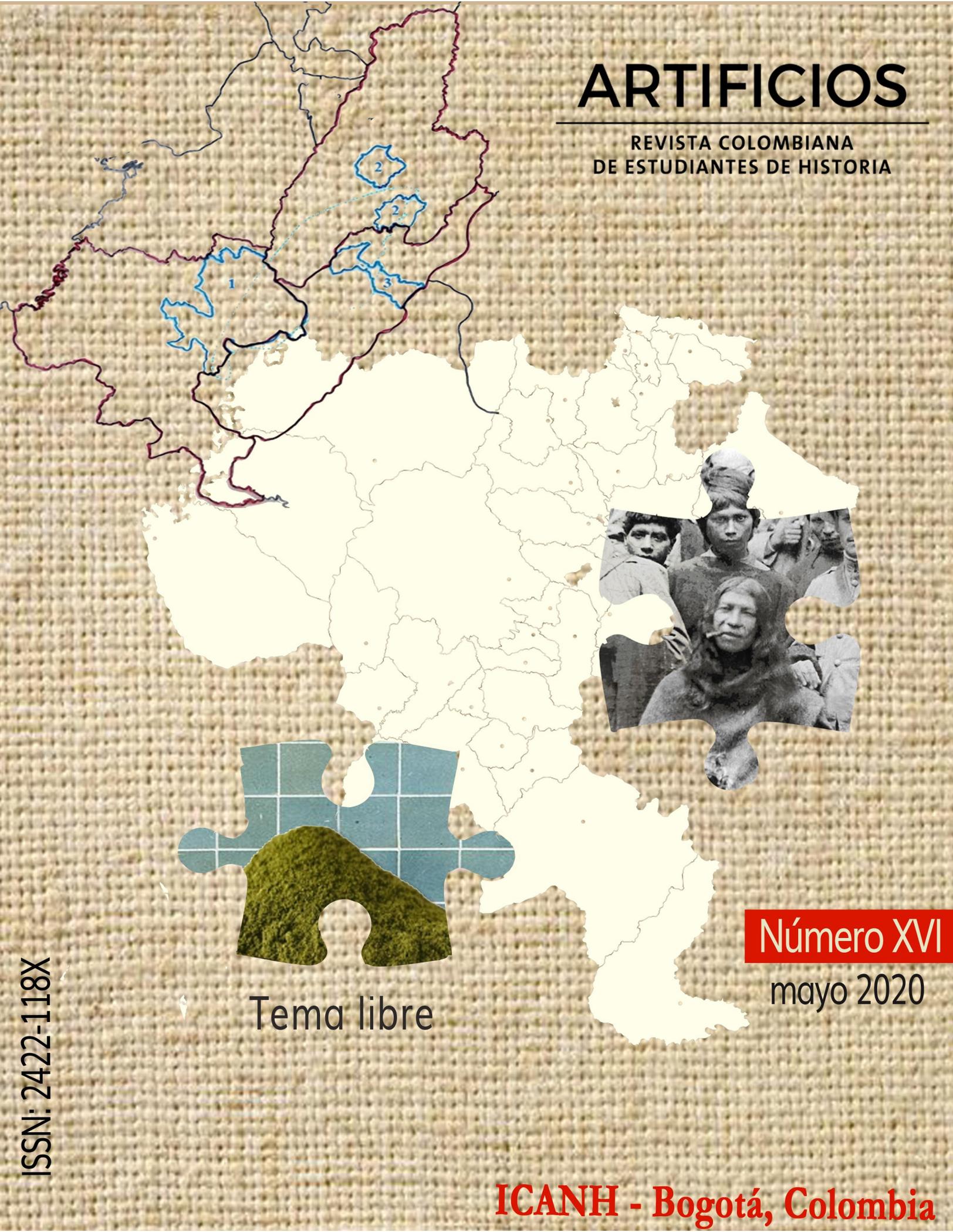


# ARTIFICIOS

REVISTA COLOMBIANA  
DE ESTUDIANTES DE HISTORIA



Tema libre

Número XVI

mayo 2020

ISSN: 2422-118X

ICANH - Bogotá, Colombia

## **ARTIFICIOS**

### **Revista Colombiana de Estudiantes de Historia**

**Número XVI, mayo 2020**

Proyecto auspiciado por el Instituto  
Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)  
Calle 12 No. 2-41 Bogotá D.C., Colombia  
Correo electrónico: [artificios.revistadehistoria@gmail.com](mailto:artificios.revistadehistoria@gmail.com)  
Sitio web: [www.artificiosrevista.com](http://www.artificiosrevista.com)  
ISSN: 2422-118X

#### **Editor**

Edward Aníbal Vásquez Guatapé

#### **Asistente editorial**

Julián David Galindo Zuluaga

#### **Comité editorial**

Alejandra Avilán, Universidad Nacional de Colombia.  
Álvaro Leño, Universidad del Rosario.  
Andrés Camilo Suárez Garzón, Universidad Nacional de Colombia.  
Andrés Mendoza, Pontificia Universidad Javeriana.  
Angie Tatiana Pacheco, Universidad Nacional de Colombia.  
Camilo Colorado, Universidad Externado de Colombia.  
Cristián René Motta, Universidad Nacional de Colombia.  
Cristhian Sebastián Riaño Jurado, Universidad Nacional de Colombia.  
Johan Sebastián Torres, Universidad Industrial de Santander.  
Juan Camilo Rueda, Universidad del Rosario.  
María Camila Jaimes, Universidad Nacional de Colombia.  
Nicholl Daniela Pacheco, Universidad Nacional de Colombia.

#### **Comité de redacción**

Andrés Mendoza, Pontificia Universidad Javeriana.  
Cristián René Motta, Universidad Nacional de Colombia.  
Daniel Esteban Salinas, Universidad Nacional de Colombia.  
Kenny Samantha Benavides, Universidad Nacional de Colombia.  
Sergio Andrés Cortés, Universidad Nacional de Colombia.

### **Comité de publicación**

Cristhian Sebastián Riaño Jurado, Universidad Nacional de Colombia.  
Edward Aníbal Vásquez Guatapé, Universidad Nacional de Colombia.  
Julián David Galindo Zuluaga, Universidad del Rosario.

### **Comité Gráfico**

Álvaro Cabrejo, Universidad Nacional de Colombia.  
Elizabeth González Tascón, Universidad Nacional de Colombia.

### **Jurados evaluadores de los escritos**

César Augusto Ayala, Universidad Nacional de Colombia.  
Dalin Miranda, Universidad del Atlántico.  
Fernanda Barbosa Dos Santos, Universidad Nacional de Colombia.  
Gabriela Pellegrino Soares, Universidad de São Paulo.  
Joaquín Pinto, Universidad del Tolima.  
Jorge Augusto Gamboa, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.  
Karla Escobar, Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo / Universidad de los Andes.  
Karla Vivar Quiroz, Escuela Nacional de Antropología e Historia.  
Isidro Vanegas, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.  
Marcela Quiroga, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.  
Margarita Gascón, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas  
María Camila Díaz, Pontificia Universidad Javeriana.  
Misael Kuan, Universidad del Rosario.  
Pedro Javier Velandia Piedrahita, Universidad del Rosario.  
Rafael Antonio Díaz, Pontificia Universidad Javeriana.  
Robert Jackson, Investigador independiente.

