

Imágenes religiosas e imaginarios políticos. La imagen *El Amo Jesús de Guanacas* en el conflicto de eticidades durante el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá (Cauca)

Religious images and political imaginaries. The image of El Amo Jesús de Guanacas in the conflicts between ethics during the process of construction and consolidation of the Inzá municipality in Cauca

Gerardo Peña Echavarría

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

gerardop@unicauca.edu.co

Fecha de recepción: 27 de noviembre de 2013 · **Fecha de aprobación:** 15 de enero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este ejercicio busca indagar sobre la relación entre las imágenes religiosas y los imaginarios políticos en el proceso de implantación del *ethos* cristiano católico en el municipio de Inzá, en el departamento del Cauca, en el suroccidente colombiano. En este proceso se mostrará cómo las imágenes, las prácticas y los símbolos religiosos emergen como elemento a partir del cual se construyen referentes identitarios y comunidades imaginadas, lo que da sentido y coherencia a los diferentes proyectos sociales en tensión. En esta intención, el hilo conductor será la historia política de una imagen religiosa, conocida como *El Amo Jesús de Guanacas*, un lienzo que originalmente medía 2,20 por 1,60 metros, en el que se ve a Cristo crucificado, mirando al cielo al momento de expirar (imagen 1). Una de las versiones más aceptadas afirma que la pintura llega a la región de Inzá en el suroccidente colombiano por orden del encomendero don Diego del Campo Salazar, en quien el gobernador de la extensa provincia de Popayán, don Sancho García del Espinar, había delegado su autoridad sobre la región de Tierradentro hacia el año 1580.

Palabras clave: religión y modernización, pluralismo, cristianización.

Abstract

This exercise seeks to investigate the relationship between religious images and political imaginaries in the process of the establishment of the Catholic Christian ethos in the municipality of Inzá, in Cauca, in the Colombian southwest. In this process, it will be shown how images, practices, and religious symbols emerge as an element from which identity markers and imagined communities are constructed, giving meaning and coherence to the different, competing social projects. To this effect, the connecting thread will be the political history of a religious image, known as *El Amo Jesús de Guanacas (Jesus Master of Guanacas)*, a canvas that originally measured approximately 2.20 by 1.60 meters, which portrays Christ nailed to the cross, looking to heaven at the moment of his death. One of the most accepted accounts states that this painting was brought to the region of Inzá in the Colombian southwest by order of the encomendero Mr. Diego del Campo Salazar, to whom the Governor of the Extensive Province of Popayan, Mr. Sancho Garcia del Espinar, had delegated his authority over the region of Tierradentro towards 1580.

Keywords: religion and modernization, pluralism, christianization.



Imagen 1. Detalle del rostro (lienzo El Amo Jesús de Guanacas).

Foto: Gerardo Peña.

El proyecto de investigación "La fiesta religiosa y los imaginarios políticos en Inzá (Cauca) entre 1952 y 2013. Modernizar la devoción o territorializar el desarrollo", del cual este artículo retoma algunas reflexiones preliminares, busca esencialmente indagar sobre las relaciones entre las imágenes religiosas representativas, las fiestas religiosas alrededor de estas y los imaginarios políticos en un contexto local, y sobre la manera en que estos imaginarios se constituyen en elementos legitimatorios de proyectos sociales y contribuyen a crear sentido de pertenencia a comunidades imaginadas en los habitantes de un territorio.

Se trata de rastrear el papel preponderante de las misiones religiosas, que fueron *cubriendo y describiendo* (Borja, 2012, pp. 16-24) estos territorios y sus habitantes para incorporarlos al poder temporal de la Corona —fuerza política— y a la Iglesia —fuerza espiritual— del reino (Dussel, 1974, p. 90). Los templos doctrineros, las imágenes religiosas y las tareas evangelizadoras de los misioneros que arribaron a estos territorios para adelantar el adoctrinamiento e ideologización van a ser la estrategia privilegiada para llevar a cabo el confinamiento de la población nativa para incorporarla al proyecto civilizatorio y al moderno sistema mundo capitalista.

Sin embargo, vamos a enfocarnos en el papel de la imagen religiosa representativa en el proceso de incorporación de la región que se está estudiando al moderno sistema mundo capitalista en el ámbito del proceso colonial desarrollado allí, entendiendo la imagen, no como un simple objeto, o como condensación de una serie de cánones e iconografías, sino co-

mo un dispositivo complejo de colonización de imaginarios, que al menos reviste dos dimensiones: la imagen como objeto y la imagen como sujeto.

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

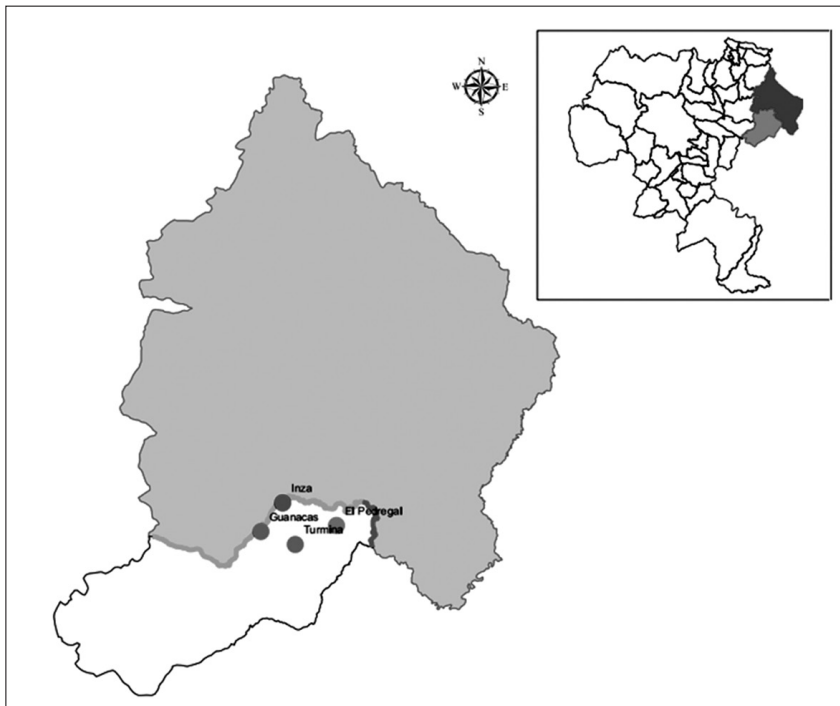
Un segundo factor, muy relacionado con el primero, es que la Corona y la Iglesia estaban desarrollando en la época una estrategia comunicativa frente a los nativos, y en ella la imagen jugaba un papel trascendental, al convertirse en herramienta para transmitir el mensaje religioso, ante la inexistencia de una lengua común entre los encomenderos, los curas doctrineros y los nativos (Toquica, 2004, p. 117).

