Cristo crucificado "Amo Jesús de Guanacas". Inzá, Cauca, Colombia: Archivo personal de la autora.
- Phelan, J. L. (1980). *El Pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1871*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Plantgean, E. (1998). *Historia de lo imaginario*. Bilbao: Mensajero.
- Portal, A. M. (1996). Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana. *Iztapalapa*(39), 24-42.

- Quijano, A. (2000). La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, N. R. (1955). *Territorioi Ignoto*. Cali: Imprenta Márquez.
- Rappaport, J. (1981). Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología*, 23, 336-413.
- Rappaport, J. (1982). *Tierra Páez: La etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro Cauca*. Catonsville: University of Maryland.
- Rappaport, J. (1984). *Tierra Páez: Etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Illinois: University of Maryland.
- Rappaport, J. (1987). Interpretando el pasado páez. *Revista de Antropología Universidad de los Andes Volúmen III No. 2*, 55-82.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación Indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán: Serie Estudios Sociales, Universidad del Cauca.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Políticas de la alteridad, Universidad del Cauca.
- Reyes, C. (2004). Cristianismo y poder en la primera evangelización. Siglos XVI y XVII. En A. M. Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- Rincón, J. J. (2012). *Territorialidade e conflito entre indígenas e camponeses no departamento do Cauca, Colômbia. 1991-2011. Tesis como requisito para optar al título de Magister en Geografía*. Río de Janeiro: Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Rincón, J. J. (2012b.). Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales. *Revista Aquelarre*, 11(22), 119-136.
- Rojas, A. (2004). *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales, Colección Culturas y Educación.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del Siglo XIX*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Romero, M. M. (2001). *Las fiestas patronales como ejes de identidad barrial en Villa Milpa Alta, Distrito Federal. Tesis para optar al título de Antropóloga Social*. México D.F. : Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rueda, M. V. (1982). *La fiesta religiosa campesina (Andes Ecuatorianos)*. Quito: Ediciones Universidad Católica de Quito.

- Serje, M. R. (2002). *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sevilla, C. E. (1976). *Antropological studies of Tierradentro*. Cali: Fundación para la Educación Superior.
- Sevilla, C. E. (1986). *La pobreza de los excluidos. Economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca Colombia*. Quito: Abya Yala.
- Sevilla, C. E., Piñacué, J. C., & Guachetá, J. L. (2015). Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen "los mestizos". En J. Tocancipá (Ed.), *Antropologías en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Sevilla, E. (1978). *Economías tradicionales de Tierradentro*. Bogotá: Departamento de Antropología Universidad de los Andes.
- Toquica, C. (2004). Barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma. En *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- Uribe, U. R. (1907). *Reducción de Salvajes*. Cúcuta: imprenta el trabajo.
- Vattimo, G. (2003). Posmodernidad: ¿Una Sociedad Transparente? En Vattimo, & Otros, *En Torno a la Posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zambrano, C. (2000). La Inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y producción de sentido en el macizo colombiano. En C. Gnecco, & M. Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (págs. 195-228). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad del Cauca.
- Zambrano, C. V. (1997). Remanecidos, Vírgenes y Santos. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, 272-299.
- Zambrano, C. V., & López, C. (1992). *Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el Macizo Colombiano*. Bogotá: ICAN; Colcultura; Comitato Internacionale per la suiluppo del populi.
- Zunzunegui, S. (1998). *Pensar la imagen*. Madrid: Cátedra.

ANEXOS

ANEXO NO. 1

GUÍA DE ENTREVISTA

LA FIESTA RELIGIOSA Y LOS IMAGINARIOS POLÍTICOS EN INZÁ CAUCA ENTRE 1952 Y 2013. MODERNIZAR LA DEVOCIÓN O TERRITORIALIZAR EL DESARROLLO.

1. IDENTIFICACIÓN.

- 1.1 ¿Cuál es su Nombre?
- 1.2 ¿Cuál es su edad? ¿En donde nació?
- 1.3 ¿Siempre ha vivido en Inzá?, o ¿hace cuánto o en qué época llegó al municipio?
- 1.4 ¿Su familia es oriunda de aquí?
- 1.5 ¿Qué nivel educativo tiene?

