

Imágenes religiosas e imaginarios políticos: la imagen del Cristo de guanacas en el conflicto de etnicidades durante el proceso de construcción y consoli- dación del Municipio de Inzá Cauca¹

GERARDO PEÑA ECHAVARRÍA

El Autor

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Maestrante Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas de la Universidad del Cauca. Activista político por más de 15 años y acompañante de procesos de formación política con organizaciones sociales campesinas, de mujeres y de jóvenes en el nororiente del departamento del Cauca.

E - mail: gerarpena@gmail.com

¹ Artículo de investigación. Este artículo es uno de los productos del proyecto de investigación titulado: “la fiesta religiosa y los imaginarios políticos en Inzá Cauca entre 1952 y 2013. Modernizar la devoción o territorializar el desarrollo”, desarrollado como requisito de grado de la Maestría de Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, 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.

Palabras clave: Imágenes religiosas, Imaginarios Sociales, 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 the department of 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.

Key word: Religious Images - Social imaginaries - Political identity

Introducción

Con este ejercicio, se pretende indagar sobre la relación entre las imágenes religiosas y los imaginarios políticos en el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá, departamento del Cauca, en el suroccidente colombiano (Figura 1), mostrando cómo la imagen representativa emerge como elemento a partir del cual se construyen referentes identitarios y comunidades imaginadas, contribuyendo a crear adentros y afueras, y pretendiendo superar desde el imaginario de progreso y civilización, los espacios vacíos y el carácter incivilizado de los territorios de los pueblos nativos presentes en la zona al momento de la irrupción de los colonizadores españoles a partir del siglo XVI, y la posterior incorporación al sistema mundo moderno de estos territorios, proyecto alrededor del cual se van tejiendo tensiones entre diversos proyectos sociales.

En el contexto surgen y se construyen diferentes proyectos sociales, como el indígena, y el *blanco*, generando tensiones, contradicciones entre los diferentes *ethos* subyacentes en dichos proyectos. La indagación se centra en tres momentos: El primero, la fundación del Pueblo de Indios de San Pedro de Guanacas, primer antecedente de fundación del municipio de Inzá; el segundo momento, la fundación de la Parroquia de Blancos de Inzá, hacia 1783 bajo la égida del encomendero español Jerónimo de Inzá período en el que se empiezan a concretar el proyecto civilizatorio instaurado mediante prácticas de violencia física y simbólica y mediante el control territorial, que les garantiza los beneficios de la extracción de los recursos naturales. Y el tercer momento, la fundación del moderno municipio de Inzá, es decir, el reconocimiento formal ante el Estado Colombiano, hacia 1885, en donde se expresa nuevamente el conflicto entre el imaginario indígena y el de la parroquia de blancos recientemente constituida y en proceso de consolidación.

El hilo conductor de esta historia será una imagen religiosa, conocida como el Amo Jesús de Guanacas, un lienzo que originalmente medía aprox. 2,20 por 1,60 metros, en el que se retrata un cristo clavado en la cruz, mirando al cielo al momento de expirar. Una de las versiones más aceptadas afirma que la pintura llega a la región de Inzá en el suroccidente colombiano por orden del encomendero don Diego del Campo Salazar, en quien el Gobernador de la

Extensa Provincia de Popayán, don Sancho García del Espinar, había delegado su autoridad sobre la región de Tierradentro (Ver Figura 1) hacia el año 1580 (Quintero, 1955).

**FIGURA 1. ACTUALES MUNICIPIOS DE INZÁ Y PÁEZ.
JUNTOS CONFORMAN LA DENOMINADA REGIÓN DE TIERRADENTRO,
UBICADA AL NORORIENTE DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA**



Fuente: Robin Sancho, 2013.

Primer momento: La fundación del pueblo de indios de San Sedro de Guanacas

La tradición sitúa la fundación del pueblo de Indios de San Pedro de Guanacas hacia el año de 1577 y la atribuye al Gobernador de la Provincia de Popayán, Sancho García del Espinar:

[...] hay una serie de aseveraciones... y a ratos hasta de especulaciones a ese respecto. En el año de 1577 fue trasladado el Gobernador de Timaná a Popayán. Se llamaba Sancho García del Espinar. Él se trasladó con sus cien infantes que tenía [...] Y... eso fue en el mes de julio de 1577. Época de páramo... de un páramo supremamente fuerte. Llegó hasta el punto de Tierras Blancas, y de ahí ya no le fue posible, pues, continuar la jornada. Ahí acampó y en virtud de que se iban pasando los días, se vio obligado a construir algunas... especies de... de refugios. Permaneció seis meses en Tierras Blancas, que se llamaba Guanacas, y... ahí construyó una capilla. Al pasar ya la época del invierno siguió su ruta hacia Popayán. Dejó unas... unas viviendas en Guanacas que las fundó el 29 de junio de 1577².

San Pedro de Guanacas se convirtió desde muy temprano en Encomienda, y posteriormente en centro doctrinero a partir de la llegada de los sacerdotes Jesuitas en 1613 (González, s.f.: 58. y Quintero, 1955). Tanto la institución de la Encomienda en tanto forma de explotación económica, como el proceso de cristianización en tanto 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 (Rappaport, 1984:113-114 y Sevilla, 1976). Uno de los elementos fundamentales para la empresa colonial en este contexto es el control de una vía estratégica: el Camino de Guanacas (Rappaport, 1984: 113 - 114 y Sevilla, 1976), de importancia capital para el tránsito entre Quito, Popayán y Bogotá.

En medio de la empresa europea de adoctrinamiento y de implantación del proyecto civilizatorio en esta región, posiblemente hacia 1580 había llegado la región la efigie que actualmente se conoce como el "Amo Jesús de Guanacas" (Ver Figura 2), del que se desconoce su autor o escuela pictórica a la que pueda ser atribuido.

