

**CUMBE RENACIENTE** \_ Una Historia Etnográfica Andina

\_ Joanne Rappaport  
Georgetown University

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

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

María Clemencia Ramírez  
*Directora*

Patricia Tovar  
*Coordinadora Antropología Social (e)*

Nicolás Morales  
*Jefe de Proyectos Editoriales*

© Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina.  
© Joanne Rappaport  
© Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

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

Este libro contó con la colaboración de la Universidad del Cauca



Universidad  
del Cauca

Daniel Manjarrés  
*Asistencia Editorial*

Cristóbal Landázuri Marka  
*Traducción*

Magdalena Monsalve  
*Diseño y diagramación*

Imprenta Nacional  
*Impresión*

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

\_\_para Adela, Angélica y Helí

## TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos	
Introducción	17
UNO. La ley y la identidad indígena	49
DOS. El camino de los tres bastones de mando	69
TRES. Los que hacen la historia	95
CUATRO. Historia y vida cotidiana	125
CINCO. Escribiendo la historia	155
SEIS. Toretes y bramaderos	191
SIETE. El arte de la militancia étnica	223
Fotografías	255
Conclusiones	267
Lista de entrevistados	285
Bibliografía	289

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### La historicidad de las posesiones y el trabajo

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

### Bastones de mando

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

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

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

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

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

B.C.: El bastón que se conserva donde el señor Benjamín Cuaical tiene más de 200 años. Fue el primer dueño Juan Agustín Cuaical. Siendo joven bailó de danzante 12 años consecutivos.

Enseguida pasó a poder de Fidel Cuaical.

Después de Fidel Cuaical, pasó el bastón a poder de Valentín Cuaical, que fue mi padre.

Después lo conservo yo hasta la actualidad, Benjamín Cuaical, y con este bastón, acabó Juan Agustín Cuaical un año en Túquerres de gobernador.

J.R.: Y esta vara también salvó la vida de don Agustín ...

B.C.: Sí señora. Esta le salvó la vida. Cuando lo iban a fusilar en tiempos de la Revolución—pero eso ya no sé en cuál año fue, el tiempo de la Revolución, como que fue en tiempo de la guerra de Tomás Cipriano de Mosquera. No, en la de Mosquera no fue. Ahí yo no le doy ese dato, porque yo no sé en qué Revolución sería, como en ese tiempo había tanta revolución, que se revolucionaban por ganar el poder.

Pero se supo que en ese tiempo en algunas de esas guerras, lo iban a fusilar a don Agustín Cuaical. El todavía, como dije ya que él fue ya abuelo, ya abuelo que más que sea, que lo sacaron ya para fusilarlo.

Y entonces, cuando ya han estado para fusilarlo, entonces apareció un comandante ya de la Fuerza Armada. Entonces es que gritó: “¡Alto ahí!” es que había dicho, “Ese indio acabó gobernador en Túquerres, déjenlo”

Así, ¡elay!

Entonces, acabado con ese bordón, gobernador en Túquerres (Benjamín Cuaical, Vereda Cuaical).

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

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

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

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

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

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

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

Largo tiempo estuvieron tus tierras  
En las manos de un hombre tirano.  
Hoy tu raza reclama esa tierra.

Porque escrito dejaste un papel.  
¡El cacique Cumbe tendrá que venir!

Porque es de San Pedro,  
De nuestro Cumbal,  
Donde dejó escrito  
La Corona Real.

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

El disco titula el "Cacique Cumbe". El cacique Cumbe quiere decir que él fue el viejo de aquí, él que luchó y manejaba aquí este territorio o esta parcialidad del Gran Cumbal, como hay Real Provisión o la Escritura 228.

El disco reza, por lo menos: "¡El cacique Cumbe tendrá que venir! Porque es de San Pedro, de nuestro Cumbal". Anteriormente habían llamado San Pedro aquí al municipio de Cumbal.

Entonces pues, dice el disco "Porque es de San Pedro, de nuestro Cumbal, donde dejó escrito la Corona Real". O sea que la Corona Real es la Escritura 228, que esa fue expedida en la Real Audiencia en los Virreinos de Fernando VI en Quito (Gilberto Valenzuela, Vereda Cuaical).