Por ello se dice que la imagen, al facilitar la implantación de imaginarios y discursos de poder, y al actuar como puente entre el orden real y el orden simbólico, adquiere una función pedagógica y política:

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

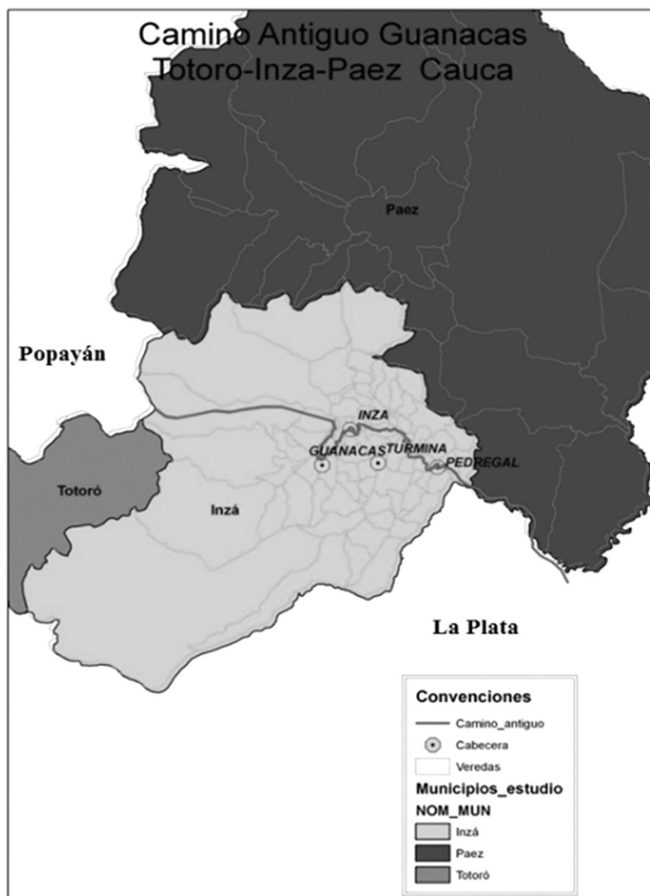
A nivel imaginario, la imagen se encargó de eliminar la distancia entre el ser humano y el mito, entre la dimensión social y la dimensión simbólica de la vida, contribuyendo al proceso de sacralización de un territorio imaginario; y, por último, contribuye a eliminar la distancia entre el ser humano y la divinidad, reforzando dogmas como la divinidad de Cristo, la Trinidad, del ideario bíblico según el cual los seres humanos son “imagen y semejanza” de Dios (Acosta, 2001, p. 27).

Antes de hablar de las estrategias y dispositivos de incorporación de este al moderno sistema mundo capitalista, es necesario hacer una breve contextualización histórica del proceso colonial en el territorio de Inzá. La historia y la tradición oral nos cuentan que el primer antecedente de la fundación de Inzá es el establecimiento del pueblo de indios de San Pedro de Guanacas, por el gobernador de Popayán, Sancho García del Espinar, ocurrido hacia 1577. Los documentos oficiales dicen que el encomendero Diego del Campo Salazar mandó traer a su costa el lienzo de un Cristo agonizante de tamaño natural a la provincia de Los Guanacos, que era como se denominaba por parte de la institucionalidad española en el siglo XVII a la porción del territorio del actual municipio de Inzá ubicada al sur del río Ullucos, que para aquella época se había constituido como encomienda y cuya administración había sido confiada por la Gobernación de Popayán a la familia de Del Campo Salazar. En principio el lienzo del Cristo en agonía —al que en 1952 se le daría el nombre de *El Amo Jesús de Guanacas*— permaneció en la capilla del pueblo de indios de San Pedro (González & Parra, 2002).



Mapa 1. Distribución de los territorios Nasa y Guanacas, en los municipios de Inzá y Páez.

Para este momento, el área que comprende el actual municipio de Inzá estaba dividida en dos regiones geográficas divididas por el río Ullucos como frontera natural y política: al norte se encontraba el territorio Nasa o Páez, y al sur el territorio Guanacas (mapa 1). Según estudios etnolingüísticos, los nasas pertenecen a la familia Caribe, y habrían llegado a Tierradentro a partir de diferentes migraciones provenientes del valle del Magdalena (actual departamento del Huila). Los guanacas, por su parte, se asentaron ancestralmente en territorios colindantes con los guambianos y los coconucos, en la estribación oriental de la cordillera Central, entre el páramo de Guanacas y el río Negro de Narvárez, teniendo como fronteras naturales el río Ullucos y la cresta de la cordillera Central (Sevilla, 1976) (mapa 2).



Mapa 2. Camino de Guanacas

Elaboración: Robin Sancho, 2013.

Las dos regiones, aunque próximas geográficamente, se enfrentaron entre sí por motivos políticos y territoriales, e incluso la historia refiere que hubo una alianza entre los guanacas y los españoles para hacer frente a los nasas (Rappaport, 2000, p. 63).

En el territorio de los Guanacas, precisamente, se fundó el primer pueblo de indios, conocido como San Pedro de Guanacas, en 1577, y la primera misión jesuita, en 1613 (González, s. f.).

La historia del poblado San Pedro se interrumpiría bruscamente en 1783, fecha en que una epidemia de viruela azotó la región obligando a un desplazamiento masivo de sus gentes, posiblemente hacia los pueblos de Turminá, Pedregal e Inzá, que en la época era llamado Campamento, por ser lugar de descanso de viajeros sobre el camino de Guanacas, principal vía de comunicación de entonces entre las ciudades La Plata y Popayán.

[...] el paso de Guanacas fue la ruta principal por la que empezaron a ingresar al territorio no solo colonizadores, sino también toda una nueva cultura que basaría su forma de producción, si no exclusiva, sí con mayor énfasis en la agricultura. Como bien lo recuerda González (1955): “El camino despejado de enemigos, se vio bien pronto matizado de viviendas habitadas por la raza vencedora. Se extendió el camino a lo largo del Páez y luego del Ullucos, a la margen derecha habitada por guanacas. No tardó en aparecer el mestizaje, mezcla de español y de indios guanacos; ahí están los caseríos Cansarrocines, Chapetón, Topa, Viborá y Pedregal. El mestizaje, precioso elemento para suavizar las costumbres. (ACIT-Incoder, 2013, p. 438)

El éxodo de San Pedro, el nutrido tránsito de viajeros entre la vía mencionada y diversos proyectos extractivos desarrollados en la zona (Sevilla, 1976) hicieron que la población de Inzá adquiriera relativa importancia y que se fundara la parroquia de blancos de Inzá, hacia 1790, centro de enclave fundamental, como lo vamos a ver a lo largo de la narración.

Mientras a nivel local se fundaban pueblos de indios y se daba el tránsito hacia las parroquias de blancos, estaba ocurriendo una serie de cambios políticos en el interior de la Corona española: hacia 1780 se estaban materializando las reformas borbónicas, consistentes en una serie de medidas que se centraron en tres ámbitos: las relaciones entre el poder político y la actividad económica; la intervención del Estado en esta última, y el control de la moneda (Phelan, 1980, pp. 19-20). Las reformas, como nos lo presenta Phelan en “El pueblo y el rey”, se alimentaban intelectualmente de las doctrinas de los teólogos clásicos españoles de

los siglos XVI y XVII, el más notable de los cuales era el jesuita Francisco Suárez. En ellas, la doctrina del bien común se antepone a cualquier noción de nación o patria

Las estrategias utilizadas para llevar a cabo las reformas y *modernizar el Imperio español* consistían en, según Phelan, controlar los mercados a través de la libre competencia y la guerra con los demás imperios europeos con la esperanza de lograr la hegemonía mundial, por ello muchos autores han afirmado que de lo que se trataba, más que de la construcción de un Estado-nación moderno, se buscaba era consolidar el Imperio español. Por el lado económico se pretendió la industrialización y libre comercio, y la abolición de monopolios ineficaces. En las colonias se implementó una política de distribución de tierras y de la población (la reducción y constitución de pueblos de indios alrededor de templos doctrineros es un ejemplo de ello, aunque es una política que ya se estaba implementando desde principios del siglo XVII), para insertarlos al moderno sistema mundo capitalista, y esto tiene que ver directamente con el territorio Guanacas. Todo lo anterior, amén de reformas monetarias y fiscales, algunas copiadas del modelo francés (Phelan, 1980, pp. 17-23).