2. HISTORIA DEL MUNICIPIO

- 2.1 ¿Conoce Usted detalles sobre la fundación del municipio de Inzá?
- 2.2 ¿Conoce cuáles fueron las primeras familias que se asentaron en esta vereda? ¿sabe cuántas familias eran? ¿recuerda los primeros apellidos? Cuéntenos un poco acerca de lo que recuerda al respecto.
- 2.3 ¿Sabe de qué lugares provenían estas familias?
- 2.4 ¿Cuántas casas cree que se construyeron en principio?
- 2.5 ¿Qué tipo de edificaciones se levantaron en los primeros tiempos, (Iglesia, plaza, parques, salón comunal)?
- 2.6 En principio ¿Sabe quién poseía el título de propiedad de la tierra donde estas primeras familias se organizaron?

- 2.7 ¿Conoce de qué manera se repartía la tierra en ese tiempo?
- 2.8 ¿Recuerda los primeros límites de la vereda y como se fue extendiendo?
- 2.9 ¿Qué otras familias fueron llegando posteriormente?
- 2.10 ¿Sabe o recuerda si posteriormente el aumento de la población se debió a la llegada de personas de fuera?
- 2.11 ¿De los primeros apellidos cuales permanecen todavía?
- 2.12 ¿Recuerda algunos personajes destacados de ese tiempo? ¿Nos puede narrar que hacían y porque eran notables?
- 2.13 ¿Qué relación puede existir entre la fundación del municipio y la imagen del Amo Jesús?
- 2.14 ¿Conoce la historia de la imagen: cómo llegó al municipio, cuándo...?
- 2.15 ¿Recuerda haber escuchado relatos sobre prodigios o milagros realizados por el Amo o que tengan que ver con la imagen?
- 2.16 ¿Cuál es en su opinión sobre la importancia del Amo en la vida del municipio?
- 2.17 El Amo Jesús es considerado el protector del pueblo, ¿por qué cree que es así?
- 2.18 ¿Conoce algún detalle sobre el momento en que se modificó la imagen y se le construyó el retablo?
- 2.19 ¿Qué me puede contar sobre el protestantismo, y las lacras de las que habla el himno del Amo?

3. SOBRE LA FIESTA

- 3.1 ¿Sabe Cuáles son las fiestas antiguas que tradicionalmente se celebran? ¿de qué manera se celebran?
- 3.2 ¿Nos puede contar cómo acostumbra divertirse la gente del pueblo? (paseos familiares, etc.)
- 3.3 ¿Se considera devoto del Amo Jesús de Guanacas?
- 3.4 ¿Cuál fue, si lo recuerda, la primera vez que usted vio o escuchó hablar del Amo Jesús?
- 3.5 ¿Recuerda el momento en el que se instituyó la fiesta?
- 3.6 ¿Cuántos años tenía usted?
- 3.7 ¿Qué recuerda de ese momento?
- 3.8 ¿Quiénes eran los protagonistas de la fiesta?

- 3.9 ¿En aquella época existían cargos dentro de la organización de la fiesta? ¿Cómo se repartían?
¿Quiénes asumían los cargos y cómo se designaban estas personas?
- 3.10 ¿Qué diferencias y semejanzas puede identificar entre la manera como se conmemoraba antiguamente la fiesta, y la manera como se celebra ahora?
- 3.11 ¿Qué prácticas se realizan en medio de la fiesta, además de lo religioso y ritual? Juegos, danza, comercio, pólvora, música, actos culturales, etc.
- 3.12 ¿Desde cuándo, si lo recuerda, se hincaron las tradiciones: la “*vaca loca*” las “*bolas de trapo*”, el castillo...? ¿éstas se han ido transformando en el tiempo?

ANEXO NO. 2

Calendario Festivo del Municipio de Inzá.