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

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

G.V.: De lo que existe dentro de las comunidades indígenas, por lo menos en los bastones, hay coronas.

O sea que es la corona sagrada donde el virreinato desde allá. Y sacándose la corona y besó, y le mandaba Mauricio Muñoz de Ayala, para que en vista de la Real Corona o de la Real Audiencia de Quito, así mismo lo hiciera y cumpliera el deber a él mandado como autoridad o como Alcalde Mayor de los Pastos, o sea que nosotros pertenecemos al Cacique de los Pastos.

J.R.: ¿Cuál es la corona del bastón?

G.V.: Hay una corona, un anillo, digamos que parece. Nosotros decimos anillo, no es anillo, sino es significando ya las cosas: es corona.

M.J.T.: Que son picaditos como corona.

G.V.: Sí. Entonces esa es la corona. O sea que significa la Corona Real de Fernando VI. Entonces yo significo de que no es anillo, sino es una corona, y eso da más credibilidad a nosotros como indígenas de aquí del Gran Cumbal, de que está escrito, como dice la Real Provisión o la Real Corona.

Entonces es que nuestros abuelos, nuestros caciques, ellos también creían en eso, y por eso es el bastón. Pusieron la



2. Bastón de mando

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

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

### Zanjas

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

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

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

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

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

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

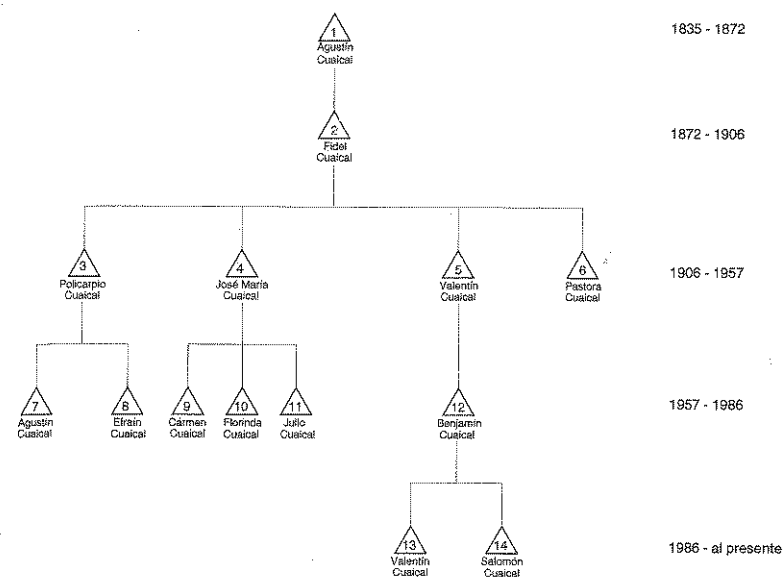
Tal es el caso de don Benjamín Cuaical, cuyo bisabuelo, Agustín Cuaical, adquirió los derechos de usufructo de las tierras del Totoral y Carcuel a comienzos del siglo XIX. Ya que una historia sobre la tenencia de la tierra en Totoral y Carcuel no cabe en este punto, señalaré más bien algunos de los aspectos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