Esta población tenía una hermosa iglesia y el culto divino se efectuaba con esplendor. Don Diego [del Campo Salazar] hizo traer a su costa, de

² Entrevista a Neftalí González Morales, Hombre mayor residente en la cabecera municipal de Inzá Cauca, Septiembre de 2005

España, una hermosa tela pintada al óleo por algún pintor famoso en la cual se representa la imagen de Cristo en la agonía; esta preciosa tela de tamaño heroico es muy venerada y se llama “El Amo de Guanacas”. A la vista del profano y para la nuestra que lo es también, resulta una pintura perfecta. La agonía, el dolor, la humildad, la resignación, la placidez de la muerte son en ella imágenes vivas que infunden en el ánimo profunda admiración e infinito respeto. En la actualidad reposa en la iglesia parroquial de Inzá (Quintero, 1955: 120).

FIGURA 2. DETALLE DE LA EFIGIE DEL AMO JESÚS DE GUANACAS.
IGLESIA INZÁ CAUCA



Fuente: Gerardo Peña, 2005.

Algunos testimonios confirman la versión según la cual la pintura fue traída 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.

El sacerdote David González afirma que la efigie del Amo, junto con la cruz de Yaquivá, de enormes proporciones y tallada en la roca sobre la vereda del mismo nombre, permanecen como herencia y testimonio del paso de los misioneros jesuitas, que salen en 1640 por causas no muy claras, pero que el autor atribuye posiblemente a la “rebeldía de los indios por su odio al elemento blanco”,

[...] acá en la tierra que fue ilusión de Don Diego del Campo Salazar quedaron una gran cruz cavada profundamente en las altas peñas que por las tardes hacen sombra al pueblo indígena de Yaquivá, y el Amo Jesús de Guanacas, óleo bellissimo de tamaño natural, es el Cristo moribundo que vuelve los ojos al cielo y exclama: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (González, S.F.: 58).

El proceso de cristianización se inicia como se dijo, en 1613 con la misión jesuita, siendo los primeros misioneros los sacerdotes Ignacio Navarro, Gaspar Cujía, Pedro de Cáceres y Francisco de Orta, empresa que inicialmente, no arroja muy buenos resultados en el territorio guanaco a juzgar por los testimonios de los propios misioneros que dan cuenta de las infinitas dificultades que vivieron viviendo en terrenos inhóspitos, entre gente que describían como huraña y salvaje. Estas versiones contrastan con relatos como el del sacerdote David González, según el cual los Guanacos, de carácter apacible, fueron fácilmente cristianizados, por lo que San Pedro adquiere relevancia como centro de la misión cristiana en Tierradentro: “Los Guanacas de condición más apacible que belicosa fueron reducidos a la fe. Su ranchería, situada en tierras altas, frescas y fértiles, fue el centro de la Misión” (González, S.F.: 200).

Muy a pesar de esta visión sobre el carácter apacible de los guanacos, encontramos testimonios que afirman que en realidad el proceso de confinamiento y cristianización de los mismos, si bien no requirió de una guerra tan cruenta y prolongada como la llevada a cabo al norte del río Ullucos con los Nasa, si afrontó una porfiada resistencia cultural de parte de los guanacos. En efecto, el Padre Juan de Velasco se referiría a la “bárbara y bestial nación de los guanacos” (Juan de Velasco, 1842. Citado por Otero, 1952: 151), y en su Historia sobre el Reino de Quito, recoge la información que aportan los misioneros jesuitas de aquella primera estancia entre 1613 y 1640. A partir de esa información podemos concluir que la misión fue poco fructífera debido a tres factores: el primero, a juicio de los mismos misioneros, por la “falta de inteligencia” y al carácter bárbaro, incivilizado y huraño de los guanacos; en segundo lugar por la carencia entre ellos de una religión consolidada y por su tendencia a creer en brujos y hechiceros; en tercer lugar por su tendencia a vivir lejos de la civilización y de no generar un fuerte arraigo sobre su

territorio, migrando normalmente a causa de brotes de enfermedad, muerte, o por cualquier otro motivo abandonando sus casas y cultivos; y por último a causa de los desplazamientos forzados - especialmente hacia la estribación occidental de la cordillera central hacia las haciendas de Popayán- a que eran sometidos por sus encomenderos con el fin de explotar su fuerza de trabajo:

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

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

[...] son muy pocas las inteligencias de los indios guanacas y pocos los frutos que tienen en sus tierras y menor la habilidad y maña de dichos indios para sus granjerías, ordeno y mando a los caciques y gobernadores de dichos indios de Guanacas, de la encomienda de dn. Lorenzo del Campo, paguen de tributo al dicho encomendero cuatro patacones en cada año [...] y por cuanto los indios de la provincia de Guanacas están tan bárbaros como al principio de la reducción, y muchos sin bautismo, ordeno y mando al dicho encomendero don Lorenzo del Campo ponga mucho cuidado en que dichos indios sean enseñados en las cosas de

nuestra santa fe católica y reducidos a la fe como es de obligación y de que haya un sacerdote doctrinero que lo ejecute, al cual así se lo ruego sobre que le encargo la conciencia y descargo la de Su Majestad que así lo tiene mandado por tantas cédulas (Diego Inclán Valdés, citado por Otero, 1952: 151).

FIGURA 3: TENENCIAS DE LOS GUANACOS (AL SUR) Y DE LOS PAECES (AL NORTE)



Fuente: Julián Cotacio.

Pese a todas las dificultades denunciadas por encomenderos y misioneros, a la vuelta de un siglo, la población nativa de San Pedro de Guanacas, y en general de toda la Tenencia (Ver Figura 3) había sido reducida y se había implantado la encomienda como forma de explotación, adquiriendo pueblos como el de San Pedro de Guanacas y sus anexos, Inzá, Turminá y Pedregal cierta importancia y dinamismo dentro de la región, y para que este proceso se pudiera consolidar fue clave la construcción de capillas y la incorporación de curas doctrineros, además de la implantación de imágenes religiosas las cuales cumplieron funciones religiosas, políticas y pedagógicas:

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 (Gruzinsky, 1994: 197).