### **Información sobre imagen de portada y contraportada**

Autora: Elizabeth González Tascón, Universidad Nacional de Colombia.

Título: Territorio es palabra.

Descripción: La cosmogonía de varios pueblos indígenas construye desde la palabra atravesada por la coca y el tabaco la experiencia de territorio, donde un continuo diálogo con la tierra hace del encuentro con el paisaje la identidad de una cultura.

# Tabla de contenido

<b>Editorial en cuarentena</b>	5-6
Edward Aníbal Vásquez Guatapí	
Universidad Nacional de Colombia	

## Artículos

<b>Coricancha como artefacto de poder inca y un lugar sagrado como [proto] museo</b>	8-20
--	------

Hernán Iván Hurtado Castro  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

<b>“Suelo propio y originario”: Manuel Quintín Lame y sus pensamientos sobre el espacio durante “La Quintinada” (1910-1922)</b>	21-46
---	-------

Santiago Enrique Gutiérrez Ferro  
Universidad de los Andes

<b>La construcción social del heredero en Playa Mulatos: un proceso alterno de territorialización en el litoral Pacífico colombiano</b>	47-67
---	-------

Lina María Muñoz Aristizábal  
Universidad del Valle

## Reseñas

<b>Beard, Mary. <i>Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling and Cracking up</i></b>	69-72
--	-------

Sebastián Uribe Rodríguez  
Universidad Nacional de Colombia

# Editorial

## Editorial en cuarentena

Cual proceso electoral, el COVID-19 ha sacado a relucir los problemas estructurales de cada país, que escondidos durante el “tranquilo” desarrollo de la vida cotidiana poco o nada se perciben o comentan, y que surgen intempestivamente para ser objeto de la politiquería, revelando la inagotable lucha por el poder advertida por Foucault. Así pues, lo que marca la diferencia entre unas elecciones y un periodo de pandemia como el que afrontamos, es que durante aquellas constantemente se hace un uso y abuso de la Historia como mecanismo para reivindicar o desprestigiar, con miras al futuro, un cierto pasado; mientras que en este ni para eso se le ha usado.

Lo anterior es un síntoma del olvido generalizado de la historia y de la Historia, pues, aunque siempre está vigente la posibilidad de que brote una enfermedad contagiosa y altamente letal, el modo en que estamos actuando demuestra lo poco o nada que hemos aprendido de las anteriores. Eso no significa que no se hayan hecho esfuerzos por registrar lo que ocurrió. El problema de la falta de conocimiento acerca de la historia tiene que ver, entonces, con otros de mayor envergadura. Uno de los más visibles, para el caso colombiano, es el poco apoyo que ha recibido por parte del Estado la disciplina histórica. Pero el problema no termina ahí, pues en medio de todo sobreviven instituciones y personas que fomentan su investigación y enseñanza: peor resulta la casi nula consideración que en términos de políticas estatales se tiene frente a los resultados que se desprenden de las investigaciones —algunas de ellas enfocadas en el estudio de temas como la salud—.

El 20 de enero de 1917, un año antes de que iniciase el brote de gripa española en los Estados Unidos, entraba en circulación en la ciudad de Medellín el periódico *El Social*. En aquel primer número, el sacerdote jesuita Jesús M. Ruano manifestaba que uno de los objetivos de esa publicación era entregar herramientas prácticas de higiene para prevenir el deterioro en la salud (*El Social* [Medellín] ene. 20, 1917). Esta iniciativa liderada por la Iglesia católica colombiana es uno de los antecedentes —entre muchos otros rescatados por historiadores— que existen sobre un esfuerzo encaminado hacia la educación de la población colombiana en términos de higiene personal. Poco más de cien años después no solo los colombianos, sino gran parte de la humanidad, estamos siendo nuevamente educados respecto a ese tema.

¡Cuán diferentes podrían ser las decisiones que se toman en estos momentos con respecto al COVID-19, si se supiera que durante la Colonia las enfermedades contagiosas mataron a más indígenas que los españoles!, ¡cuán diferente podría ser la situación en Italia si tan solo hubiesen visto en su propia historia el uso de la cuarentena para evitar la expansión de la plaga!, ¡cuán diferente sería el presente si, tal y como lo hizo *El Social*, hubiéramos fomentado la higiene como medida de prevención desde antes de la aparición del virus!, ¡cuántas muertes se evitarían si tan solo pusiéramos atención a lo que ha dicho la Historia!

Es en medio de esta reflexión que presentamos nuestro XVI número, el cual se encuentra compuesto por tres artículos y una reseña. El primero de ellos, escrito por Hernán Iván Hurtado, y titulado “Coricancha como artefacto de poder inca y un lugar sagrado como [proto] museo”, estudia a través de una mirada arqueológica el papel que jugó el Coricancha —también llamado Templo del Sol— como artefacto de poder en el Estado inca, y cómo fue re funcionalizado por la administración española con fines de control social. El autor propone, además, que el Coricancha funcionó como un proto museo. Para lograr su objetivo, Hurtado hace una relectura de algunas crónicas del periodo colonial.

El segundo artículo, escrito por Santiago Enrique Gutiérrez, titulado “‘Suelo propio y originario’: Manuel Quintín Lame y sus pensamientos sobre el espacio durante ‘La Quintinada’ (1910-1922)”, explora las visiones que Lame construyó sobre el territorio en el marco del despojo de tierras de principios del siglo XX en la zona suroccidental de Colombia. Dichas construcciones están insertadas, según Gutiérrez, en la creación de una identidad indígena que tiene como base el sufrimiento que vivieron estas comunidades. Los hallazgos que hace el autor parten de una basta lectura de los textos producidos por el mismo Lame.

El último de los artículos se titula “La construcción social del heredero en Playa Mulatos: un proceso alterno de territorialización en el litoral Pacífico colombiano”, y es escrito por Lina María Muñoz. En él se muestran las relaciones que se han tejido desde el siglo XVIII en Vigía y Mulatos —Pacífico colombiano— con el fin de preservar la integridad del patrimonio y consolidar una identidad. La autora pone de manifiesto las estrategias de control territorial, las prácticas culturales, religiosas y económicas de Playa Mulatos, las cuales se han formado a través del diálogo entre lugareños y llegaderos. La investigación de Muñoz se basa en gran parte en la información obtenida directamente de los habitantes a través de un trabajo de campo llevado a cabo a comienzos de la década del 2010.

Finalmente, el número cierra con una reseña de Sebastián Uribe, quien invita a leer un libro que trata el tema de la risa en la antigua Roma: *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling and Cracking up*, de la autora Mary Beard.