Mientras las reformas borbónicas de Carlos III ocasionaban movimientos como los liderados por Túpac Amaru en el Perú, y la Revolución de los Comuneros en la Nueva Granada hacia 1781, se estaba fundando la parroquia de Blancos de Inzá, y se estaban desarrollando diversos proyectos extractivos en todo el departamento del Cauca, lo que a su vez estimuló los flujos migratorios, algunos de ellos dirigidos hacia la región de Tierradentro, provenientes especialmente de otros pueblos del norte del departamento. Todo esto contribuyó a la diversificación en términos demográficos y étnico-culturales del territorio, al surgimiento de nuevos poblados y a la emergencia del campesinado como otro actor social y protagónico en la región (ACIT, 2013, p. 440).

En este momento se presenta una aparente paradoja: el proceso de modernización a partir de relaciones, instituciones, lenguajes y símbolos tradicionales. En realidad no hay tal. La empresa colonizadora, que se impuso a fuerza de someter territorios, culturas, recursos, poblaciones e imaginarios para incorporarlos al moderno sistema mundo capitalista, recurriendo muchas veces para lograr ese propósito a la sustitución y extirpación de mitos locales, a partir de la imposición de otros de origen cristiano católico o en ocasiones de la sincretización de elementos de los dos.

Es decir, en realidad no se trata aquí de una relación contradictoria y excluyente, entre tradición y modernidad, sino que se advierte el proyec-

to moderno en toda su dimensión, recordando que no podemos desligar el desarrollo de la modernidad y el desarrollo del capitalismo.

En este punto vale la pena indagar sobre la manera como se construye a nivel simbólico la idea de modernidad ligada a la civilización. Sabemos que uno de sus paradigmas fue la idea de progreso; asociada al discurrir de las sociedades hacia la civilización esta idea tenía implícita la concepción de una civilización superior, un nosotros, el europeo. De ahí que se impusiera la idea de que la historia de cualquier sociedad era el devenir desde el salvajismo al barbarismo y de ahí a la civilización, emulando el proceso que sufrieron las sociedades de la recién creada Europa.

En este cometido fue fundamental la construcción imaginaria de la distinción esencial entre el nosotros y los otros, el adentro y el afuera. Y en la construcción del otro en el proceso colonizador, desde muy temprano desempeñó un papel muy importante la Iglesia, especialmente a partir de las sucesiones de misiones de comunidades como los jesuitas y los franciscanos, y a partir de poderosos dispositivos pedagógicos como las imágenes religiosas, que sirvieron para implantar tanto en el imaginario de los conquistadores como en quienes sufrieron este proceso, toda una serie de creencias, mentalidades, actitudes y comportamientos funcionales al proceso de dominación y a la jerarquía implícita en semejante proceso de colonización del imaginario.

Latour propone que para entender la división que hacen los occidentales con la construcción de un “nosotros” (los occidentales) y “ellos” (el resto del mundo) hay que volver a la gran división y los no humanos, porque la primera división es exportación de la segunda. (Latour, 2007, p. 147)

Desde esta concepción, la cultura occidental creó además un imaginario del enemigo externo, asociado a *los otros*, los cuales son esencialmente diferentes, en cuanto eticidad o forma de vida diferente. Esta eticidad implica una amenaza constante al modo de vida, a la eticidad de la comunidad de iguales —*el nosotros*— con sus instituciones, creencias, relaciones y tecnologías tradicionales, primitivas, irracionales y premodernas. Stuart Hall nos refiere la manera como esto operó en la expansión de la idea de Occidente:

Gradualmente, a pesar de sus muchas diferencias internas, los países de Europa Occidental, empezaron a concebirse a sí mismos como parte de una única familia o civilización – “Occidente”. [...] Hulme habla sobre “[...] la consolidación de una identidad ideológica, a través del ejercicio de tantear las fronteras orientales (de Europa), anterior a la aventurada ex-

ploración del Atlántico [...]. Un fin simbólico a ese proceso, podría ser considerado, la identificación que hace Pío III de Europa con la cristiandad” [...]. Europa empezó a definirse a sí misma en relación a una idea nueva: la existencia de muchos nuevos “mundos” profundamente diferentes de sí misma. Ambos procesos —acrecentando la cohesión interna y el conflicto y contraste con los mundos externos— se reforzaron mutuamente, ayudando a forjar un nuevo sentido de identidad a lo que llamamos Occidente. (Hall, 1992, p. 11)

Precisamente durante el proceso histórico de modernización de los territorios en mención se dan los dos fenómenos descritos anteriormente; por un lado, el de la autoafirmación a partir del contraste y el antagonismo frente al primitivo salvaje, y por el otro, del imperio de la cristiandad como institución aglutinadora de la modernidad, por lo menos española (por tanto, de la evangelización como colonización cultural), que también se manifiesta en el proceso de fundación y consolidación del municipio a partir de 1885 hasta la década de 1950. Este imaginario se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que contaban comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el municipio de Inzá. Esto estaba firmemente acendrado en la mentalidad de los evangelizadores, a juzgar por este aparte del cura Manuel Rodríguez, quien hizo parte de la Compañía de Jesús en Tierradentro a finales del siglo XVII:

Los indios paeces son la gente más ruda y bárbara que, pienso, se ha conocido en las Indias. [...] nunca han podido sus encomenderos conseguir de ellos que en su mismo territorio o fuera se reduzcan a pueblos, a que se resisten sobre todo [...]. Difícil la enseñanza por multitud de razones; no son las menores las siguientes: vida diseminada en altísimas breñas, en las vegas de los ríos y torrentes que no daban paso; bohíos a gran distancia los unos de los otros, resistencia de las gentes para querer vivir en pueblos, lo cual dificultaba tenerlas juntas para hacerles la predicación, la rebeldía nacida del odio concentrado por el recuerdo amargo de los blancos, odio que los hacía huraños, desconfiados, burlones y dejaban solo al misionero a quien creían un enviado astuto para engañarlos (padre Manuel Rodríguez [1684]. *Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones*. Madrid). (Citado por González, 1976, pp. 59-60)

La modernidad también produce los no modernos, por medio de un juego constitutivo de nosotros/ellos, y mediante la construcción de sistemas de diferencia, de taxonomías y de jerarquías basadas en ellas. En esta construcción la modernidad es pensada como lo superior, y la no modernidad es una inferioridad esencial. Los no modernos se leen en términos de negatividad, de carencia.

Y una de las estrategias más eficaces desarrolladas en la empresa colonial fue la construcción de jerarquías sociales con base en la diferencia cultural, racial, lingüística y epistémica. Y esto lo podemos identificar en las tensiones y conflictos que surgen en la pugna de eticidades presentes en el territorio, y en la manera como en cada momento se ha pretendido *subalternizar u obliterar* a determinado grupo social en el proceso de disputa por la hegemonía política y cultural, y la manera como se pretende históricamente construir jerarquías sociales desde posiciones esencialistas. La perspectiva teórica que nos permite evidenciar estas tensiones es el concepto de la colonialidad del poder, entendiendo la colonialidad como un fenómeno histórico, complejo, y como matriz de poder, como lo plantean Restrepo y Rojas:

La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación; este patrón de poder no solo garantiza la explotación de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15)

[...] colonialidad es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15)

La colonialidad en tanto matriz o patrón de poder se basó en la explotación de la diferencia para imponer clasificaciones y jerarquizaciones sociales, raciales y étnicas, apoyado en la dicotomía entre civilizados y bárbaros, patrón que aún está vigente y que se ha perpetuado por el afán de grupos subalternos de “blanquearse” y alejarse al máximo de su ancestralidad indígena, perpetuando esta rígida racialización de la sociedad

(Walsh, 2009, pp. 28 -29). Y este patrón es el que se ha identificado en el proceso de indagación sobre el contexto a abordar, en el que encontramos precisamente identidades en disputa, jerarquías sociales basadas en la pertenencia étnica y en la adscripción a determinado grupo político o estrato socioeconómico, y procesos tanto de ordenamiento del territorio por parte de grupos hegemónicos a nivel local que responden a estos imaginarios, como procesos de resistencia de los grupos subalternizados, de las memorias disidentes, en reacción a ello.