Fecha	Celebración	Lugar	Observaciones
Enero 1	Primer día del año	Inzá y todo el Municipio	Celebración general de la comunidad, año nuevo
Enero 5 y 6	Fiesta de Reyes	Inzá, Guanacas y La Milagrosa	Celebración Religiosa con ritual de negros y blancos, música, verbena popular, harina, agua
Marzo Abril	Semana Santa	Inzá, San Andrés, Resguardos de Calderas, Tumbichucue, Tierras Blancas y otros	Actos Litúrgicos, procesiones, alumbrados, conciertos, feria artesanal, música autóctona.
Mayo 15 Mayo 13	San Isidro Virgen de Fátima	Yarumal - Fátima - Segovia	Fiesta Patronal
Junio 5	Día del Ambiente	Inzá – Pedregal	Concurso de comparsas – grupos musicales
Junio 6	Fiesta del Campesino	Inzá – Pedregal	Misa – Acto Cultural – competencias deportivas – concurso de comparsas y carrozas.
Junio 27	Nuestra Señora del Perpetuo Socorro	El Socorro	Fiesta Patronal
Junio 29	Fiestas de San Pedro	Inzá y todo el municipio	Fiestas del retorno muy parecidas a las celebraciones del Departamento del Huila. Participación de las colonias municipales, Departamentales y Nacionales

			Baile del Bambuco y Reinado Popular Concurso de Música Campesina
Julio 16	Virgen del Carmen	El Carmen	Fiesta Patronal
Julio 20	Día de la Independencia	Turminá - La Lagunita	Fiesta Patria, Concurso de Música, Música, Danza, Desfile, Competencias Deportivas todas las Veredas del Corregimiento
Julio 20	Divino Niño	Belencito	Fiesta Patronal
Agosto	Amo Jesús de Guanacas	Inzá, Zona Centro y Zona Occidente	Peregrinación, Novena, Misa, Procesión Religiosa, Alumbrado, Juegos Pirotécnicos, Vísperas.
Septiembre 1,2	Fiesta Santa Rosa de Lima	Santa Rosa	Fiesta Patronal – Procesiones – Música
Septiembre 7	San Roque	Yaquivá	Fiesta Patronal – Procesiones – Música
Septiembre 24	Virgen de las Mercedes	Pedregal	Fiesta Patronal – Misa – Procesión – Música
Septiembre 27	San Vicente	Huetaco	Fiesta Patronal – Festival Musical – Verbenas
Septiembre 29	San Rafael	San Rafael	Fiesta Patronal – Misa – Acto Cultural
Septiembre	Virgen de las Mercedes	Yarumal	Fiesta Patronal
Septiembre	Virgen de las Lajas	Los Alpes – Río Sucio	Fiesta Patronal
Octubre 7	Virgen del Rosario	Yaquivá	Fiesta Religiosa – Misa – Acto Cultural
Octubre 9	Eliminatorio Municipal Canción Inédita Juglares	Inzá	Selección participa por el Cauca en el Festival nacional de la Canción Inédita o Caucana
Octubre 12	Festival Canción Inédita oriente Caucaño	Inzá	Semifinal, Final – Festival canción inédita 25 años Bandas de La Plata Asistencia Municipal.

Octubre 31	Fiesta Ecológica de los niños	Inzá	Concurso de pintura - Concurso de disfraces - Actos Culturales y Recreación
Octubre 31	Santa Teresa	Santa Teresa	Fiesta Patronal – Misa – Música
Octubre	Virgen de las Mercedes	La Lagunita	Fiesta Patronal
Noviembre	Feria Agropecuaria Artesanal y Cultural de Inzá	Inzá	Feria Agropecuaria exposición de especies menores, exposición floral, artesanías, bailes populares.
Noviembre 7	Niño Jesús de Praga	El Lago – Viborá	Fiesta Patronal – Misa – Música
Noviembre 15	Virgen de Guadalupe	Parque de San Andrés	Fiesta Patronal – Misa – Música – Acto Cultural – Pólvora – Verbenas Populares
Noviembre 18	San Vicente	San Vicente	Fiesta Patronal
Diciembre 2, 3, 4 y 5	San Andrés	San Andrés	Fiesta Patronal – Misa – Encuentro Cultural Indígena – Pólvora – Verbenas Populares
Diciembre 8	Fiesta de la inmaculada concepción	Inzá y todo el municipio	Fiesta Patronal – Misa – Encuentro Cultural Indígena – Pólvora – Verbenas Populares
Diciembre 16 – 24	Novena Navidad	Inzá y todo el municipio	Novena – Emblemas – Regalo Niño Pobre
Diciembre 31	Fin de Año	Inzá y todo el municipio	Concurso de taitapuros – comparsas – Testamentos – quema de Año Viejo.

Fuente: Esquema de Ordenamiento Territorial Municipio de Inzá Cauca, 2001.