**Edward Aníbal Vásquez Guatapí**  
**Editor**

# Artículos

## **Coricancha como artefacto de poder inca y un lugar sagrado como [proto] museo**

**Coricancha as an artifact of Inca power and a sacred place as a [proto] museum**

**Hernán Iván Hurtado Castro**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

*hernanivanh@gmail.com*

**Fecha de recepción:** 10 de diciembre de 2019

**Fecha de aprobación:** 20 de marzo de 2020

### **Resumen**

Este artículo pretende llevar a cabo un examen liminal de una función de museo adherente que tuvieron los grandes lugares sagrados/ceremoniales, como fue el caso del Coricancha, también llamado Templo del Sol. Esto podría ser el desarrollo de un artefacto de poder dentro del Estado inca en expansión. Basamos esta propuesta en una relectura de las crónicas de los siglos XVI y XVII, junto con un enfoque arqueológico sobre el paisaje y lugares sagrados prehispánicos.

**Palabras clave:** Artefacto de poder, Museo, Coricancha, Inca, lugar sagrado.

### **Abstract**

This paper aims to carry out a liminal examination of an adherent museum function that the great sacred/ceremonial sites had, as was the case of the Coricancha, also called Temple of the Sun. This could be the development of an artifact of power within the State Inca in expansion. We base this proposal on a rereading of the chronicles of the 16th and 17th centuries together with an archaeological approach to the landscape and prehispanic sacred places.

**Keywords:** Artifact of power, Museum, Coricancha, Inca, sacred place.

## Introducción

En el presente trabajo analizaremos cómo algunas instituciones, sean de enseñanza, religiosas, etc., han estado vinculadas a proto ideas y preformas de museos como artefactos de poder. Este enunciado se ha hecho visible en los casos que presentó el trabajo de Soledad Pérez Mateo<sup>1</sup>, quien realiza un estudio sobre las academias y sus colecciones, tales como la Academia de Lasa, 2000 a. C., en Mesopotamia; y la Escuela de Ur, 5300 a. C. De ese mismo modo, otras instituciones o entidades tuvieron tendencias a desarrollarse como artefactos de poder en un marco museístico, entre ellos los castillos de la Europa feudal, los primeros bancos occidentales de finales del siglo XVI y sus formas de acopiar y mercadear obras de arte; el Berenberg Bank, fundado en 1590; las empresas con la revolución industrial y, finalmente, los edificios de propiedad de la Iglesia católica apostólica y romana desde el pontificado del papa Gregorio XIII.

Otro aspecto para destacar es que, a pesar de que los actuales marcos legales de guerra y conflictos armados consideran válidos los trofeos de guerra<sup>2</sup>, la concepción de este se remonta a los primeros conflictos sociales en las sociedades tempranas. De esa forma, se destaca la presencia de Alejandro Magno en Egipto, quien en su desarrollo expansionista y militar creó, en Alejandría, un artefacto de poder museístico, una institución occidental para la conservación y exhibición de objetos —por ejemplo, trofeos de guerra y ofrendas— como parte fáctica del discurso ideológico del vencedor, que admite y presea lo que está en el diseño de su nuevo territorio y paisaje social. Dicha institución es conocida como el Museion, que fue engrandecida por Ptolomeo, hijo de Alejandro.

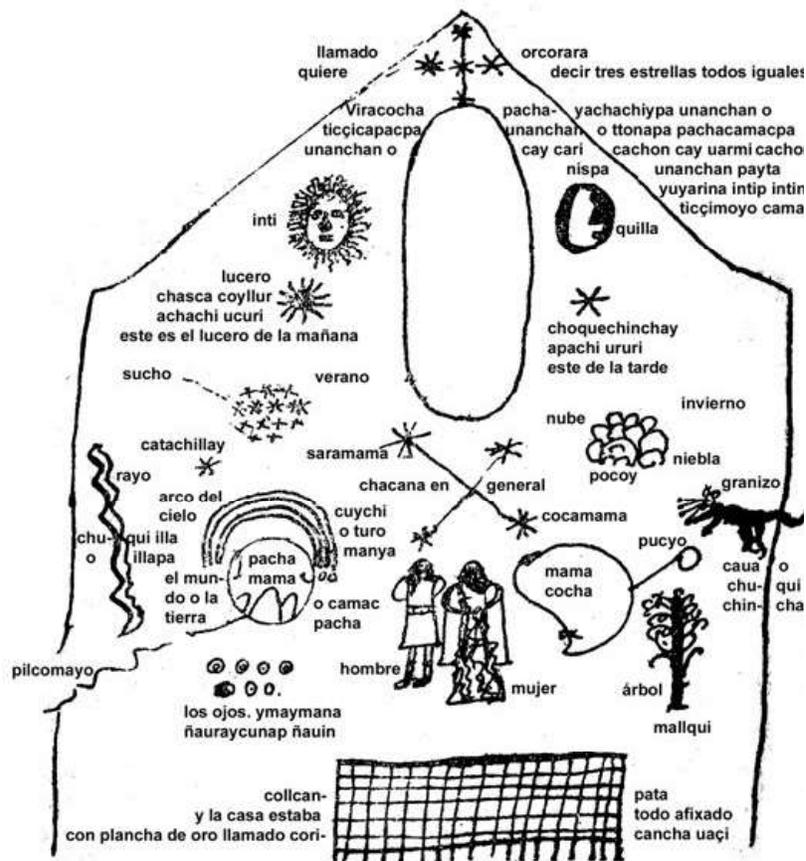
Por último, por extensión antrópica, sucedió de similar forma con los lugares sagrados que encontró la expansión de la administración española en el naciente virreinato peruano. Huelgan ejemplos de una re funcionalización española en lugares sagrados que previamente fueron intervenidos por los incas: la reducción de Hatunqolla, la iglesia de Santo Domingo o Coricancha en Cuzco, las iglesias de Chincheros y San Juan Bautista en Huaytará, dispuesta sobre una estructura inca<sup>3</sup>.

La elaboración del presente ensayo se inscribe dentro de la teoría del poder y comunicación, a través del uso del concepto artefacto de poder. En ese sentido, fortalecemos nuestra propuesta con la revisión de investigaciones arqueológicas que se enfocan en el estudio del paisaje de lugares sagrados incas, así como la revisión de

- 
- 1 Soledad Pérez Mateo, “La educación en los museos universitarios”, *Boletín de arte* 25 (2018): 491-518.
  - 2 Luis Bobadilla, Camilo Cammás y Nicole Solis, “Aproximaciones al derecho de los conflictos armados: de los trofeos e indemnizaciones de guerra” (tesis de licenciatura, Universidad de Chile, 2001). <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/111043>.
  - 3 Steven Wernke, “La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)”, *Boletín de Arqueología PUCP* 20 (2016): 165.

crónicas de los siglos XVI y XVII. Asimismo, empleamos las propuestas teóricas de Foucault y Luhmann<sup>4</sup> sobre el poder y la comunicación, las cuales señalan que los constructos materiales específicos contribuyen de forma asertiva a la existencia de una relación vinculante de poder y subalternidad entre una persona y otras, por ejemplo, las escuelas, las leyes e instituciones de coerción. Pero también un lugar sagrado, con su dinámica propia, permite erigir una estructura de poder y control ideológico, de tal forma que un lugar sagrado como el Coricancha se legitimó y se hizo efectiva la sofisticación de su ejercicio ceremonial y uso social. El Coricancha fue, entonces, un artefacto de poder que permitió una caracterización material, entendible, vehiculante y contundente de subalternidad en términos de poder.