Este pensamiento se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que estaban comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el hoy municipio de Inzá, a juzgar por los testimonios de los curas doctrineros que hemos analizado, en los cuales se enfatiza en el carácter rudo, incivilizado y en las “pocas inteligencias” de los indios guanacos. Pero dicho discurso se mantiene a lo largo de la historia, y lo podemos rastrear en los documentos de representantes de la Iglesia y de los grupos hegemónicos locales en plena mitad del siglo XX, para quienes la región deberá recorrer la senda del progreso, la civilización y el blanqueamiento:

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

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



Imagen 2. Imagen objeto: la imagen como instrumento de construcción de imaginarios

Fuente: Torres Méndez, Ramón (1809-1885). La Ceja. Camino de Guanacas (sin fecha). Acuarela sobre papel. Archivo Banco de la República.

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

Finalmente, en este proceso vemos cómo desde el imaginario hegemónico (imagen 2) se han subordinado las formas de espiritualidad, las epistemes y las formas de organización política y del territorio que no son funcionales al proyecto moderno capitalista, y al proyecto de mestizaje cultural (o de blanqueamiento, según el caso), lo que ha incidido en la conflictividad social en la región. Al mismo tiempo se da la lucha entre un imaginario que se basa en la separación del ser humano con la naturaleza, y otros en los que tal separación no existe, porque se asume una integralidad en la relación sociedad-naturaleza y una conexión del mundo de arriba con el de abajo. Tal y como lo plantea Catherine Walsh para la sociedad ecuatoriana, análisis que bien se aplica al contexto que se está estudiando en los Andes del suroccidente colombiano:

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

La fundación de San Pedro de Guanacas ocurrió en 1577 y según la tradición, la fundación del sitio respondió al azar y a las incidencias de un viaje que realizaba el gobernador de la provincia de Popayán, Sancho García del Espinar, entre Timaná y Popayán, por el camino de herradura conocido como Las Delicias, el cual forzosamente obligaba al gobernador y a su comitiva a atravesar el páramo de Guanacas y Las Delicias. San Pedro de Guanacas se convirtió desde muy temprano en encomienda, y en centro doctrinero a partir de la llegada de los sacerdotes jesuitas en 1613. Tanto la institución de la encomienda como la forma de explotación económica y el proceso de cristianización como forma de dominación cultural, se enmarcan en el proyecto colonial de dominación con el objetivo de utilizar la mano de obra indígena en haciendas y minas, y en las campañas militares que llevaban a cabo los europeos contra las comunidades indígenas que habitaban más al sur (veáse Rappaport, 1984, 1994; González, 1976; Sevilla, 1976).

En este momento histórico se intenta imponer desde la administración colonial un modelo económico colonialista-mercantilista-extractivista, y para ello desarrolla estrategias como la reducción de la población en pueblos de indios; la implementación de repartimientos, encomiendas y resguardos indígenas; y desde el clero se desarrolla una ardua e intensa campaña de cristianización de la población nativa, mediante la implantación de imágenes religiosas y construcción de templos doctrineros alrededor de los llamados pueblos de indios.

Dentro del devenir histórico del municipio de Inzá, esbozado aquí de manera muy general, merece la pena resaltar el papel de la efigie de un Cristo cuyo signo característico es su rostro agónico elevado al cielo,

que será conocida como *El Amo Jesús de Guanacas*. La imagen, remanecida además de estar estrechamente ligada al mito de fundación, llega a convertirse en un instrumento por medio del cual se produce el desencantamiento del territorio indígena, que frente al proyecto colonial es visto como un espacio salvaje, inhóspito, incivilizado, y se da sentido y significación a través de este símbolo a un nuevo proyecto de sociedad cristiano, civilizador y mestizo (Zambrano & López, 1994).

Según Carlos Zambrano, el término *remanecido* designa en el macizo colombiano una imagen de “evidente origen católico” hallada en una localidad de manera inesperada. El fenómeno del remanecimiento se diferencia de la aparición, en que este es un acto voluntario en el que se manifiesta la imagen, y con él marca una nueva era, inaugura una nueva época. Una época de tránsito entre la naturaleza y la cultura, en este caso se considera que el acto del remanecimiento implica el desencantamiento de un territorio salvaje. Si miramos la historia de la efigie de *El Amo Jesús de Guanacas*, la tradición oral abunda en relatos que hablan de su remanecimiento, puesto que se trata de una aparición en un lugar concreto del territorio, con una finalidad aparente, y posteriormente con una sucesión de desapariciones y remanecimientos, todo lo cual “presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblos” (Zambrano, 1994, pp. 274-275).

Las vírgenes remanecidas del macizo colombiano, instauraron el orden social en un espacio que inicialmente se percibe como “silvestre”, relacionado con el medio acuático y la vegetación de montaña. La aparición de imágenes marca el paso de la “naturaleza” a la cultura. Lo silvestre y ajeno al hombre se va deteriorando, las lagunas se amansan y se secan, se talan los bosques de la montaña para dar paso a la fundación de poblados. [...] la creación de estos pueblos como centros comunica el establecimiento de un nuevo orden, sobre lo natural, silvestre, bravo y encantado; se sobreponen el orden de lo cultural, humano, manso y desencantado. (Zambrano & López, 1994, p. 235)

Lo anterior queda claramente evidenciado en el relato que hace del *remanecimiento* del Cristo un lugareño de la vereda de Guanacas:

[...] entonces, sucedió el tiempo, y dizque había una viejita por acá en la orilla, y entonces, ella se encontró... un... un cuadrito de esos a la orilla de la quebrada de Guanacas, y al encontrarse eso, [...] ella cogió ese, ese cuadrito, se lo llevó a la caseteca, al ranchito donde vivía, y le comenzó a poner una vela. [...] Y entonces ella... como todos los días le, le prendía la vela... ella recelaba

que como que el cuadrito se le iba agrandando. Que se le iba agrandando más y que se le iba agrandando más y cuando ella sintió, pues, que sí: iba agrandando más la vitelita y entonces ella se... se... se comenzó a dar cuenta y dijo: “no, esta... este cuadrito es vivo”, entonces ella se vino directo y le comunicó al cura de... de Inzá, que ya existía la capilla de Inzá, le comunicó al sacerdote lo que existía. Y sí, oiga, el sacerdote, bien atento, cogió y buscó gente quién lo viniera a... a llevar, y sí, oiga, lo llevaron. La primera vez lo subieron allá y el Amo se les volvió otra vez allá al mismo sitio. Tres veces lo llevaron, a las tres veces que se iba y venía, pero ya eso era con gente hartísima, porque ya, ya él no quería irse así, al pesado, para irse a Inzá.

Sí, eso dizque se hacía pesadísimo. Porque él no quería de... de irse... ya. No... quería estar allá. Y entonces, a las tres veces, claro, que se vino, entonces el sacerdote le ofreció una misa y ya en la oficiada de la misa sacó el cinto y lo... lo azotó, lo fueiteó. [...] Sí, un padre, un tal Tramecourt. Y el cura, pues, fue el que acabó de officiar la misa, y que salió allí al, al kiosco, y él dizque estaba observando así, cuando se le fueron los piezas (SIC) y... y se mató. (Entrevista con Tomás Guachetá, Guanacas, septiembre 10 de 2005)

En el proceso de colonización, entonces, evidenciamos que la imagen como creación, la cual incorpora algunos elementos técnicos, iconográficos, que tienen un sentido pedagógico y psicológico, lo que en el contexto histórico específico le otorga una potencia simbólica derivada del conjunto de significaciones y de sensaciones que despierta en los sujetos, cuyo significado no se reduce a una interpretación literal de su contenido, sino que remite una idea diferente de lo representado en ella misma.