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

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

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

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



### 3. Genealogía de una zanja, 1835-1986

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

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

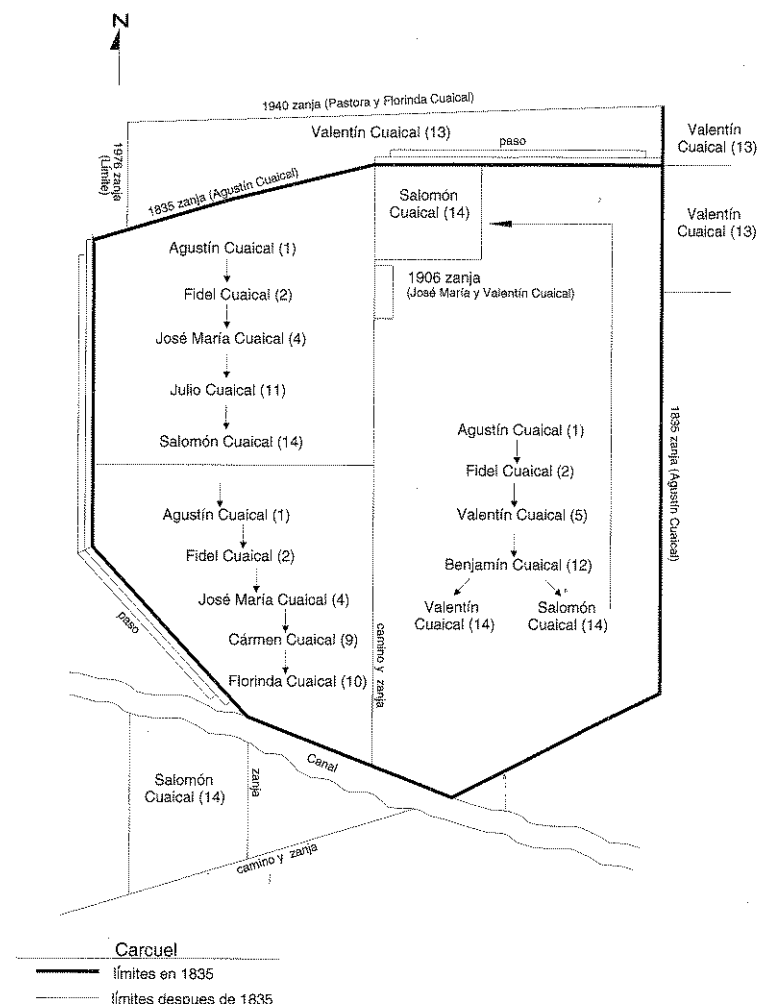


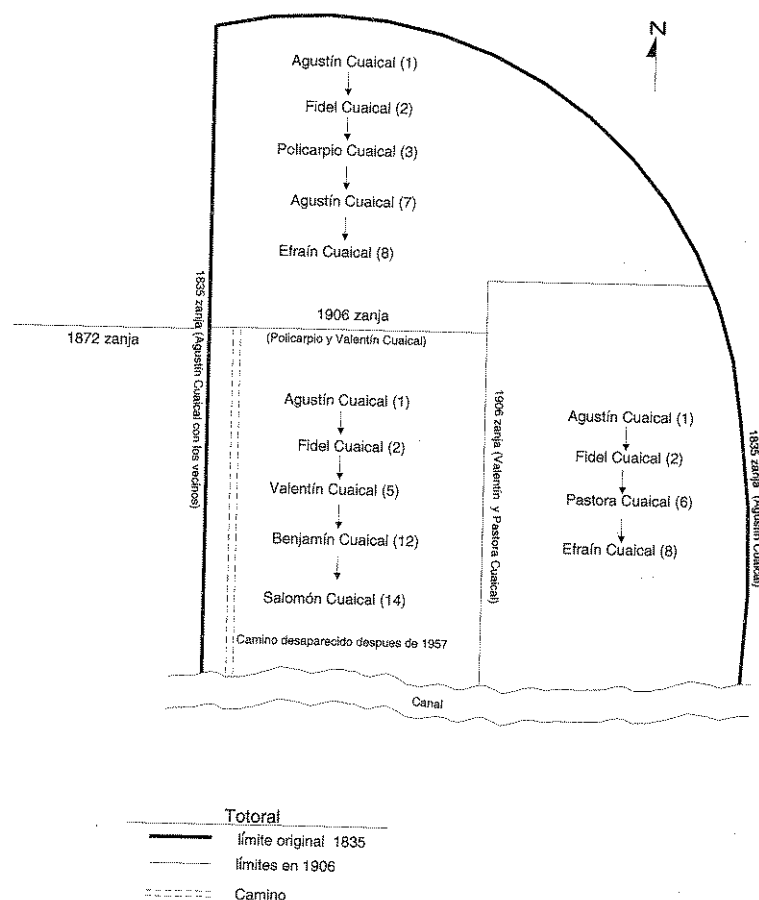
La memoria de las zanjás es fundamental para cualquier reclamo que pudiera surgir en algún lugar por parte de los propietarios o sus descendientes. Por este motivo sospecho que no se borran las zanjás antiguas aun cuando el mismo individuo adquiera propiedades en cualquiera de los lados de la zanja,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