**Figura 1.** Esquema del altar principal del Coricancha.



**Fuente:** Juan Santa Cruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades de este del reino del Perú* [1613] (Biblioteca Nacional de España, 1995), 147; José Elías, “El dibujo del Altar Mayor del Coricancha”, *Arte y Diseño A&D* 2 (2013): 14-18.

4 Raúl Zamorano y Rosario Rogel, “El dispositivo de poder como medio de comunicación: Foucault-Luhmann”, *Política y Sociedad* 50, no. 3 (2013): 959-980.

## Sobre lo que dan noticia las crónicas del Coricancha

En diversos relatos los cronistas nos explican la importancia sagrada que ostentó el Coricancha, el cual fue denominado como un lugar excepcional y el más importante dentro del Estado que había sido conquistado por los españoles. Pedro Cieza de León nos relata que cuando la avanzada española se encontraba en Cajamarca, se tenían noticias de la existencia del Coricancha como un lugar de gran riqueza<sup>5</sup>. Además de su importancia simbólica, se encontraron en sus interiores una gran presentación de láminas y figuras de oro y plata. Por otro lado, mediante los registros de los cronistas del siglo XVI, se conoce que en el Perú existieron los Yachaywasi o “Casa del Saber”<sup>6</sup>. Dicho lugar fue una suerte de universidad profana, desde la óptica eclesiástica, donde se establecieron ciertas funciones de enseñanza y sentido de la conservación y exposición de la historia y artefactos suntuosos, entre ellos orfebrería, platería y otros.

Por ejemplo, Juan de Betanzos<sup>7</sup>, quien acompañó a Francisco Pizarro en su ingreso al Cusco el 15 de noviembre de 1533, nos presentó diversas biografías de los gobernantes incas y, podríamos decir, fue un proto etnógrafo de las prácticas ceremoniales en el Cusco y de otras costumbres del antiguo Perú, de manera que nuestro cronista fue testigo de cómo al Templo del Sol fue re funcionalizado y pasó a ser el Convento de Santo Domingo. También en su crónica rescató el mito de origen de los incas y señaló a Manco Cápac como fundador del Coricancha, realzando el mito de

5 “Y es público entre todos los indios ser este templo tan antiguo como la misma ciudad del Cuzco, más que Inga Yupangue, hijo de Viracocha Inga, lo acrecentó en riquezas y paró tal como estaba cuando los cristianos entraron en el Perú y lo más del tesoro fue llevado a Caxamalca por el rescate de Atahualpa, como en su lugar contaremos. Y dicen los orejones que después de haber pasado la dudosa guerra que tuvieron los vecinos del Cuzco con las chancas, que ahora son señores de la provincia de Andaguayas, que como de aquella victoria que de ellos tuvieron quedase Inga Yupangue tan estimado y nombrado, de todas partes acudían señores a le servir haciéndole las provincias grandes servicios de metales de oro y plata, porque en aquellos tiempos había grandes mineros y vetas riquísimas. Y viéndose tan rico y poderoso, acordó de ennoblecer la casa del Sol, que en su lengua llaman ‘Yndeguaxi’ y por otro nombre la llamaban ‘Curicancha’ que quiere decir ‘cercado de oro’ y acrecentarla con riqueza. Y porque todos los que esto vieren o leyeren acaben de conocer cuán rico fue el templo que hubo en el Cuzco y el valor de los que lo edificaron y en él hicieron tan grandes cosas, pondré aquí la manera de él, según lo que yo vi e oí a muchos de los primeros cristianos que oyeron a los tres que vinieron desde Caxamalca, que [le] habían visto, aunque los indios cuentan tanto de ello y tan verdadero que no es menester otra probanza.”. Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005), 359-360. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>.

6 Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas* (Lisboa: Princeps de Lisboa, 1609), 357. <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf>; Martín de Murúa, *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los Incas* [1616] (Madrid: Imp. De don Arturo Góngora. 1962), 43.

7 “Y el Mango Capac agradescióselo, y paresciéndole bien el sitio y asiento do agora es en esta ciudad del Cuzco la casa y convento de Santo Domingo, que antes solia ser la Casa del Sol, como adelante la historia lo dirá, hizo allí el Mango Capac y su compañero, y con el ayuda de las cuatro mujeres, una casa, sin consentir que gente Alcaviza les ayudase, aunque los querian ayudar; en la cual casa se metieron ellos dos y sus cuatro mujeres”. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (Madrid: Biblioteca Hispano-Ultramarina, 1880), 43.

la semilla traída de la cueva nominada Pacaritambo para sembrar en los jardines del edificio. Asimismo, Juan de Betanzos señala que fue el Inca Pachacútec el constructor del Templo del Sol<sup>8</sup>. Si bien la crónica de Betanzos es vital para entender cuál fue la visión del conquistador en el momento inicial de la conquista, nos queda claro que intentó moldear ese nuevo espacio a su visión del mundo. Por eso, terminó equiparando el mundo andino a su visión cristiana, donde existe la idea de dios creador, identificando a Viracocha o Pachamama como tal.

Otro testimonio importante fue el relatado por el inca Garcilaso de la Vega<sup>9</sup>, quien manifestó que el inca Manco Cápac les quitó el ídolo y sus tradiciones a los Cauiña<sup>10</sup>. Sin embargo, no sabemos si este ídolo fue destruido o confinado a un espacio común, como lo era un altar de deidades o huacas<sup>11</sup>. Un ejemplo fue la huaca Cusicancha, considerada la primera que cumplió tal función. Incluso se afirma que el inca Túpac Yupanqui habría nacido ahí, o quizá fue incluido en uno de los *ceques*, que eran rayas ceremoniales que tenían como punto de partida el centro del mismo Coricancha, y a su vez contaban con un correlato de 323 huacas dispuestas y distribuidas en los 41 *ceques*. No obstante, podemos pensar que existieron conductas recurrentes de acumulación de prendas o trofeos de guerra, que, para efectos de ilustrar lo que estuvo pasando en un tiempo prehispánico, los incas habrían acumulado en un muestrario los ídolos del vasto territorio tahuantinsuyano.