El proceso de implantación de imágenes religiosas durante la Colonia en los territorios de América respondía al interés de reforzar el control del territorio y al mismo tiempo de ideologizar, de colonizar los imaginarios de los pueblos nativos. En efecto, la imagen barroca fue un instrumento privilegiado en este cometido, luego de que la Contrarreforma introdujera algunas normas relacionadas con la utilización de imágenes con cánones iconográficos muy claros, con lo que se convertían en verdaderos elementos de comunicación masiva y de difusión de los principales dogmas católicos (Borja, 2012).

Por otra parte, esta apelación a lo simbólico, que de paso eliminaba barreras lingüísticas, implicaba no solo la instrucción y el adoctrinamiento, sino la implantación hegemónica del imaginario cristiano-católico en los territorios conquistados. Por esto la imagen también es

discurso y representación del poder político, y la prueba está en que la imaginería nativa en muchas regiones fue progresivamente proscrita y sus inspiradores severamente castigados (Borja, 2012).

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

La imagen, vista de esta manera, actúa, no solo en un sentido emocional y espiritual, sino también en un sentido político, e incluso, como ya hemos dicho, en un sentido pedagógico. En el sentido religioso y espiritual, la imagen se encarga de eliminar la distancia entre el ser humano y el mito; entre la dimensión social y la dimensión simbólica de la vida; contribuye al proceso de sacralización de un territorio imaginario; y, por último, contribuye a eliminar la distancia entre el ser humano y la divinidad, reforzando dogmas como la divinidad de Cristo, la Trinidad, del ideario bíblico, según el cual los seres humanos son “imagen y semejanza” de Dios:

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

Podemos verificar históricamente que gracias a su efectividad para resumir y transmitir dogmas y gracias a su eficacia para despertar pasiones y emociones, la imagen religiosa fue uno de los instrumentos más importantes que se utilizaron en el proceso de cristianización llevado a cabo por los misioneros españoles en las colonias durante los siglos XVI y XVII. Los textos que se transmitían a través de la pintura no eran elegidos al azar por el pintor, sino que estaban cabalmente reglados por la institución re-

ligiosa y por la monarquía española, teniendo en cuenta que estaban para esa época en plena vigencia las disposiciones adoptadas por el Concilio de Trento, en el escenario de la Contrarreforma promovida por España mediante el siglo XVI. Por ello el proceso de cristianización de los territorios y las culturas del “Nuevo Mundo”, coincidió con un momento en que la Iglesia católica recurría a la imagen como un elemento ya no puramente estético, sino como un instrumento de captación de masas:

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

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

culturas heterogéneas, legitimar discursos políticos, abonando el terreno al poder instituido:

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

De aquí se deriva la potencia histórica y social de la imagen, puesto que la ideas o el conjunto de ideas a la que esta remite, al igual que ella misma, son construcciones histórico-sociales, de la misma manera que el lenguaje icónico, el conjunto de representaciones y significados que la imagen misma encierra se remiten necesariamente al contexto técnico en que tiene lugar la producción de imágenes (Zunzunegui, 1998). Tanto en el sentido técnico, como en el sentido histórico de la imagen, se identifica una intencionalidad política que deriva de su eficacia para producir ciertas significaciones, e incluso sensaciones, que se concretan en el proceso denominado por Gruzinsky, *colonización de lo imaginario*, el cual es funcional al proyecto que se busca imponer desde el grupo hegemónico. La imagen es eficaz en el sentido en que tiene la capacidad de impactar en el observador y transmitir discursos y sensaciones. Por ello se convirtió en un medio privilegiado, como vimos, para la penetración y la transculturación (Carrión, 2002).

También en el sentido político la imagen asume el papel de expresión de una identidad específica, se convierte en un instrumento político que cumple funciones de control social o de legitimación de determinado orden. En el caso del proyecto colonial europeo en América, la imagen se convierte en un instrumento mediante el cual se pretende, en muchos casos de manera exitosa, aglutinar bajo un mismo proyecto social diferentes culturas heterogéneas, legitimar discursos políticos y abonar el terreno al príncipe.

En el sentido pedagógico de la imagen encontramos que parte de la misión de la abundante iconografía que acompañó el proceso de la Colonia tuvo como fin la imposición de un *ethos*, de una forma de vida acorde al proyecto moderno.

Identificamos en toda esta disertación una intencionalidad clara: implantar en el imaginario colectivo de un *ethos*, de una identidad política, de un orden y de un proyecto histórico funcional al proceso de extracción primaria de recursos y de articulación de este territorio al circuito económico mundial, que permitiera a la metrópolis consolidar su dominio hegemónico mundial, a la vez que ideologizar, cristianizar las almas nativas para la consolidación de la institución cristiano católica como proyecto político-espiritual.

2. La imagen se hace sujeto-construcción de sujetos a partir de las imágenes

Pero en determinado momento, en el imaginario popular, la imagen emerge como sujeto. La imagen se personaliza, deja de ser un simple objeto y una suma de iconografías. Esto se refleja en la atribución de cualidades humanas y divinas (que de paso refuerzan el vínculo entre el plano espiritual y el material), de voluntad, de capacidad de acción, de transformación y de influir y moldear las culturas, los comportamientos y las prácticas sociales en determinado territorio.

Las imágenes religiosas tienen una función didáctica, la de adoctrinar (el seguir las pautas de conducta marcadas por la religión evitaba pasar la eternidad en el infierno). “Que obedezca los cánones teológicos como el ícono bizantino o a los ritos sociales como la escultura africana, el ídolo teme a la innovación, las exigencias de eficacia lo hacen conformista” [1:1871]. “En la Antigüedad la imagen venía del cielo. En la cristiandad, viene de los orígenes” [1:190], es decir, la imagen tiene poder y presencia por sí misma; en otras palabras, la imagen es la presencia trascendente que vigila a través de ella misma. (López, 2008, p. 32)

Lo cierto es que la historia de dicha imagen, y no hablamos únicamente de un lienzo, sino de un conjunto de imaginarios que se entretienen alrededor de él, se convirtió en un ícono fundamental de la comunidad inzaña, hasta el punto que es considerado no solo patrón, rey y protector del municipio, sino también (como lo reza el Acuerdo 14 del 15 de diciembre de 2001, del Concejo Municipal de Inzá), patrimonio histórico, cultural, artístico y religioso.

Según el imaginario y la religiosidad popular, *El Amo Jesús de Guanacas* en la historia de la conformación del municipio de Inzá asume acti-

tudes, posturas, decisiones, y además adquiere la potencia, la capacidad para transformar su entorno, para influir en las conductas individuales y colectivas, al igual que para castigar transgresiones, todos estos rasgos atribuibles a los sujetos. Por tanto, la imagen trasciende su condición de objeto y asume la condición de sujeto. Esto es claro, en primer lugar, en el hecho del “remanecimiento”, ocurrido según la tradición oral, por obra y gracia de la imagen, la cual *aparece por su propia voluntad y poder* en el pueblo de indios de Guanacas, y pugna por permanecer en él a pesar de la intervención de los ministros de la Iglesia y de la misma comunidad de la parroquia de blancos de Inzá.

Para Zambrano, el remanecimiento del santo, de la santa o Virgen, hace relación

[...] al hallazgo en sí, que es relatado mediante una leyenda de público conocimiento en el ámbito local. [...] al estudiarlo, el relato presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblos [...] al término remanecer, al remanecido, al remanecimiento y a la estructura mítica de la leyenda que da cuenta de los anteriores se les da ilación desde una perspectiva que compromete los procesos seculares de construcción de comunidades locales. (Zambrano, 1996-97, pp. 275-276)

Según comentario personal de la historiadora Martha Herrera, en algunas partes el cambio que se dio en el siglo XVIII lo constituyó la transformación del pueblo de indios en parroquia de blancos (las peleas sobre fechas de fundación, por ejemplo, a veces derivan del interés de cada sector por apropiarse del pueblo). Tal cambio aparece en el relato del *remanecimiento*, que mitificado no permite reconocer la presencia de una renovación, sino una reestructuración del sentido que todo cambio cultural produce (Zambrano, 1996-97, pp. 276-277).