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

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

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





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

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

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



que había usurpado toda la tierra en una porción del extremo oeste de Cumbal.<sup>10</sup>

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

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

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

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

### Historia y ceremonia

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

### Los renacientes

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

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

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

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

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



4. Escudo cumbe

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

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

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

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

### *El renacimiento a través de la bendición*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Una historia del presente

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

las haciendas están señalizadas con zanjas pero sólo en contadas ocasiones están respaldadas por documentación escrita. Me atrevería a decir que la construcción de la zanja por parte de los hacendados representa la apropiación europea de un modelo indígena de historia para suplir la falta de evidencia europea que compruebe la legalidad de sus tierras. Los hacendados utilizan las zanjas de una manera distinta a los indígenas: los terratenientes construyen zanjas para delimitar la propiedad privada mientras que los indígenas las cavan para señalar los derechos de usufructo de las tierras comunales. En cierto sentido las zanjas que delimitan tierras comunales son mucho más permeables que las que aíslan la propiedad privada. El Cabildo rectifica el uso incorrecto que los hacendados dan a las zanjas cuando reafirma los derechos de usufructo sobre las tierras recuperadas a través de la ceremonia correspondiente. Un relato interesante sobre apropiaciones conflictivas de la historia por parte de los indígenas y los terratenientes mestizos se encuentra en Seligmann (1987), que trabajó en la Sierra peruana. El trabajo de Seligmann indica que no podemos estudiar las nociones indígenas de la historia aisladamente sino que debemos analizarlas dentro de sus marcos regionales y nacionales. En el capítulo 6 se desarrolla una discusión más amplia sobre la intersección de las formas mestizas e indígenas de hacer y leer la historia. 11. Connerton (1989) sugiere que las ceremonias conmemorativas constituyen el mejor vehículo para la recordación histórica en la mayor parte de sociedades. Discutiremos más ampliamente sus ideas en el capítulo 7, relacionándolas con las presentaciones teatrales de la historia de Cumbal y Muellamués. 12. Sólo recientemente los andinólogos han dejado de estudiar la persistencia de formas culturales precolombinas para examinar la dinámica del surgimiento de la cultura andina contemporánea dentro del contexto histórico de la invasión, dominación y resistencia (ver Stern 1987; Dover, Seibold, y McDowell 1992). Desde esta nueva perspectiva, no tiene sentido distinguir entre rasgos "aborígenes" y "europeos"; en su lugar, el centro de la interpretación debe ser la dinámica de la creación y re-creación de la identidad andina.

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

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

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

### La escritura como diálogo

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Una lectura andina del registro documental

#### *Discursos conflictivos*

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

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

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

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

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

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

- Con gran seso la ley 35 de 1943 convino en que la nación por medio de sus técnicos [sic] habría los trabajos de exploración. Lo racional, lo primero es buscar, dar con los yacimientos que nada rinden, que nadie se los beneficia, que nadie les saca ni ha sacado provecho. (Art. 2o. De la memorada ley 35). De suerte que en el artículo 2o. se previno que había que explorar, buscar lo que aun ni vez alguna ha sido laboreado, beneficiado-rendido provecho merced al trabajo. Nuestros mayores, desde tiempos inmemoriales, en que no se sabe de fijo cual fue el primer día, han explotado, sacado, para tener con que vivir así la nieve, en bloques, como el azufre se han cargado a sus espaldas, por esas laderas abajo del Cumbal bloques de nieve y cantidades de azufre. Abajo en el punto del Liadero es donde ya echan la carga en sus bestias para irse a los mercados de Colombia y el Ecuador. No hay ni como negarlo que ello es una gracia, una dádiva del Rey. Y que hoy la República vaya pretender arrebatarlos con la fuerza, lo que primero es trabajo aun con peligro de la vida por esas pendientes, donde se quedó el cuero de muchos de nosotros, y lo que es después, todavía a costa de esfuerzos, comerciar en pueblos de Colombia y el Ecuador.

- En la Notaría Nro. 1° de Pasto, a 9 de junio de 1908 han sido protocolizados los títulos de que hacemos mérito, y valen para nosotros como la tabla de salvación. Somos de la raza que necesita a gritos un nuevo redentor, a la grandeza de Simón Bolívar.