Entre tanto, Juan Santa Cruz Pachacuti realizó una valoración especial sobre el Coricancha, destacando su registro etnográfico sobre costumbres e instituciones que se estarían extinguiendo por la victoria religiosa y política que el dios judeocristiano infringió a las huacas e ídolos andinos. Es así como explica que en el Coricancha existían diversos artefactos, expresando “[...] que aquí los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo”<sup>12</sup>. De esta forma, el cronista Pachacuti realizó un esquema cosmogónico (ver figura 1) que refiere a la imagen principal del edificio y que representó un ordenamiento social, político, religioso y territorial.

Por último, Santa Cruz Pachacuti, en el mismo sentido y coincidencia con sus contemporáneos, le atribuyó historia, sacralidad y alta jerarquía al Coricancha, de forma similar a un trofeo de guerra, que suele ser el corolario de algún conflicto y a su

8 *Ibid.*, 64-65.

9 Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

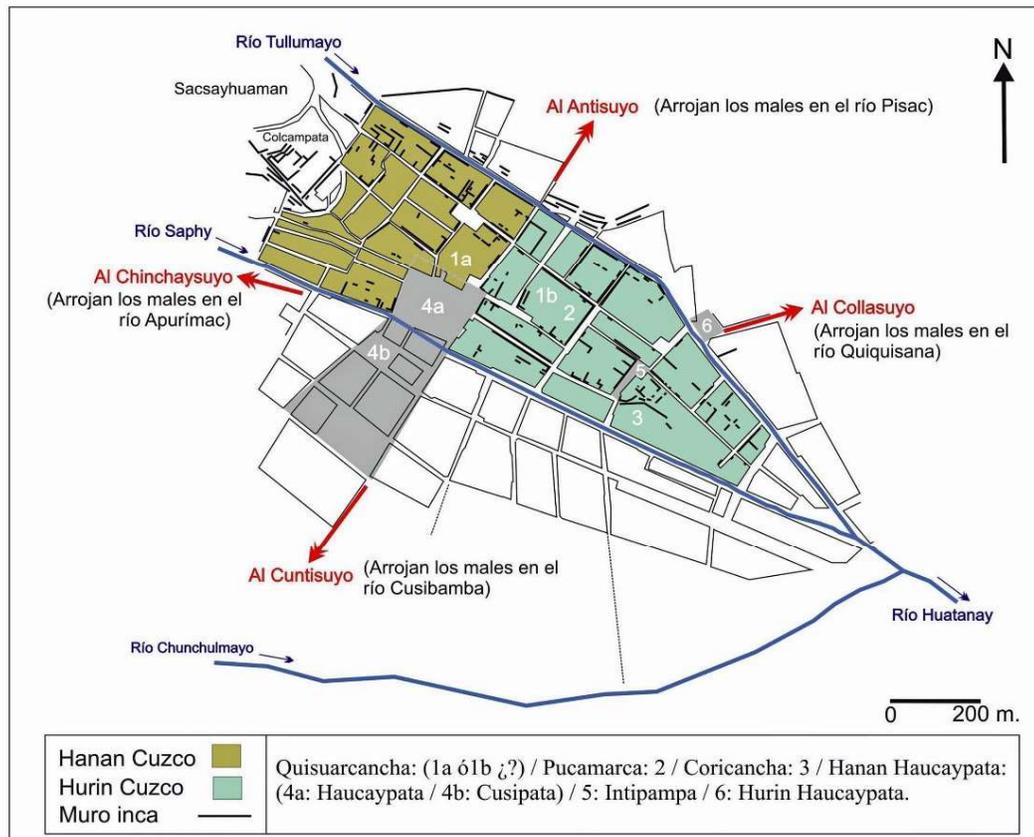
10 “Esta nación Cauiña se preciaba, en su vana creencia, que sus primeros padres habían salido de una laguna, adonde decían que volvían las ánimas de los que morían, y que de allí volvían a salir y entraban en los cuerpos de los que nacían. Tuvieron un ídolo de espantable figura a quien hacían sacrificios muy bárbaros. El Inca Manco Cápac les quitó los sacrificios y el ídolo, y les mandó adorar al Sol, como a los demás sus vasallos”. *Ibid.*, 57.

11 John Rowe, “La constitución inca del Cuzco”, *Histórica* 9, no. 1 (1985): 87.

12 Juan Santa Cruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades de este del reino del Pirú* [1613], (Biblioteca Nacional de España, 1995), 227. <http://www.bne.es/es/Actividades/Exposiciones/Exposiciones/exposiciones2016/BibliotecaIncaGarcilasoSeleccion/obra09.html>.

vez instrumento de paz entre vencedores y vencidos<sup>13</sup>. Podríamos, entonces, afirmar que existió una conducta política recurrente —con sus propias lógicas sociales— que buscó, a través de la utilización de símbolos u objetos simbólicos, ejercer el control de nuevos espacios conquistados. Es decir, cada parte integrada al nuevo Tahuantinsuyo debía estar representada. Se buscaba la integración que permitiera ejercer un mejor control de las nuevas provincias conquistadas y no siempre la destrucción de su cultura era un camino a seguir. Este hecho lo demostraron fehacientemente los Incas.

**Figura 2.** Ubicación del Coricancha (3) en el Hurin Cuzco en relación con otros edificios incas.

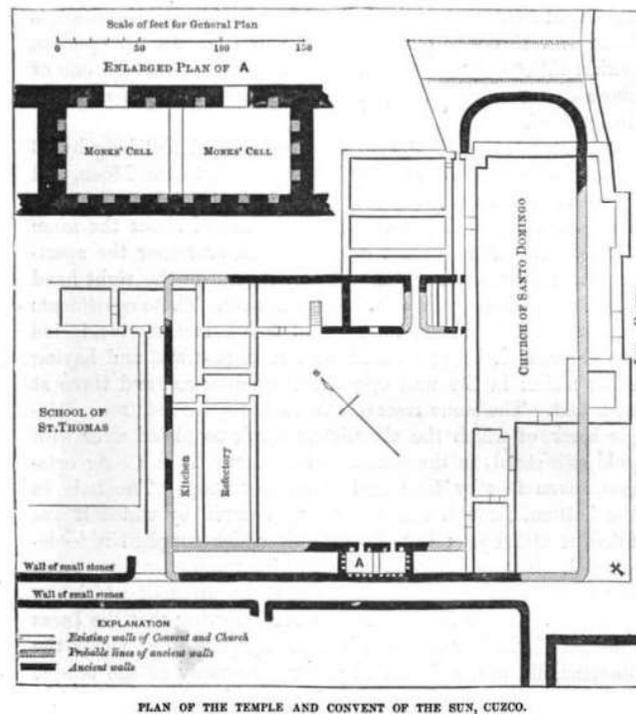


**Fuente:** Plano de Rodolfo Monteverde. Rodolfo Monteverde, “Los incas y la fiesta de La Situa”, *Chungará* (Arica) 43, no. 2. (2011): 243-253. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000200006>.