Es interesante constatar cómo se le atribuye a la imagen voluntad propia, de manera que ella misma, ante el dilema de Inzá o San Pedro, pareciera tomar partido por su morada original, y decidiera oponerse a la decisión de ser trasladada de manera definitiva a la actual cabecera municipal. Esto no cambia hasta tanto no se legitime la presencia de la efigie allí por medio de un ritual que proclama e instituye a Inzá como nueva sede de la imagen, se consagra el lugar al *El Amo Jesús de Guanacas* y se lo declara a él como patrón del municipio, que de esta manera se hace digno de la presencia del santo (imagen 3).

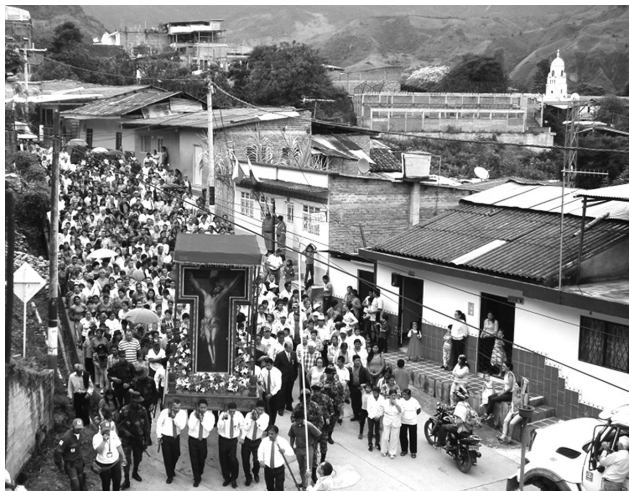


Imagen 3. Fiesta religiosa de *El Amo Jesús de Guanacas*, fenómeno aglutinador de la identidad inzaeña.

Foto: Gerardo Peña (septiembre de 2013).

Pero lo que parece estar en el trasfondo de las sucesivas apariciones y desapariciones es una disputa por la imagen, por el símbolo entre las comunidades de la región: entre los indígenas del entonces resguardo de Guanacas y los habitantes de la parroquia de Inzá, hecho que la tradición y la memoria popular recreó en la leyenda de *El Amo Jesús de Guanacas*. En efecto, el sacerdote Félix María Ortiz narra en la VIII estrofa del *Himno al Amo Jesús de Guanacas* la manera como, según la tradición oral, la imagen del Amo Jesús desaparecía del templo de Inzá para aparecer en la ermita, ya abandonada y en ruinas, de la actual vereda de Tierras Blancas, que corresponde al sitio original de fundación de San Pedro de Guanacas: “Y es fama que un día la imagen bendita/ Volvióse a la ermita, su prístino altar;/ la gente devota siguió al fugitivo,/ de nuevo cautivo lo trajo a su altar”.

Como testimonio de la disputa por el símbolo encontramos una versión en la cabecera municipal sobre el episodio de la desaparición de la imagen según la cual esta desaparece de la ermita de Tierras Blancas y reaparece abandonada en un cafetal dentro del perímetro urbano de Inzá, sin que pueda explicarse de manera razonable este hecho que genera tensiones y conflicto entre las dos comunidades:

¡Ah!, bueno, lo que pasó con el Amo fue esto: que allá los indígenas, porque eran todos indios [...] el hecho es que papá Mariano estaba allí explotando la quina, y que cuando un alboroto... les reclamaban a ellos que, qué habían hecho con el cuadro... el cuadro se perdió y nadie vio cuando

lo trajeron ni nadie vio a nadie trayendo al santo, el hecho es que nuestro Amo se les desapareció de allá, esa es toda la historia [...]. Nadie supo a qué horas, aquí apareció. Dice papá Mariano que nadie llegó allá, que a ellos los llamaron a atestiguar, que nadie, nadie... pero es que en esa montaña, también, ¿quién se metía?, y en ese tiempo [...] El Amo vino a aparecer acá [...] sin saber quién, ni a qué horas [...]. Ya, claro, lo vieron, lo subieron acá a La Estrella [...] mientras hicieron una capillita pajiza [...] eso era lo que contaba papá Mariano, que él llegó de diecisiete años acá a Tierras Blancas. (Entrevista con Maruja Parra, Inzá, 9 de septiembre de 2005)

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

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

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos relatos tienen como espacio el presente, y en su construcción ha intervenido una serie de dinámicas ligadas a la historia del municipio y del mismo santo, que han hecho que en diferentes momentos sean también diferentes la apropiación que las comunidades hacen de la imagen y la manera como se posicionan frente al símbolo. En un primer momento, entonces, la efigie de *El Amo Jesús de Guanacas* fue símbolo de la cristianización y del proyecto colonial, pero posteriormente el símbolo es asimilado por algunos de los representantes de la población nativa guanaca, en un proceso dinámico y complejo de reapropiación y resignificación. A partir de la religiosidad y de la devoción, se construye una identidad específica, se crea comunidad imaginada y se construyen sentidos de pertenencia.

Es claro en este punto que hoy en el territorio del municipio de Inzá, ubicado al sur del río Ullucos, tenemos una serie de tensiones políticas derivadas de la diversidad cultural y de los diferentes imaginarios polí-

ticos y proyectos sociales que cada uno de los grupos representan. Podríamos afirmar que los principales grupos sociales son tres claramente diferenciados:

Por un lado, el movimiento indígena se afinsa en el discurso de la relación directa de los grupos originarios que poblaron estos territorios desde antes del proceso de la colonización, con un gran porcentaje que se agrupa en la Asociación de Cabildos Juan Tama, y que reivindica su derecho a conformar resguardos como formas colectivas de tenencia y uso de la tierra, con sujeción a la autoridad tradicional representada en los cabildos y con jurisdicción especial de administración de justicia con arreglo al derecho mayor o propio y a los usos y costumbres de los pueblos. Dentro de los principios que declara en sus planes de vida están la autonomía y la territorialidad, y en su discurso político apelan a la ancestralidad, a la preexistencia como justificante de su prelación frente a otros grupos sociales presentes en el territorio. Estos grupos han construido un proceso histórico de simbolización del territorio, manteniendo, actualizando y recuperando, según el caso, una ritualidad propia.

Por otro lado, existe el campesinado, como actor social desentizado, que ejerce su derecho a la propiedad privada y explota la tierra en condiciones de microfundio, muchos de cuyos representantes son descendientes de los pueblos originarios pero sufrieron un paulatino proceso de campesinización por varios factores: asimilación cultural; el hecho de perder los lazos con sus pueblos ancestrales debido a procesos migratorios impuestos por expansión de haciendas, y por sucesivas guerras, por citar algunos, o simplemente atraídos por ciclos de bonanzas de diferentes cultivos o ante la esperanza de encontrar tierras disponibles en diferentes momentos históricos (ACIT-Incoder, 2013). Este grupo subalternizado por las élites locales, en un gran porcentaje, y desde muy temprano, se ha plegado mayoritariamente al *ethos* cristiano católico.

Un gran porcentaje de estas comunidades ha constituido una organización política, la Asociación Campesina de Inzá, Tierradentro, ACIT, bajo los principios de autonomía, territorialidad, poder popular y soberanía alimentaria, entre otros. Este actor avanza en los estudios previos a la constitución de una zona de reserva campesina sobre la margen derecha del río Ullucos. Dentro de este grupo se ha identificado un modelo de “apropiación práctica del territorio”, en una dinámica predominantemente minifundista, basada en el manejo de sus predios como agroecosistemas tradicionales, lo que permite un manejo sustentable del

territorio y la supervivencia de sus familias con soberanía alimentaria (ACIT-Incoder, 2013).