-En la estafeta de Cumbal jamás nos entregan la correspondencia. Ojalá que la dirijan a Pasto, donde tenemos una persona a quien hemos facultado para que la retire a las Oficinas de la Avianca o del Correo Nacional.

El once (11) de mayo remitimos nuestro primer memorial, en defensa de lo que tenemos para trabajar y por consiguiente para vivir.

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

El abogado del gobierno respondió con la siguiente nota:

Aviso a ustedes recibo de su memorial del 2 de junio en curso, para el señor Ministro de Minas y Petróleos.

En atención a que se trata de una comunidad de Indígenas que, acaso no conozcan las leyes y decretos sobre concesiones mineras, debo decirles que si ustedes estiman que con la concesión solicitada se menoscaban legítimos derechos de la parcialidad de Indígenas de cuyo Cabildo son ustedes miembros, deben presentar ante el Gobernador del Departamento su memorial de oposición a la celebración del referido contrato, junto con los documentos que comprueben sus derechos. El Gobernador remitirá la documentación a este Ministerio y aquí se estudiará esa oposición y, si se encontrare formalmente presentada, se ordenará pasar para su decisión al Tribunal Superior de Pasto.

Mientras no se formule la oposición legalmente, nada puede hacer este Despacho en relación con su memorial referido.

Soy de usted atento y seguro servidor (firmado, Gonzalo Pérez Castro, Secretario General)(*ibid.*, f. 9).<sup>6</sup>

### *El filtro de la vida cotidiana*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### *La polifonía de los documentos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Lecturas equivocadas de los documentos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

#### *La historia de los memoristas y la historia escrita*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Escritos históricos hechos por los militantes indígenas*

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

*Delfín Canacuan: historia y escritura legal*

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

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

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

Se escribió con la idea de aportar a la medicina, la historia, la educación, la cultura.

Pues para mí, todo, todo nos hace falta, todos los que estamos, buscar de todo, no sólo para el grupo no más entender, sino que de todas las cosas sepamos todos, y hagamos una cartilla de todas las cosas, una cartilla o un cuaderno grande (José Delfín Canacuan, Vereda El Placer, Panán)

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

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

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

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

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

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

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

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

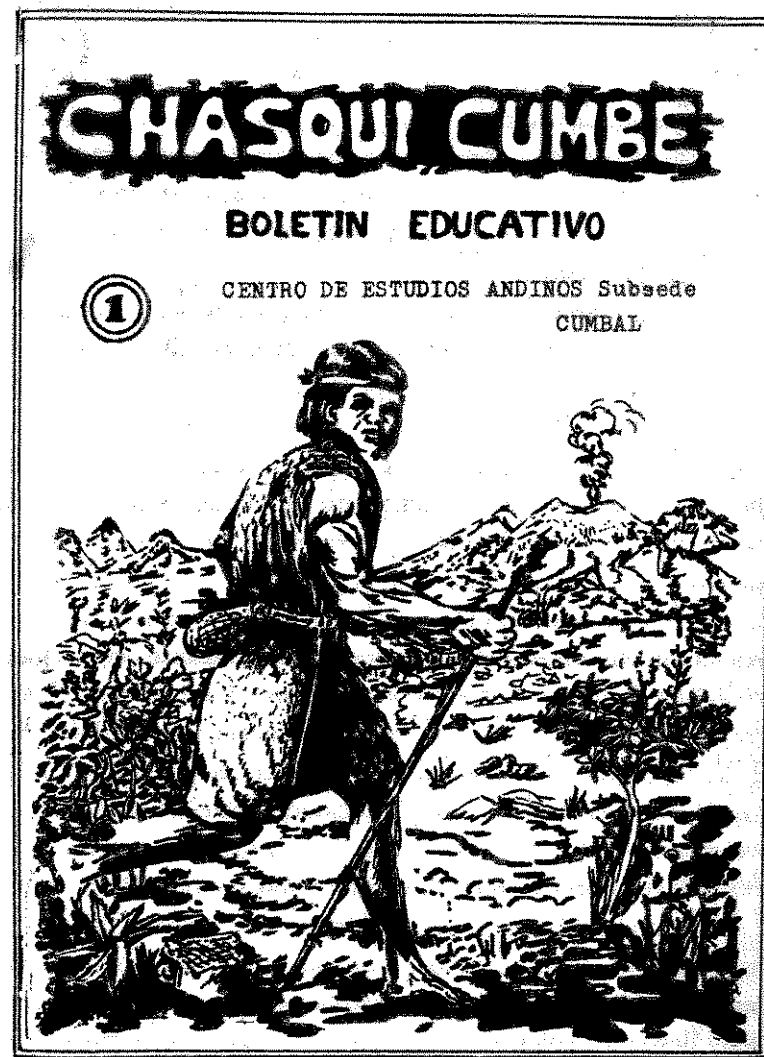
Este es el discurso de un hombre largamente familiarizado con los procedimientos escritos del cabildo, con la evidencia histórica empleada por los cabildantes y con el modo de citar que utilizan los expedientes legales. Operando dentro del marco del expediente legal, don Delfín ha buscado expandirse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