13 Luis Millones, “Los dioses de Santa Cruz (Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua)”, *Revista de Indias* 30, no. 123 (1979); Rita Fink, “La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kan e ha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salea Maygua” *Histórica* 25, no. 1 (2001): 9-75.

En el Tahuantinsuyo, el inca Pachacútec y su sucesor Túpac Inca Yupanqui<sup>14</sup>, quien asumió su mandato en el mismo Coricancha según relato de Miguel Cabello de Balboa<sup>15</sup>, implementaron una política pública de mantener los espacios ceremoniales de los territorios conquistados; buscaron reutilizar estos espacios, para después superponer y situar lo simbólicamente incaico con la tradición o huaca local. Esto es, jerarquizar desde los aspectos cosmogónicos las disposiciones arquitectónicas donde un contundente ejemplo es el Templo del Sol en Pachacamac.

**Figura 3.** Plano del Templo y Convento del Sol, Cusco.



**Fuente:** Plano registrado por Squier. Squier, Ephraim. *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Macmillan and Company, 1877.

- 14 “Atribuyen el edificio de aquel templo al Rey Inca Yupanqui, abuelo de Huayna Cápac, no porque él lo fundase, que desde el primer Inca quedó fundado, sino porque lo acabó de adornar y poner en la riqueza y majestad que los españoles lo hallaron”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.
- 15 “... el viejo Yngayupanqui en presencia de sus estatuas, y Ydolos del Ticciviracocha Pachacama y de toda la nobleza del Ymperio, en el Templo del Curicancha renunció el Reyno en su hijo Topa Yngayupanqui, y con grandísimas ceremonias, y bendiciones le fue dado el cetro, o Topayauri, y vestida la vestidura Torcogualca y adornada su cabeza con la borla Sunturpaucar, y fueron puestas en sus pies las Sandalias (a quien ellos, llamauan Oxotas) y con tal adorno fue adorado de el Pueblo, y los Capitanes Señores y Cortesanos le besaron los pies...”. Miguel Cabello de Balboa, *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo* [1586] (Lima: UNMSM. Instituto de Etnología, 1951), 333. <https://idoc.pub/documents/miscelanea-antartica-miguel-cabello-de-balboapdf-klzz1ovv8elg>.

El inca Pachacútec creó esta política y, por su parte, Túpac Yupanqui la mejoró y engrandeció lugares ceremoniales; en este caso invirtió recursos para mejorar el *Puquin Cancha*, que era el lugar sagrado donde los ancestros incas reposaban con funciones y resultados ideológicos<sup>16</sup>. Desafortunadamente, la visión totalitarista del virrey Toledo terminó destruyendo y saqueando estos lugares ceremoniales prehispánicos y, bajo el mismo principio alejandrino de conquistar, saquear y poseer trofeos de guerra, la gestión virreinal de Francisco Toledo envió objetos del Coricancha al rey de España.

El cronista Pedro Sarmiento de Gamboa es un testigo de este suceso<sup>17</sup>, narrando que en el *Puquin Cancha*, nombrado por él mismo como Quinticancha y Kiricancha, se custodiaban con sigilo y exhibían solemnemente los inmensos paños y tablonces pintados, *quipus* —que fueron quemados— entre otros artefactos como las *yupanas* o maquetas de edificios incas, o la huaca litificada Rocromuca junto al edificio del Coricancha<sup>18</sup>. Asimismo, señala que los *quipus* sirvieron como un registro de las hazañas heroicas de los ancestros incas. En resumen, tenemos que resaltar la importante carga museística que tuvo el Coricancha, el cual trascendió como un artefacto de poder que educó, controló y fue referencia sustancial para especialistas como los amautas y los quipucamayocs. El ser un espacio restringido para ciertas jerarquías fue vital, pero lo más importante es que su carga simbólica no fue solo prehispánica, sino también colonial; si bien existió una destrucción del interior, este espacio fue reutilizado por la Iglesia; si en el período prehispánico fue un centro de culto a los dioses andinos, ahora se había transformado en un espacio de culto del Dios cristiano, que fue el vencedor de la contienda.

Algunos de los objetos del Coricancha fueron enviados a España, entre estos destacaría el *Punchao*, un ídolo o huaca de primer orden para el Estado inca. El valor del *Punchao* también radicó en la idea que este contenía cenizas de los corazones de los jefes incas<sup>19</sup>. Este objeto fue trasladado por las huestes de Manco Inca para ser

16 “Volviendo a nuestra historia, decimos que por sola aquella pieza que cupo de parte a un español, se podrá sacar el tesoro que en aquella ciudad y su templo hallaron los españoles. A un lado y a otro de la imagen del Sol estaban los cuerpos de los Reyes muertos, puestos por su antigüedad, como hijos de ese Sol, embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos. Estaban asentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablonces de oro en que solían asentarse. Tenían los rostros hacia el pueblo; solo Huayna Cápac se aventajaba de los demás, que estaba puesto delante de la figura del Sol, vuelto el rostro hacia él, como hijo más querido y amado, por haberse aventajado de los demás, pues mereció que en vida le adorasen por Dios por las virtudes y ornamentos reales que mostró desde muy mozo. Estos cuerpos escondieron los indios con el demás tesoro, que los más de ellos no han parecido hasta hoy. El año de 1559 el Licenciado Polo descubrió cinco de ellos, tres de Reyes y dos de Reinas”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

17 Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* [1572] (Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: 1988), 61.

18 Este nombre corresponde a Rocromuca de la lista de guacas (Cu-7:2): “una piedra grande que estatua junto al templo del sol”. John Rowe, “Probanza de los incas nietos de conquistadores”, *Histórica* 9, no. 2 (1985a): 241.

19 Bernabé Cobo, *Historia del nuevo mundo*, vol. 1 (Sevilla: Imp. de E. Rasco, 1890).

oculto en Vilcabamba por 40 años, hasta la captura de Túpac Amaru I y su decapitación por orden de virrey Toledo, en la plaza Hawkaypata del Cusco, un 24 de setiembre de 1572.

En ese mismo año, el virrey Toledo envió el *Punchau* al rey Felipe II de España, y en cartas sucesivas le recomendaba que le obsequiara el ídolo inca al pontífice Gregorio XIII, esto por ser “el más grande ídolo de oro fino que adoraban los infieles peruanos, y por su causa les hacían guerras”<sup>20</sup>.

## Un espacio sagrado y un [proto] museo inca

No solo el Coricancha puede ser pensado como un proto museo. Creemos que el Yachaywasi<sup>21</sup> merece un amplio estudio porque en este espacio se atesoraron y custodiaron colecciones de diversos objetos con el fin de educar a la nobleza cusqueña, tanto en lo político como en el conocimiento de mitos, ritos, historia, geopolítica y toda la gama de conocimientos que resultasen importantes para ejercer el poder desde un expansionista Estado incaico. Por ejemplo, Kosiba y Galiano presentan una data arqueológica para establecer que el desarrollo y construcción del paisaje inca en Cusco remata y resuelve la reutilización de espacios o lugares ceremoniales preexistentes, en tanto que no haya sido una ocupación puramente militar para destruirlos, sino para adaptar y adoptar al ídolo o a la huaca lugareña como costumbres y como mecanismo transformador para afianzar la autoridad inca<sup>22</sup>.