Finalmente tenemos al grupo blanco-mestizo (Sevilla, C. *et al.*, 2014), la mayoría de cuyos representantes se ha asentado en centros de enclave como las áreas de población de Inzá, Turminá, Segovia o Pedregal. Estos grupos caracterizados se fueron asentando en dichas áreas de población desarrollando actividades como el comercio y la explotación agrícola y forestal con fines de acumulación, muchos venían al territorio a desarrollar funciones públicas como la docencia, la administración pública o las obras civiles. Este grupo, caracterizado por un *ethos* católico-liberal, fue clave en el proceso de parcelación de los resguardos de la margen derecha del río Ullucos, en colaboración con representantes de la Iglesia católica, por diferentes razones culturales, pero sobre todo políticas y económicas, como la inclusión de los baldíos y territorios de resguardo al mercado de tierras, y el desarrollo de la economía cafetera en la región, factor de acumulación incompatible con un modelo colectivo de tenencia y uso de la tierra (comunicación personal con el antropólogo Elías Sevilla Casas, Cali, marzo de 2013).

También fueron representantes de este grupo quienes, en asocio con el sacerdote vicentino David González, crearon la fiesta religiosa en honor al *Amo Jesús de Guanacas*, a mediados de 1952, en la cabecera municipal de Inzá, en un claro proceso de construcción de un referente simbólico de identidad, en una época convulsionada por procesos de violencia política, liquidación de resguardos indígenas y llegada al territorio de grupos protestantes.

Campamento, luego Inzá, recordemos, era un lugar que brindaba refugio a viajeros que hacían el camino de Las Delicias, entre La Plata y Popayán. A Campamento llegó en 1783 la población desplazada por la epidemia de viruela, y a ellos se unió una serie de colonos que empezaron a llegar a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, atraídos por el negocio de la explotación de la quina, para el que la zona era propicio, expulsados de otras regiones por disputas territoriales, o simplemente viajeros a quienes agradaba la región por sus tierras y paisaje.

Evidentemente hay un crecimiento, además de una reconfiguración de la población, ayudada por el mestizaje, que va haciendo que progresivamente lo que se llamó Campamento se convierta en un pueblo de blancos y los nativos guanacos y paeces se desplacen hacia zonas menos pobladas (Quintero, 1955). La naciente población iría a tener un perso-

naje emblemático, en honor del cual los habitantes rebautizan Campamento: se trata de Jerónimo de Inza, de origen español, quien asumió la tarea del trazado de calles, la construcción de la capilla, un edificio de gobierno y dar al sitio el aspecto de pueblo:

[...] en el año de 1872 llegó Jerónimo de Inzá, un encomendero; entonces, se tomó lo que es Segovia, fue lugarteniente de esa época. Jerónimo de Inzá era de origen español, encomendero, llegó hasta aquí a esta poblacioncita que entonces se llamaba era El Campamento. Le pareció simpática la gente y le comenzó a colaborar, había unos cuatro ranchos por aquí en este sitio [...] optó por trazar las calles que existen, les colaboró en el sentido de construirles una capilla, demoró un poco tiempo [...] y se marchó. Y la gente en agradecimiento a que este caballero les colaboró, les ayudó, entonces [...] optaron por ponerle Inzá. Esta es la causa por la cual se llama Inzá. (Entrevista a Neftalí González, Inzá, septiembre 10 de 2005)

Detrás de la disputa por la imagen encontramos un conflicto histórico de casi cuatro siglos de duración. Este conflicto ha tenido varios momentos álgidos de confrontación, uno de ellos la llamada Quintinada, de 1916, proceso de lucha de los indígenas del Cauca en rechazo a la hegemonía cultural occidental, a la prolongada institución del terraje, y a favor de la recuperación de tierras que, según las demandas de los indígenas, les pertenecían por derecho propio, por ser su territorio ancestral, usurpado por los europeos y por los colonos mestizos que vinieron tras ellos. Marcó un hito en la historia de la lucha contemporánea por la recuperación de tierras y fue duramente reprimido por las élites regionales, que veían afectados sus intereses económicos:

Entre tanto en el Cauca, desde 1910, surgió la lucha indígena bajo el liderazgo de Quintín Lame. En 1914 adquirió las dimensiones de un levantamiento local y en mayo de 1915 Quintín es apresado y tratado como insurrecto. Por la hostilidad del clero y de algunos importantes líderes indígenas afines al régimen, Quintín se ve obligado a huir al Tolima desde 1919, junto con José Gonzalo Sánchez, pero el resultado es que su lucha se extiende a ese departamento y al Huila. Con delegados de Tolima y Cauca formaron desde 1920 el Supremo Consejo de Indias, presidido por Sánchez. Las masacres, como la de Inzá (Cauca) en noviembre de 1916, la de Caguán (Huila) en marzo de 1922 y la de Llanogrande en Ortega (Tolima) en 1931, fueron utilizadas repetidamente para tratar de frenar este movimiento indígena. (Mondragón, 2002, p. 24-25)

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

Como resultado de esta lucha surgen nuevos significados o los viejos aparecen bajo nuevas formas. La América hispana no es la excepción, la lucha entre civilización y la barbarie ha rondado la imaginación de América Latina desde la independencia hasta el presente. (Rojas, 2001, p. 17)

3. Imposición – reapropiación y resignificación de la imagen: juego de eticidades, expresión de eticidades múltiples

Hemos analizado el proceso de imposición de símbolos. En este punto, retomamos a Castro y Grosfoguel en su propuesta del giro decolonial, en la que se reconstruye el proceso a través del cual se fue implantando el proyecto moderno eurocéntrico asimilando las diversas identidades y eticidades, pretendiendo obliterar las culturas y saberes locales, los territorios y los seres humanos, reduciéndolos a la categoría de recursos, haciéndolas explotables y funcionales a los intereses del capitalismo. Al mismo tiempo se da la ideologización e implantación de imaginarios y representaciones, símbolos y prácticas funcionales al *ethos* cristiano-católico.

Pero este proceso de imposición en el contexto local de una visión de progreso y desarrollo, que colonizó saberes y prácticas, no logró extirpar estas últimas completamente. Lo que se verifica históricamente fue, en palabras de José Luis Grosso, el surgimiento de un lenguaje experto (representado en la historia oficial del municipio contada desde la institucionalidad conservadora y cristiano-católica), que se convirtió en ideología colonizando las prácticas (Grosso, 2012, p. 11) y que trató de encapsularlas, con un éxito relativo, en una realidad imaginaria abarcante y totalizante funcional a la institución estatal: la idea de nación.

Mientras esto ocurre, se desarrollan, refuerzan o recrean otros proyectos de resistencia a ese lenguaje experto hegemónico. Ferro nos dice que “[l]a práctica religiosa es una batalla de signos, una guerra por lo sagrado” (2004, p. 16), y que además constituye una geografía de lo sagra-

do, cuya estructura y dinámicas marcan y dan identidad a un territorio, “y expresan de manera sintética una realidad social compleja, identitaria, mestiza y especialmente conflictiva” (Ferro, 2004, p. 16).

En las prácticas religiosas, según el mismo autor, reside una gran potencia para afirmar la identidad política de un grupo social y para expresar conflictos sociales, resistencias, tensiones y negociaciones entre lo local, lo global y lo local, “entre lo ‘pagano’ y la oficialidad católica, entre ‘las subalternidades con las interacciones que tiene con las nuevas culturas hegemónicas’” (Ferro, 2004, p. 16).