La comunidad guanaca, a expensas del adoctrinamiento del que fueron objeto y del desmembramiento social que implicó la implementación de la encomienda³, la mita⁴ y la guerra, sufre un proceso de reducción de la población al tiempo que, de manera paradójica, se reapropian una serie de instituciones y símbolos impuestos por la colonia, tales como el resguardo, el cabildo y las imágenes religiosas.

Se evidencia en todo este proceso cómo las imágenes, cumplen un papel de mediación y se convierten en sí mismas en un lenguaje funcional al proyecto evangelizador, ante las obvias limitaciones que representaba el hecho de no compartir los curas doctrineros con la población nativa una lengua común o un sistema de creencias y representaciones en el plano simbólico:

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

³ “La encomienda consistía en adjudicar a determinada persona una tribu o una población de indígenas pagando, por el derecho de explotación y empleo en trabajos agrícolas, mineros o domésticos, a la corona determinada cantidad, siendo dueños y señores de vidas y haberes pertenecientes a los indios e indias’ [...] la encomienda en la provincia de Páez como en América fue un privilegio otorgado por la Real Corona a un grupo de señores conquistadores o directos descendientes de ellos”. (Medina, 1999: Pág. 50).

⁴ La mita fue un sistema de explotación de la mano de obra nativa utilizada en la colonia, basada en un sistema tradicional usado para ordenar la tributación en el imperio Inca, que se aplicó para canalizar tributos a favor de la corona española y en perjuicio de las comunidades indígenas de América, y fue una “institución que destruyó los vínculos familiares, culturales y económicos de las tribus”. (Medina, 1999. Pág. 50).

expresión, la iglesia crea una imaginería (y a la vez que destruye otra), que es compartida en general por toda la población, los diversos íconos religiosos en la Nueva Granada tuvieron una función principalmente evangelizadora, pedagógica y política (Carrión, 2002; 30).

En el sentido pedagógico de la imagen, encontramos que la iconografía que acompañó el proceso de la colonia tuvo como fin la imposición de una forma de vida acorde al proyecto occidental cristiano, reforzando el proyecto civilizatorio en la medida en que contribuía a la superación los espacios vacíos, desencantar el territorio, implantar las instituciones funcionales al proceso de incorporación de estos territorios al mercado. En este proceso de desencantamiento 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 europea, por lo menos española (por tanto de la evangelización como colonización cultural). Este imaginario se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que venían comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el municipio de Inzá. Esto estaba firmemente implantado en la mentalidad de los evangelizadores, a juzgar por los testimonios de los curas doctrineros que hemos analizado en donde se enfatiza en el carácter rudo, incivilizado y en las “pocas inteligencias” de los indios guanacos.

Sabemos que la modernidad también produce los no modernos, a través de un juego constitutivo de nosotros/ellos, y a través de 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 en todo este contexto la imagen religiosa funciona como movilizador de emociones y como elemento pedagógico en la tarea de adoctrinar y de civilizar. Junto con los templos doctrineros actúan como herramientas de ordenamiento del territorio en tres sentidos: en el sentido de que son coadyuvantes

fundamentales en el proceso de confinamiento de la población nativa; en que tanto los templos como las imágenes son piezas claves en la fundación de pueblos de indios con la estructura típica española y en el ordenamiento productivo y espiritual del territorio; y, por último, en que los dos elementos son las puntas de lanza del proceso ideologización y de conquista del espacio simbólico en comunidades heterogéneas como la de la antigua tenencia de Guanacas, hoy parte del municipio de Inzá.

Segundo momento: Éxodo, despoblamiento de San Pedro de Guanacas y repoblamiento de los pueblos de Turminá e Inzá

FIGURA 4. PASO DEL CAMINO DE GUANACAS POR EL MUNICIPIO DE INZÁ



Fuente: Julián Cotacio.

El segundo momento de la disertación se sitúa en el siglo XVIII, entre los años 1750 y 1783, caracterizado como un momento de tránsito entre el pueblo de indios de San Pedro de Guanacas hacia la Parroquia de Blancos, el poblado de Inzá que se mantiene hasta hoy. Ya para esta fecha, se ha consolidado la encomienda, está en plena actividad el camino de Guanacas (Ver Figura 4), y es significativo el número de “*mestizos libres*”, que se ha venido asentando alrededor del mismo camino, colonizando algunos baldíos de la estribación oriental de la cordillera, en pleno territorio guanaco, con lo que se empieza a consolidar otro de los actores fundamentales en esta historia: el campesinado⁵.

De esta época, abundan versiones alrededor del abandono de San Pedro de Guanacas a causa de una epidemia de viruela que azotó la región, ocasionando que la población que sobrevivió abandonara sus casas y cultivos y se viera forzada a engrosar la población de los otrora pueblos anexos de Inzá, Turminá y Pedregal, y sus zonas aledañas. Esto incluso quedaría recogido en los “*Gozos al Amo Jesús de Guanacas*”, colección de versos alegóricos, que hacen parte de la novena compuesta a dicho santo patrono del municipio de Inzá, compuestos en la década de 1950 por el sacerdote de la comunidad vicentina, Félix Ortiz: “Por recio flagelo de peste al rigor/ Se tornan desiertos y tristes los campos/ Y en estos ejidos de luz y de encanto/ Fijaste benigno tu trono, Señor” (Ortiz, 1952).