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

*Chasqui Cumbe: Historia y vida cotidiana*

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

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



5. Carátula del *Chasqui cumbe*



Muchos tiempos han pasado en el olvido las buenas costumbres de nuestros mayores, las leyes, las experiencias de luchas, la cultura, la medicina tradicional, las creencias y las buenas formas de vida; de igual manera a los sufrimientos sometidos, a la dominación, a la discriminación racial y a la humillación económica y social.

Por tal razón es conveniente dar a conocer a la Gran Familia Cumbe sus experiencias ocultas, custodiadas en sus archivos, lo cual ha sido la base fundamental para la reivindicación de los derechos y seguir su proceso histórico como pueblos autónomos con el mayor derecho a vivir y desarrollarse como humanos en nuestra madre tierra heredada de nuestro GRAN CACIQUE CUMBE. *Chasqui Cumbe*, (p. 1)

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

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

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

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

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

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



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

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

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

El escudo, en su estructura, está conformado como base fundamental por el sol de los pastos, sostenido por dos micos Machines. Su parte superior está cubierta por dos ramilletes que representan la vegetación autóctona. En el sol se encuentran entrelazadas las herramientas y armas indígenas, además de las varas o bastón de autoridad y justicia. En el centro del sol hay una figurilla antropomorfa tal como nuestros antepasados la representaban. Su lema "CUMBE VIVE EN LOS RENACIENTES."

El Sol de los Pastos significa según nuestros antepasados "El Dios supremo," el dios que alumbra la vida y da la luz del bien a quien le rendía culto y lo adoraban con gran alegría y júbilo. Hasta hoy sigue siendo el centro de la vida para to-

dos. Sin El el mundo se cubriría en un manto de muerto. Dentro del sol están incrustadas las armas y herramientas; varas de mando con las que los indígenas antepasados lucharon por sobrevivir, hacer producir la tierra y organizarse como un pueblo soberano, en un territorio libre, con un pensamiento propio.

Los monos machines fueron considerados como un símbolo de fecundidad y progenitores del género viviente, fueron los dioses del TOTEN al cual le rendían sus cultos en sitios sagrados.

Los ramilletes significan la fertilidad de la tierra unida a la mano del hombre, relacionando al hombre con la naturaleza mediante el cultivo autóctono como es la papa y las plantas silvestres que sirvieron de base principal en la medicina tradicional, como en el arte e industria.

Su lema "CUMBE VIVE EN LOS RENACIENTES", tratamos de identificarnos los actuales indígenas con el pensamiento heredado de nuestros mayores. Tratamos de revivir y fortalecer todo ese conglomerado de experiencias sociales que a través del tiempo, las leyes y gobiernos se han ido esfumando en el mar del olvido e ignorancia creando así una crisis de la autonomía y llevando al indio a desconocer su raza, su pasado y sus sistemas vitales de existencia, para marginarlo en un mundo capitalista y una sociedad de consumo donde el hombre ya no es un eslabón de la comunidad sino un número perdido y desorientado.<sup>18</sup>

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

*Escribiendo la historia en Cumbal*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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