La *modernidad* es más que nada un conjunto de discursos y las tecnologías de gobierno en nombre de ella. Por lo tanto no podemos hablar de una sola modernidad, en singular, sino que tenemos que identificar que existen múltiples modernidades. No es preciso ver la modernidad de una manera esencialista, sino que incluso tenemos que verla como un fenómeno hiperreal, esto es, que se da porque está en el imaginario tanto de los colonialistas como de los colonizados.

Este es el trasfondo de las tensiones y conflictos presentes en el territorio del municipio de Inzá, que algunos autores, actores y analistas pretenden presentar como un conflicto racial pero que tiene raíces y causas mucho más profundas, y el estudio del trasegar de la imagen en el territorio y de la manera como los colectivos sociales territorializan sus prácticas religiosas y construyen mapas devocionales nos ayuda a rastrear las causas históricas de estos conflictos y nos dan pistas para la construcción de alternativas desde los saberes locales.

Como conclusión de este ejercicio podemos decir que, en el período de estudio, la imagen se constituye en el punto nodal de la construcción de la identidad, en torno al imaginario cristiano católico moderno, y que la geografía de lo sagrado se enriquece con la irrupción en estos territorios del *ethos* cristiano católico, dando origen a un espacio de confrontación cultural permanente, donde los grupos sociales están permanentemente recreándose, transformándose, redefiniéndose, en relación con *los otros*, con las demás subjetividades presentes en el territorio.

Las imágenes, los discursos y las prácticas religiosas están en el centro de este proceso de ideologización del mundo y la imagen opera en el sentido de construir o de reforzar la creencia en un orden social, transmitiendo esta certeza y cohesionando distintas eticidades, distintas formas de ver y entender el mundo alrededor del mito del desarrollo: “necesitamos razones para creer en este mundo” (Deleuze, 1986, p. 230).

Ello nos llevaría a pensar que el fenómeno del poder en la sociedad es la materialización de una esfera simbólica específica, correspondiente a una construcción social imaginaria como proyecto político. La sociedad se organiza en torno a este orden simbólico de manera inconsciente, y de manera consciente alrededor del discurso legitimatorio, que se resimboliza, se dota de sentido social a través de la filosofía y la ciencia. En cada ruptura en el discurso legitimatorio del proyecto político se expresa de manera directa la simbolización, la construcción mítica que es puesta en suspenso, y las fuerzas sociales entran en contradicción: por un lado, desde una postura revolucionaria se plantea la reconstrucción del mito fundacional cohesionador de la sociedad, y por otro, desde una postura conservadora se intenta la recomposición de esta, para que el orden siga imperando.

Si ponemos todo lo anterior en la perspectiva de construir un paradigma de desarrollo propio y de construir procesos autónomos en nuestros territorios, tendríamos que reconstruir nuestra memoria histórica y nuestra identidad con base en nuevos referentes conceptuales y en unos fundamentos legitimatorios de nuestros proyectos sociohistóricos y otros, concebidos en los procesos históricos de lucha y pervivencia de los colectivos sociales autónomos y alimentados desde nuevos valores funcionales a los intereses locales. Es necesario superar la visión eurocéntrica, basada en el antagonismo, el desarrollismo, en que se parte de la división maniquea de la sociedad de los y las otras, entre iguales y enemigos, que implanta mitos y símbolos funcionales al proceso de acumulación pero son nocivos para la vida en condiciones de dignidad en nuestros territorios, y que cercenan al mismo tiempo que nuestra memoria, nuestra biodiversidad, nuestros territorios y nuestra cultura. Es necesario resimbolizar nuestra historia, volver a reescribir nuestro pasado, llenarlo de nuevos contenidos.



Reconocimientos

Artículo producido en desarrollo del proyecto de investigación “La fiesta religiosa y los imaginarios políticos en Inzá (Cauca) entre 1952 y 2013. Modernizar la devoción o territorializar el desarrollo”, como requisito para optar al título de magíster en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Este artículo recoge algunos resultados preliminares del proyecto de investiga-

ción que ha sido desarrollada en cofinanciación entre la Universidad del Cauca, la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT) y el autor.



Gerardo Peña Echavarría

Docente catedrático en la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Politólogo con énfasis en el área de teoría política, con amplia experiencia en trabajo social y comunitario y con trayectoria en desarrollo de procesos con enfoque de género, construcción participativa de diagnósticos y lineamientos de política pública con enfoque de derechos. En la actualidad, candidato a magíster en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Referencias

- Acosta, O. I. (2001). *Nuestra Señora del Campo. Historia de un objeto - imagen en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX. Informe final presentado a la Fundación para la Investigación y la Tecnología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Alcaldía Municipal de Inzá (2004). *Documento PAB - Inzá, 2004-2007*. Inzá.
- Asociación Campesina de Inzá-Tierradentro, ACIT (2013). *Estudio de tenencia de tierras*. Convenio 569 de agosto 3 de 2012. Popayán: Incoder-ACIT.
- Asociación Campesina de Inzá-Tierradentro, ACIT-Incoder (2013). *Informe socioeconómico y estudio de uso y tenencia de la tierra en siete municipios del departamento del Cauca*. Popayán: ACIT- Incoder.
- Borja Gómez, J. H. (2012). *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo. Colección de ensayos sobre el campo del arte colombiano*. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Carrión, V. (2002). *La imagen del poder y el poder de la imagen*. Trabajo monográfico para optar al título de Antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Deleuze, G. (1986). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Dussel D., E. (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona: Nova Terra.

- Ferro, G. (2004). *Geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de Las Lajas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Gnecco, C. y Zambrano, M. (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Popayán: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad del Cauca.
- González, D. (s. f.). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Sin lugar de edición: Editorial La Rueda Suelta.
- González, N. y Parra, N. (2002, 18 de agosto). *Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002*. Inzá: Concejo Municipal.
- Grosso, J. L. (2012). *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. (1992). *Occidente y el resto. Discurso y poder*. (A. Díaz, Trad.). Londres: London Polity Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Bogotá: Siglo XIX.
- López Pérez, B. E. (2008, enero-julio). Imagen y construcción del sujeto: el sentido y el desarrollo tecnológico. *Revista del Centro de Investigación*, 8, 029.
- Mondragón, H. (2002). *La organización campesina en un ambiente de terror*. Disponible en: http://www.kus.uu.se/CF/Organizacion_campesina.pdf Acceso en mayo de 2014.
- Phelan, J. (1980). *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Quintero Nieto, R. (1955). *Territorio ignoto, Tierradentro 1921 a 1955. Monografía*. Cali: Imprenta Márquez.
- Rappaport, J. (1984). *Tierra Páez: etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Tesis para optar al título doctoral. Department of Modern Languages and Linguistics, University of Maryland, Baltimore County, Estados Unidos.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en Los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de la alteridad. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Sandoval, Y. y Echandía, C. (s. f.). La historia de la quina desde una perspectiva regional. Colombia, 1850-1882. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 13-14, 156-157.
- Sevilla Casas, E. (1976). *Antropological Studies of Tierradentro*. Cali: Fundación para la Educación Superior.
- Sevilla *et al.* (2014). Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen “los mestizos”. En: *Antropologías en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Toquica, C. (2004). El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma. En: *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. México: Taurus.
- Vattimo, G. (1994). *En torno a la posmodernidad*. México: Anthropos.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas – Mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Zambrano, C. V. (1994). Remanecidos, vírgenes y santos. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, años 1996-1997.
- Zambrano, C. V. y López, C. L. (1994). Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el macizo colombiano. *Cultura y Salud en las Américas*.
- Zambrano, C. V. (1996-1997). Remanecidos, Vírgenes y Santos. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, 221-299. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Zambrano, C. V. (2000). La inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y producción de sentido en el macizo colombiano. En: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: ICAHN.
- Zunzunegui, S. (1998). *Pensar la imagen*. Madrid: Cátedra.