⁵ El historiador Oscar Vargas, retomando a Martha Herrera, nos dice sobre la aparición del campesinado en la región: “[...] Herrera [Martha] nos habla de dos cosas interesantes: por una parte esta región es demográficamente importante y esto tanto por el remanente indígena que queda tras la abrupta caída demográfica de los siglos anteriores, pero también se va posicionando un actor difícil de ubicar y aceptar dentro de las categorizaciones raciales coloniales y era la figura del libre o mestizo. Hay que recordar que estas categorías raciales eran definidas por el régimen español y que más que identificar poblaciones genéticamente definidas lo que establecían eran categorías para la dominación y el control social. Al español no le interesaba si al hablar del indio se refería a grupos socioculturalmente distintos (como los Yanaconas, los Misak, los Guanacas o los Nasa en este territorio), lo único que le interesaba era construir una referencia que congregara al que dominaba. En este mismo sentido, la categoría de mestizo no reparaba en que efectivamente muchos de los humanos que denominaban así compartían sus identidades socioculturales con aquellos que se denominaban indios. Allí es donde resultó compleja esta categoría porque trataba de nombrar como distinto a personas que en la práctica compartían muchas identidades [...] Entre ellas, se encontraba la identidad de campesino despojado, aunque según la legislación colonial el campesino mestizo se identificaba como distinto, no solo por la obligación de pagar tributo sino porque tenía la libertad de movilidad que es menor al indígena que estaba atado a su resguardo y a su encomendero”. (ACIT, 2013: 439)

El actual nombre de Inzá se debe a Jerónimo de Inzá, un encomendero español, nieto del conquistador y lugarteniente de Gonzalo Jiménez de Quezada del mismo nombre, que asumió la tarea de dar a Campamento las características propias de un pueblo de la época, dado el inusitado crecimiento que registró luego de 1783. Así, se dice que Jerónimo de Inzá construyó una iglesia y los edificios en los que funcionarían las instituciones del gobierno local, hizo el trazado de las calles, diseñó los sistemas de zanjas y moyas de piedra para proveer a los habitantes de agua y estimuló la llegada de nuevas familias a la zona. A su salida de la región por orden de las autoridades de Popayán, en gratitud a su obra, los habitantes decidieron bautizar con su nombre al nuevo pueblo. Posteriormente, en 1793 Inzá es declarado Parroquia por las autoridades eclesiásticas.

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, habían uno cuatro ranchos por aquí en este sitio. [...] Jerónimo de Inzá, ya llegó aquí a Inzá, optó por trazar las calles que existen, les colaboró en el sentido de construirles una capilla [...]. Y la gente en agradecimiento a que este caballero les colaboró, les ayudó, entonces optaron por buscar el nombre, cambiar el nombre de Campamento, y... lo discutieron, primero le querían poner Jerónimo y pensaron que era muy largo y optaron por ponerle Inzá. Esta es la causa por la cual se llama Inzá (Entrevista con Neftalí González, Hombre mayor, residente en la cabecera municipal de Inzá, septiembre de 2005.)

Podemos decir, a la luz de lo anterior, que el tránsito entre el pueblo de indios a la parroquia de blancos, es acelerado por el acontecimiento de la epidemia ya citada. Es interesante la manera como alrededor de este suceso histórico se ha hecho una reinterpretación del pasado (Rojas, 2004: 27), por parte de un grupo hegemónico, y se ha recreado la historia del municipio de Inzá, tomando como hilo conductor la imagen religiosa del Amo Jesús de Guanacas, apoyándose en la memoria, en la tradición oral y también en fragmentos de la historia oficial, dando énfasis al fenómeno del *remanecimiento*, para utilizar un concepto de

dos autores colombianos, Zambrano y López⁶. Para estos autores, la imagen *remanecida* además de estar estrechamente ligada al mito de fundación, llega a convertirse en un instrumento por medio del cual se produce el desencantamiento del territorio indígena, que frente al proyecto colonial es visto como un espacio salvaje, inhóspito, incivilizado, y se da sentido y significación a través de éste símbolo a un nuevo proyecto de sociedad cristiano, civilizador y mestizo (Zambrano y López, 1994: 234-235).

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 y López, 1994: 235).

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

Pero encontramos en la historia política de la imagen del Amo Jesús de Guanacas, cómo a partir de la institución, en el año de 1952, de la fiesta religiosa de dicho santo, se reescribe la historia de la imagen, y con ello se transforma y recrea

⁶ Para estos autores, el término remanecido designa en el macizo colombiano una imagen de “evidente origen católico” hallada en una localidad de manera inesperada. El fenómeno del remanecimiento se diferencia de la aparición, en que éste es un acto voluntario en donde se manifiesta la imagen, y con él marca una nueva era, inaugura una nueva época. Una época de tránsito entre la naturaleza y la cultura, en este caso se considera que el acto del remanecimiento implica el desencantamiento de un territorio salvaje (Zambrano y López, 1994).

la memoria colectiva de los habitantes de Inzá, bajo el liderazgo del Sacerdote de la comunidad vicentina David González, y un grupo de personas prestantes del pueblo de Inzá, quienes llevan a cabo dicho proyecto. Sobre eso volveremos un poco más adelante, por ahora nos detendremos en la manera como la memoria colectiva influye en la lectura que hacemos sobre el pasado, y cómo la interpretación del pasado, desde el presente, ayudan a afirmar la identidad colectiva, los sentidos de pertenencia a comunidades imaginadas, y ayuda a definir un norte para el grupo social, tal como nos los presenta Rojas (2004):

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

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

Volviendo al segundo momento, el del tránsito hacia la parroquia de blancos, que se da entre 1783 y 1793 según la versión, vemos cómo desde antes se venían configurando conflictos alrededor del territorio, los símbolos y las formas de vida, y cómo hay una tensión entre el modo de vida indígena guanaco y el que agenciaban los curas doctrineros y la población blanca, que como hemos visto, se había asentado sobre la margen sur del Río Ullucos, en el actual territorio del municipio de Inzá. Por estas razones podemos afirmar, que lejos de representar un pueblo apacible y dócil al proyecto colonial, el pueblo guanaco se resistió desde distintas lógicas y adoptando diversas estrategias a la implantación del proyecto universalista epistémico desde la corona europea. Varios ejemplos podemos rescatar de los archivos históricos que demuestran esta tesis. El primer ejemplo tiene lugar en el propio pueblo de Guanacas

y los protagonistas son los líderes políticos del dicho pueblo en cabeza del gobernador indígena Jacinto Villaquirán, y el cura Alejo Gómez, encargado del proceso de adoctrinamiento y cristianización en la tenencia de los Guanacos. El contexto: el conflicto entre la comunidad y el cura doctrinero por trasladar sin autorización de ésta, las campanas de la iglesia de Guanacas al pueblo de Inzá, para una celebración religiosa, lo cual suscitó un agudo enfrentamiento y a que los indios interpusieran una demanda contra su cura doctrinero en la misma Gobernación de Popayán. En sus descargos el cura alegará lo que sigue:

[...] Y aunque siempre he predicado el que las ovejas vivan con el temor de Dios, enseñándoles la Doctrina Cristiana y predicándoles el Santo Evangelio, no han querido asistir ni cumplir con sus obligaciones, esto es público y notorio que lo justificare en caso necesario, pues solo procuran a vivir a toda libertad [...] y en vista de que se hallan tan mal hallados y yo tan mal contento por no poder cumplir con la obligación de Parroco tan encargada por el Rey Nuestro Señor [...] Pero siendo por quejas impertinentes y que los feligreses siempre se hallan mal contentos con sus curas pues aunque fuera un santo lo bolverian un diablo por tal de no tener quien los sugete y les reprenda sus costumbres, debe despreciarse su injusta representación pues yo por no verme con tan iniqua gente y con riesgo manifiesto de mi vida [...] en particular estas que entregadas a sus viciosas costumbres, les parece mal todo lo bueno pues no me han de justificar les haya dado mal exemplo en mi enseñanza sino antes bien mucho zelo en el cumplimiento de la obligación que obtengo, como ni mandarles ni valerme de ellos ni aun tener en mi casa desde que he sido cura hasta lo presente ninguna china ni muchacha para servirme de ellos y si esto es en justicia en mi declarado que sea por su Señoría Ilustrísima protexto no hacerlas ningún apremio ni a la enseñanza de la Doctrina Cristiana ni al cumplimiento de las demás obligaciones que están obligados pues los que quisiesen tocando mi campana vendrán o no vendrán y yo enseñare a los que estuvieren presentes. Suplico rendidamente a su Señoría Ilustrísima mande llamar a los Indios y les de su corrección Pastoral, mandándoles me acudan con la manutención natural pues nunca me han pagado ni aun la primicia como si aun lo necesario mandado a dar por su Magestad de las caxas reales como le consta a su Señoría Ilustrísima por lo que exclamo e imploro ante su recto tribunal mi desgraciada suerte para que en vista de la confesión remitida

a S Mg se sirba exponer este mi justo clamor en la benignas entrañas de Su Señoría Ilustrísima para que sugete a estos barbaros y no me inquieten y ellos cumplan con su obligación que es justicia [...] (Archivo General de la Nación, AGN, Fondo Archivo Histórico Arquidiócesis de Popayán. Rollo 265, Legajo 4688).

Este conflicto de eticidades es abruptamente interrumpido por el fenómeno referido de la epidemia de viruela y posterior desplazamiento. Pero la tensión entre las distintas eticidades presentes en el territorio no terminó, solo quedó en suspenso. Mientras tanto se verifica un aumento abrupto de la población en el naciente poblado de Inzá, proceso que había sido estimulado desde hacía varias décadas por la intensa actividad que se vivía alrededor de la ruta de Guanacas: “Por años y décadas solo los curas doctrineros, que los hubo estables desde 1682, y en ocasiones sus familias cercanas eran aceptados como residentes pero sin posibilidades de afincarse” (Sevilla, 1976).

Posteriormente, según el autor, durante el siglo XVIII, la ruta Guanacas - Inzá - Topa - se convirtió en la ruta más usual entre Santafé, Popayán y Quito, lo cual favoreció los primeros asentamientos blancos en la región y la desaparición por asimilación cultural del grupo Guanaco.

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 centro 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: 86).

Con el tiempo, Inzá, gracias a su posición estratégica y por contar con abundantes bosque de quina⁷, se consolida como un centro de explotación de la “cáscara

⁷ La quina es un árbol americano de la familia de las rubiáceas, de cuya corteza se extrae la quinina, sustancia medicinal utilizada para prevenir y tratar la malaria y las fiebres tropicales. Se dice que en la época de la Colonia, los lugartenientes de Francisco Pizarro descubrieron este remedio, hacia 1540 en las selvas del Perú, y desde entonces se generalizó

amarilla”, la cual fue impulsada en toda la región por el italiano Ernesto Cerruti y por el caudillo liberal Tomás Cipriano de Mosquera (ACIT, 2005: 17).

[...] específicamente en el nororiente el ciclo de las quinas. Las quinas de Pitayó habían adquirido gran aceptación en Europa desde 1830. Por la forma cómo se las explotó, depredando el medio ambiente y destruyendo las cortezas, este ciclo duró en la región solo hasta 1860. Ante esta realidad la explotación quinera se desplazó hacia Inzá, San Sebastián y desde allí al Orteguaza y el Caquetá (Barona, 2005: 215).

La explotación quinera atrajo grupos de jornaleros, algunos de los cuales eran contratados desde Popayán por los intermediarios y especuladores, y muchos se establecerían, una vez agotados los bosques de quina, alrededor de los pueblos de Inzá, Turminá, Guanacas y Pedregal especialmente. Según Elías Sevilla, “la existencia de zonas de colonización en sectores que los indígenas consideran como de resguardo y los colonos como baldíos suscita invariablemente un agudo conflicto, que mantiene en perpetua tensión a los dos grupos antagónicos” (Sevilla, 1976: 16). Estos conflictos y tensiones van a ser, desde entonces, una constante en la historia de la configuración política del territorio del municipio de Inzá, sin que a la fecha se haya logrado zanjar las disputas por el ordenamiento del territorio y por la definición del uso y la tenencia de la tierra. Posterior al momento de la explotación de la quina, se da el proceso de fundación del municipio de Inzá:

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

su uso y comercialización. Sabemos que la región del Cauca cobraba, hacia las primeras décadas de 1800 una singular importancia como centro de explotación de la quina. En efecto, las quinas de Pitayó, cuyo centro de acopio estaba en el pueblo de Silvia, eran las más conocidas en el mercado mundial antes de 1850. Dichas quinas se empezaron a exportar y a ganar reputación en Europa aproximadamente a partir de 1820. Una década después la arroba de Quina Pitayó, de buena calidad se cotizaba a 3 y 4 francos mientras en 1845 lo hacía a 16 y 18 (Echandía y Sandoval. 1985-1986. Pág. 156-157).