Aunque los casos expuestos por Kosiba y Galiano son de Wat’a, Pumamarca y Ollantaytambo, existe una constante ideológica: la reconversión de los lugares sagrados. Esta propuesta nos permite hacerla extensiva al Coricancha y así tratar de comprender que siempre tuvo ese carácter sagrado y que, incluso, fue la última morada

20 Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

21 “Para decir los barrios que quedan, me conviene volver al barrio Huacapunco, que es puerta del santuario, que estaba al norte de la plaza principal de la ciudad, al cual se le seguía, yendo al mediodía, otro barrio grandísimo, cuyo nombre se me ha olvidado; podrémosle llamar el barrio de las escuelas, porque en él estaban las que fundó el Rey Inca Roca, como en su vida dijimos. En indio dicen Yacha Huaci, que es casa de enseñanza. Vivían en él los sabios y maestros de aquella república, llamados amauta, que es filósofo, y haráuec, que es poeta, los cuales eran muy estimados de los Incas y de todo su Imperio. Tenían consigo muchos de sus discípulos, principalmente los que eran de la sangre real. Yendo del barrio de las escuelas al mediodía, están dos barrios, donde había dos casas reales que salían a la plaza principal. Tomaban todo el lienzo de la plaza; la una de ellas, que estaba al levante de la otra, se decía Coracora; quiere decir: herbazales, porque aquel sitio era un gran herbazal y la plaza que está delante era un tremedal o cenagal, y los Incas mandaron ponerla como está. Lo mismo dice Pedro de Cieza, capítulo noventa y dos. En aquel herbazal fundó el Rey Inca Roca su casa real, por favorecer las escuelas, yendo muchas veces a ellas a oír los maestros”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

22 Steve Kosiba y Vicentina Galiano, “Construyendo un Paisaje Inka: La conversión de los Centros Ceremoniales y la constitución de la autoridad durante la Formación del Estado Inkaiko (Cusco, Perú)”, *Arqueología y Sociedad* 26 (2013): 301-38.

de las momias incas, las cuales eran consideradas como ídolos o huacas asociadas a la narrativa mítica y heroica del expansionista Estado. De esta forma, superpusieron —menguando lo preincaico— la autoridad simbólica en el diseño y el ejercicio del paisaje social cusqueño. Este aspecto ya fue expresado por Rodolfo Monteverde<sup>23</sup>, quien, al estudiar la celebración inca de La Situa, rescata la hegemonía y polifuncionalidad del edificio, en donde el mismo gobernante incaico dirigía el evento político y simbólico con jerarquizados grupos sociales que peregrinaban al Hurin Cusco con sus huacas e ídolos (ver figura 2). La dimensión física de La Situa tiene componentes etnográficos que se desarrollan en el hoy llamado Cusco monumental, precisamente en el Coricancha, donde, por ejemplo, las imágenes de Viracocha Pachayachachic y Chuquilla, según Cristóbal de Molina, eran llevadas al Coricancha y, durante el tiempo de fiesta, se les ofrendaba<sup>24</sup>. El dato etnohistórico revela cierto proceso y cierta estructura de acopio de ofrendas de huacas e ídolos de todo el Tahuantinsuyo dentro del Coricancha.

Es así que el Coricancha sería también un marcador ancestral en términos político-ideológicos. Juan de Betanzos, en la tabla de los Yngas, alude a propias formas de parentesco tanto sanguíneas como de alianzas, que rememoran a ancestros comunes<sup>25</sup>. En estos casos existió un sistema propio sobre la jerarquía simbólica de las momias incas en función a su prestigio. Asimismo, es importante resaltar que tanto de los objetos expuestos, como de las grandes láminas de oro y plata con escenas míticas y representaciones de deidades<sup>26</sup>, existe la predominante intención de musealizar ciertos ídolos e imágenes en un espacio de diálogo. Por consiguiente, se tiene como fin el dualizar la interacción especialista-aprendiz y especialista-político entre amautas y estudiantes, entre quipucamayocs y militares, entre hacedores de yupanas y representantes de panacas, entre especialistas y el qhapaq ayllu<sup>27</sup>.

23 Monteverde, “Los incas y la fiesta de La Situa”.

24 Citado en Rodolfo Monteverde, “Los incas y la fiesta de La Situa”.

25 Luis Arana Bustamante, “Sobre el significado de Yupanqui en referencia al título de los Ancestros Reales de los Inka”, *Arqueología y Sociedad* 31 (2016): 245-254.

26 “Había un gran maizal y la semilla que llaman quinua y otras legumbres y árboles frutales, con su fruta toda de oro y plata, contrahecho al natural. Había también en la casa rimeros de leña contrahecha de oro y plata, como los había en la casa real; también había grandes figuras de hombres y mujeres y niños, vaciados de lo mismo, y muchos graneros y trojes, que llaman pirua, todo para ornato y mayor majestad de la casa de su Dios el Sol. Que, como cada año, a todas las fiestas principales que le hacían le presentaban tanta plata y oro, lo empleaban todo en adornar su casa inventando cada día nuevas grandezas, porque todos los plateros que había dedicados para el servicio del Sol no entendían en otra cosa sino hacer y contrahacer las cosas dichas. Hacían infinita vajilla, que el templo tenía para su servido hasta ollas, cántaros, tinajas y tinajones. En suma, no había en aquella casa cosa alguna de que echar mano para cualquier ministerio que todo no fuese de oro y plata, hasta lo que servía de azadas y azadillas para limpiar los jardines. De donde con mucha razón y propiedad llamaron al templo del Sol y a toda la casa Coricancha, que quiere decir barrio de oro”. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*.

27 Rowe, “La constitución inca del Cuzco”.

## Conclusiones

En efecto, en el contexto inca existieron artefactos de poder específicos, como su fuerza militar. Sin embargo, se hallaron cargas ideológicas y simbólicas que se plasmaron en la arquitectura y la disposición de estas en los territorios conquistados por los incas, principalmente en el Cusco.

De esta forma, un artefacto de poder, expresado en la teoría de dispositivo/diferencia de Zamorano y Rogel<sup>28</sup>, se hace visible en el propio Coricancha durante el período Inca debido a que este artefacto de poder —aun considerando su carga museística y que fuera un lugar simbólico y sagrado para los vencidos cusqueños— fue destruido por la administración española para crear otro, re funcionalizando al Coricancha como un artefacto de poder de mayor prestancia religiosa para un efectivo control social. En ambos casos, tanto en el período Inca como en el virreinal, se aprecian las relaciones de poder, subalternidades y jerarquías (ver figuras 1 y 2), atribuyéndosele a este edificio principal una genealogía e indicador de poder.