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

Y es precisamente en esa época en donde se ubica un relato de sucesivas apariciones, - podríamos decir, *remanecimientos*-y desapariciones de la imagen religiosa del amo Jesús de Guanacas, que ocultan una disputa entre los pobladores de la antigua región donde se ubicó San Pedro de Guanacas, y los habitantes del centro poblado de Inzá, detrás de la cual es posible ver el conflicto de dos formas de vida, de dos proyectos sociales. El primero proclive a la idea de progreso, la civilización y con una profunda mentalidad cristiano - católica. El segundo, organizado bajo el cabildo indígena que enarbolaba la consigna de mantener la unidad política del resguardo y de recuperar sus territorios, aunque tan heterogéneo como el primero, debido al impacto de procesos migratorios forzados por la encomienda y la mita, por el contacto cultural favorecido por el comercio alrededor del camino de Guanacas, y por la llegada masiva de colonos, campesinos e indígenas de las etnias guambiana y coconuco, que ya habían empezado a ocupar baldíos en estas latitudes (Sevilla, 1976). Esta disputa por la imagen es lo que vamos a analizar a continuación.

El amo fugitivo: La disputa por el símbolo

El sacerdote Félix María Ortiz narra en la VIII estrofa del Himno al Amo Jesús de Guanacas la manera cómo, según la tradición oral, la imagen del Amo Jesús desaparecía del templo de Inzá para aparecer en la Ermita, ya abandonada y en ruinas, de Tierras Blancas, antiguo San Pedro de Guanacas: *“Y es fama que un día la imagen bendita/ volviöse a la ermita, su prístino alar;/ la gente devota siguió al fugitivo,/ de nuevo cautivo lo trajo a su altar.”*(Ortiz, 1952).

En la tradición oral está muy presente el relato de cómo el Amo Jesús de Guanacas se resistió a ser desplazado de Tierras Blancas a Inzá, escapando en tres oportunidades a su primera morada. En el zona de Tierras Blancas y en la actual vereda de Guanacas, aledaña a la zona donde se ubicó el viejo pueblo de San Pedro de Guanacas, predomina la versión según la cual el Amo Jesús era originalmente un cuadro de tamaño muy reducido que fue encontrada por una anciana, que la llevó a su casa le construyó un altar y la adoró, hasta que abruptamente empezó a crecer de manera tal que alcanzó su tamaño actual (cerca de 2 metros de alto por 1,60 de ancho), luego de lo cual la imagen, por iniciativa del Cura Párroco de Inzá, es transportada hasta este pueblo, de donde le imagen desaparece en tres ocasiones, hasta que por medio de una gran procesión que terminó con una ceremonia solemne se entroniza al *Amo* como Patrono del municipio, con lo que se establece definitivamente en esta población:

[...] de allí dependió la aparición del Amo... dizque vivía una viejita por acá a la orilla de la quebrada de Guanacas, y entonces, ella se encontró... un cuadro de esos y entonces al encontrarse eso, pues, desde tiempo existía la religión y entonces, pues, se sabía que, que... a los santos había que adorarlos. Entonces ella cogió ese, ese cuadro, se lo llevó al, a la casetita, al ranchito donde vivía, y le comenzó a poner una vela. Entonces [...] la viejita se encontró el cuadro [...] por ahí... ambulante [...] Y entonces ella... como todos los días le, le prendía la vela... ella recelaba que como que el cuadro se le iba agrandando. Que se le iba agrandando más y que se le iba agrandando más [...] la vitelita y entonces ella se... se... se comenzó a dar cuenta y dijo: “no, esta... este cuadro es vivo”, entonces ella se vino directo y le comunicó al cura de... de Inzá, que ya existía la capilla de Inzá, le comunicó al sacerdote lo que existía. Y si, oiga, el sacerdote bien atento, cogió y buscó gente quien lo viniera a... a llevar, y si oiga, lo llevaron. La primera vez lo subieron allá y el Amo se les volvió otra vez allá al mismo sitio. Tres veces lo llevaron, a las tres veces que se iba y venía —pero ya eso era con gente hartísima, porque ya, ya él no quería irse, se hacía el pesado para irse a Inzá (Entrevista con Tomás Guachetá, Adulto Mayor residente en la actual vereda de Guanacas, Septiembre de 2005).

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

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

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

[...] años después [de la epidemia] en 1850 un indígena buscando leña encontró el lienzo enrollado cubierto de maleza. El hallazgo renovó la devoción a esta imagen, dicho acontecimiento fue comunicado al padre Emigdio Gámez. Posteriormente dicho lienzo fue trasladado a una casa de astilla, donde existe la vivienda del Señor Oscar Sánchez, donde permaneció la imagen por mucho tiempo sin darle importancia porque no se distinguía la imagen. (Parra, 2002; 1).

La versión de algunos habitantes del actual centro poblado de Inzá difiere un poco en cuanto a que el lienzo con la imagen del *Amo* es encontrado, se omite la versión del hallazgo por parte de la anciana, y su lugar lo ocupa un indígena

que recogía leña, o por algún personaje anónimo que da aviso inmediato al cura párroco. Esto es evidente en el testimonio de Juvenal Castillo:

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

Sin embargo, existe otra versión en la cabecera municipal sobre el episodio de la desaparición de la efigie, según la cual el Amo estando en San Pedro de Guanacas, dentro la iglesia en ruinas que había sido abandonada en 1783 durante la epidemia, desaparece de allí y aparece abandonada en un cafetal dentro del perímetro urbano de Inzá, sin que pueda explicarse de manera razonable este hecho.

Ah bueno, lo de la historia del Amo, lo que pasó con el Amo fue esto: que allá los indígenas, porque eran todos indios [...] el hecho es que papá Mariano estaba allí explotando la quina, y que cuando un alboroto... les reclamaban a ellos que, qué habían hecho con el cuadro... el cuadro se perdió y nadie vio cuando lo trajeron ni nadie vio a nadie trayendo al Santo, el hecho es que nuestro Amo se les desapareció de allá, esa es toda la historia [...] Nadie supo a qué horas, aquí apareció. Dice Papá Mariano que nadie llegó allá, que a ellos los llamaron a atestiguar, que nadie, nadie... pero es que en esa montaña, también, ¿quién se metía?,

y en ese tiempo [...] El Amo vino a aparecer acá ¿usted se acuerda de donde vivía esa señora Julia, la mamá de misia Elena? En esa cafetera apareció el Amo, allá, apareció el cuadro de nuestro Amo, sin saber quién, ni a qué horas [...] Ya, claro, lo vieron, lo subieron acá a La Estrella [...] mientras hicieron una capillita pajiza [...] eso era lo que contaba Papá Mariano, que él llegó de diecisiete años acá a Tierras Blancas (Entrevista con Maruja Parra. Mujer Mayor, residente en el centro poblado de Inzá, 9 de septiembre de 2005).

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

El Cura Emigdio Gámez, diocesano de Popayán, hacia el año 1880, fue contactado por un indio quien le comenta que en San Pedro de Guanacas, lugar en el que se dice que fue fundado originalmente Inzá, hay una imagen de un cristo. El cura va al sitio y trae junto con algunas personas del pueblo, la imagen del Amo a la iglesia de Inzá, pero la imagen se devuelve. Al otro día el indio le dice al Cura: “¿usted mandó traer el cuadro”? El cura le responde que sí. “Pues la imagen está nuevamente arriba en el sitio de antes”. Entonces se trae nuevamente se trae la imagen a Inzá, pero ésta se regresa y el hecho se repite tres veces. A la tercera vez, el cura organiza una peregrinación a San Pedro a la que la gente devota acude, se trae la imagen al pueblo, se le celebra una misa, se declara patrono al Amo Jesús y ya la imagen permanece en Inzá, hasta hoy. Es una historia que se cuenta, aunque no está comprobada históricamente, pero la gente afirma que esto fue así (Entrevista con Jairo Parra. Hombre Mayor, oriundo de Inzá, que desde hace más de 35 años reside en la ciudad de Cali, Septiembre de 2005).

Lo importante de todo esto, más que el esclarecimiento de los hechos o el establecimiento de la rigurosidad de los relatos y su apego a la historia, tarea por demás complicada, es entender la manera como la identidad se construye en función del pasado y de la manera como se le da sentido, más en un contexto en el que está en juego la afirmación de la propia 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 (Erick Hobsbawm. Citado por ZAMBRANO, 2000: 210).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos relatos tienen como espacio el presente, y en su construcción han intervenido una serie de dinámicas ligadas a la historia diversa culturalmente hablando, y por momentos conflictiva del municipio, que han hecho que en diferentes momentos se transforme la manera como las comunidades conciben, asumen e incorporan la imagen representativa a su cotidianidad, y la manera como se posicionan frente al símbolo. En un primer momento, entonces, la efigie del Amo Jesús de Guanacas fue símbolo de la cristianización de la población nativa de las comunidades Nasa y Guanacos, y de la misión que se establece en San Pedro. El símbolo es asimilado por la población nativa hasta mucho después de la salida de los doctrineros Jesuitas (recordemos que éstos abandonan la región en 1640), y cuando se crea la diáspora producto de la epidemia, el lugar con todo lo que en él había se abandona, quedando la imagen a merced del tiempo y las inclemencias del clima, hasta que es rescatada y reapropiada por la comunidad blanca parroquial de Inzá.

Como colofón de este proceso, posteriormente se instituiría en la cabecera municipal de Inzá la fiesta religiosa, con una clara intencionalidad en términos de cohesionar la comunidad parroquial, y como un nuevo elemento simbólico que fundamente la memoria colectiva y de la identidad política de quienes adoptan la devoción a La Imagen. Pero como vimos, el traslado y posterior reapropiación del símbolo generó nuevas tensiones con las comunidades indígenas de la zona aledaña al centro urbano. Es una nueva evidencia de la prolongada disputa por el símbolo, que a su vez refleja profundos conflictos culturales y territoriales en la región. Esto se puede evidenciar a partir de entrevistas con antiguos pobladores de la cabecera de Inzá.

Ya con los años, el padre David González, ya se afirmó la Fiesta del Amo, ¿no? él convocó y todo, entonces ya fuimos y asistimos a la procesión

de la Fiesta de nuestro Amo... bueno, a los ocho días, el mismo padre, convocó aquí a la ciudadanía a ir allá a Tierras Blancas [...] y entonces nos fuimos unas señoras de aquí [...] pero allá, bueno, cuando ya empezaron a hablar del objeto de la ida de la ciudadanía, el Padre González habló, porque había unos que estaban bravos, uno de apellido Finscué que habló duro [...] porque claro, porque “se habían sacado el Amo”, decían [...] y bueno, ya comenzaron a hablar, y a rezar y se calmaron... pero eso se quedó así. Nadie pudo averiguar nada: nada, nada de nada (Entrevista con Maruja Parra. Mujer Mayor, residente en el centro poblado de Inzá, Septiembre de 2005).

En todo este transcurso, entonces, emerge 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.

Como vimos, el proceso de incorporación al sistema mundo de estos territorios ocurre la autoafirmación del ethos cristiano católico a partir del contraste y el antagonismo frente al ethos de la población nativa, caracterizado como incivilizado y primitivo, y por el otro del imperio de la cristiandad como institución aglutinadora del proyecto capitalista moderno.

En este sentido no podemos separar la el plano cultural - simbólico de las relaciones económicas y la transformación tecnológica que acompañaron el proceso de incorporación de estos territorios al moderno sistema mundo capitalismo. Por ello, el proceso de colonización de lo imaginario, no es antagónico al plano económico material, sino que por el contrario, podríamos decir, fue indispensable para que se pudiera consolidar el gran proyecto cultural, político y económico que significó la colonización del territorio americano en general, y para poder establecer un nuevo orden social que atenuara los profundos impactos que generó la irrupción de los conquistadores europeos en estos territorios “La colonización de lo imaginario y, en particular, la ofensiva

de la imagen europea, constituyeron una de las respuestas a las oleadas de disturbios provocadas por la conquista española” (Gruzinsky, 1992: 533).

Por ello la asunción de imágenes religiosas representativas, no significa paradoja ni contradicción con el proyecto moderno, sino que fue un paso necesario para proseguir el proyecto de la conquista por otros medios (Gruzinsky, 1992: 534). Y uno de los roles más importantes de la imagen, fue el de instrumentalizar una política, no tanto de hispanización como de occidentalización en el contexto americano. Podemos, para concluir, citar las palabras de Gruzinsky:

[...] el imaginario que acompaña al culto de las imágenes ejerce, pues, un papel motor en la reestructuración cultural que funde la herencia indígena con los rasgos introducidos por los colonizadores, y después en la reproducción del patrimonio que ha brotado en esta fusión. Por ello, la réplica en tierra india de los modelos ibéricos y mediterráneos es ambigua, expresa una occidentalización formal y existencial, pero también la respuesta a ese proceso (Gruzinsky, 2000: 190).

Referencias

- Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, ACIT. (2013). Estudio de Tenencia de Tierras, Convenio 569 de 2012, Incoder - ACIT. Popayán: ACIT.
- ACIT. (2005). Plan de Desarrollo Campesino de Inzá (Cauca). Inzá: ACIT.
- Acosta Luna, Olga Isabel. (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.
- Archivo General de la Nación, AGN. (1791). Fondo Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Popayán. Material Microfilmado. Rollo 265, Legajo 4688. "Autos de demanda puesta por los indios de Guanacas contra su cura Alejo Gómez, por haber pasado las campanas de dicho pueblo al de Inzá".
- Barona Becerra, Guido. (1995). "Por el camino de Guanacas: El camino Santafé - Quito por Guanacas (Tocaima, Neiva, La Plata, Popayán)". En: Jorge Orlando Meloy Moreno, Pilar (ed.). Caminos Reales De Colombia. Vol. 1. (pp. 181 - 193). Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- Barona Becerra, Guido. (2001). "Economías extractivas en el siglo XIX". En: Guido Baronay Cristóbal Gnecco (ed.). Historia geografía y cultura del Cauca, Territorios Posibles. Tomo II. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Carrión Barrero, Vivian Marcela. (2002). La imagen del poder y el poder de la imagen. Trabajo monográfico para optar al título de Antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Consejo Regional Indígena del Cauca. (1997). Carta al CRIC 4. Historia Política de los Paeces. Bogotá.
- Dussel, Enrique. (1974). Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492 - 1973). Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Echandía, Camilo y Sandoval, Yesid. (1985-1986). "La Historia de la Quina desde una perspectiva regional, Colombia, 1850 - 1882". En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. Volumen 13 - 14, (pp. 183-187). Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia.

- González, David. (S.F). Los Paeces o Genocidio y luchas indígenas en Colombia. Editorial La Rueda Suelta.
- González, Neftalí y Parra, Nohora. (2002). Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002. Concejo Municipal de Inzá, Agosto 18 de 2002.
- Gruzinsky, Serge. (1995). La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI—XVIII. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1994). La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “BladeRunner” (1492—2019). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1992). “Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y Moderno”. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales. América 1492 - 1992. Trayectorias Históricas y Elementos del Desarrollo. Volumen XLIV, No. 4. UNESCO,
- Medina Quirá, Yolimar. (1999). Aspectos Históricos del Resguardo de Avirama Páez. Cali: Artes Gráficas Univalle.
- Parra, Nohora Leonor. (2004). Historial sobre la efigie de Jesucristo Crucificado. Inzá. Inédito.
- Quintero, Nieto Ricardo. (1955). Territorio Ignoto Tierradentro 1921 a 1955. Monografía. Imprenta Márquez, Cali.
- Rappaport, Joanne. (2002). La política de la memoria. Serie Estudios Sociales. Popayán. Universidad del Cauca
- _____. (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, Illinois.
- Rocca Cañón, Marcela. Una fiesta religiosa como parte del patrimonio etnológico del valle central de Chile. http://www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/marcela_rocca.htm (01/03/2013).
- Rojas Martínez, Axel. (2004). Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Rojas, Cristina. (2001). *Civilización y violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del Siglo XIX*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Rueda, Marco Vinicio. (1982). *La fiesta religiosa campesina (Andes Ecuatorianos)*. Quito: Pontificia Universidad Católica de Quito.
- Serje, Margarita Rosa (et all) (ed.). (2002). *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sevilla Casas, Elías. (1976). *Antropological Studies of Tierradentro*. Santiago de Cali: Fundación para la Educación Superior.
- Zambrano, Carlos Vladimir. (1996-1997). *Remanecidos, Vírgenes y Santos*. En *Revista Colombiana de Antropología*. VOL. XXXIII, (pp. 221-299). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Zambrano, Carlos Vladimir y López, Claudia Leonor. (1994). *Las Vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el Macizo Colombiano*. En: *Cultura y Salud en las Américas*. Bogotá.
- Zunzunegui, Santos. (1998). *Pensar la imagen*. Madrid: Cátedra.