Las cargas discursivas de cronistas formalizan una semántica que visibiliza el saber y el poder de un lugar sagrado principal como el Coricancha. En ese sentido, la proyección continuista del Coricancha, validando su ropaje tahuantinsuyano andino y su catolicismo andino, se recreó como artefacto de poder fortaleciendo sus características museísticas.

Por lo tanto, por la evidencia presentada, el Coricancha fue un artefacto de poder categórico que tendría solo comparación con el oráculo de Pachacamac, toda vez que existió como la preforma de un auténtico museo o, dicho de otro modo, una institución museística de primer orden. Ironías de la historia: hoy sigue siendo espacio sagrado y un importante museo.

## Bibliografía y fuentes primarias

Arana Bustamante, Luis. “Sobre el significado de Yupanqui en referencia al título de los Ancestros Reales de los Inka”. *Arqueología y Sociedad* 31 (2016): 245-254.

Ballart, Josep y Jordi Juan i Tresserras. *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Editorial Ariel: 2001.

Betanzos, Juan D. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Biblioteca Hispano-Ultramarina, 1880.

---

28 Zamorano y Rogel, “El dispositivo de poder”.

- Bobadilla, Luis, Camilo Cammás y Nicole Solis. Madrid, “Aproximaciones al derecho de los conflictos armados: de los trofeos e indemnizaciones de guerra”, tesis de licenciatura, Universidad de Chile, 2001. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/111043>.
- Cabello de Balboa, Miguel. *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo* [1586]. Lima: UNMSM, Instituto de Etnología, 1951. <https://idoc.pub/documents/miscelanea-antartica-miguel-cabello-de-balboapdf-klzz1ovv8elg>.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>.
- Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo*. Vol. 1. Sevilla: Imp. de E. Rasco, 1890.
- Elías, José. “El dibujo del Altar Mayor del Coricancha”. *Arte y Diseño A&D* 2 (2013): 14-18.
- Fink, Rita. “La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kan e ha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salea Maygua”. *Histórica* 25, no. 1 (2001): 9-75.
- Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. Lisboa: Princeps de Lisboa, 1609. <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf>.
- Kosiba, Steve y Vicentina Galiano. “Construyendo un Paisaje Inka: La conversión de los Centros Ceremoniales y la constitución de la autoridad durante la Formación del Estado Inkaiko (Cusco, Perú)”. *Arqueología y Sociedad* 26 (2013): 301-38.
- Millones, Luis. “Los dioses de Santa Cruz (Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua)”. *Revista de Indias* 30, no. 123 (1979).
- Monteverde, Rodolfo. “Los incas y la fiesta de La Situa”. *Chungará* (Arica) 43, no. 2. (2011): 243-253. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000200006>.
- Murúa, Martín D. *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los Incas* [1616]. Madrid: Imp. De don Arturo Góngora. 1962.
- Pachacuti, Juan Santa Cruz. *Relación de Antigüedades de este del reino del Pirú* [1613]. Biblioteca Nacional de España, 1995. <http://www.bne.es/es/Activida>

des/Exposiciones/Exposiciones/exposiciones2016/BibliotecaIncaGarcilaso/Seleccion/obra09.html.

Pérez Mateo, Soledad. “La educación en los museos universitarios”. *Boletín de arte* 25 (2018): 491-518.

Rowe, John. “La constitución inca del Cuzco”. *Histórica* 9, no. 1 (1985): 35-73.

———. “Probanza de los incas nietos de conquistadores”. *Histórica* 9, no. 2 (1985a): 193-245.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas* [1572]. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: 1988.

Squier, Ephraim. *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Macmillan and Company, 1877.

Wernke, Steven. “La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)”. *Boletín de Arqueología PUCP* 20 (2016): 149-166.

Zamorano, Raúl y Rosario Rogel. “El dispositivo de poder como medio de comunicación: Foucault-Luhmann”. *Política y Sociedad* 50, no. 3 (2013): 959-980.

## “Suelo propio y originario”: Manuel Quintín Lame y sus pensamientos sobre el espacio durante “La Quintinada” (1910-1922)<sup>1</sup>

“Suelo propio y originario”: Manuel Quintín Lame and his thoughts about space during “La Quintinada” (1910-1922)

**Santiago Enrique Gutiérrez Ferro**

Universidad de los Andes

*se.gutierrez@uniandes.edu.co*

**Fecha de recepción:** 30 de diciembre de 2019

**Fecha de aprobación:** 11 de abril de 2020

### Resumen

Este trabajo se aproxima a la forma en la cual Manuel Quintín Lame, líder indígena de inicios del siglo XX, dotó de significado el espacio que habitaba y en el cual surgiría un movimiento supraétnico de resistencia contra el despojo territorial, conocido como “La Quintinada”. Aquí se examinan las visiones que Lame construyó sobre la “tierra” y el “monte” (la “naturaleza”), así como los factores de su contexto histórico/cultural que configuraron esa forma particular de significar. Se propone que Lame concibió la “tierra” como un legado ancestral y un derecho originario y providencial de los pueblos indígenas; a la vez, que entendió el “monte” (“naturaleza”) como un espacio de conocimiento y sabiduría. Todo esto enmarcado en un contexto de movilización y de construcción de una identidad indígena.

**Palabras clave:** Manuel Quintín Lame, ordenamiento espacial, identidad, memoria.

### Abstract

This work approximates the way in which Manuel Quintín Lame, an indigenous leader from the beginning of the 20th century, gave meaning to the space he inhabited and where a supra-ethnic resistance movement against territorial dispossession, known as “La Quintinada”, would emerge. Here, we examine the visions that Lame built on the “earth” and the “mount” (the “nature”), as well as the factors of his historical/cultural context that shaped this way of thinking. We propose that Lame conceived the “land” as an ancestral legacy, as well as an original and providential right of indigenous peoples, while he understood the “mount” (“nature”) as a space of knowledge and wisdom. This process took place in the middle of a context of mobilization and the construction of an indigenous identity.

**Keywords:** Manuel Quintín Lame, spatial ordering, identity, memory.

---

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia en el VII Congreso Colombiano de Estudiantes de Historia, llevado a cabo por la Organización Colombiana de Estudiantes de Historia (ORCEH) y la Red Distrital de Estudiantes de Historia (Bogotá, septiembre de 2019), en la Mesa Temática no. 13: Geografía y cartografía histórica.

## Introducción

Teniendo en cuenta que el contexto histórico y cultural estructura las formas en las que se significa y se apropia el espacio<sup>2</sup>, el presente trabajo discute la visión que Manuel Quintín Lame forjó sobre el entorno que habitaba y, así, proponer que un contexto de despojo territorial y explotación laboral de los indígenas, por parte de los terratenientes caucanos, configuró en Lame una visión del espacio ligada a la memoria cultural y a una naciente identidad indígena. Dicha visión fue empleada por su movimiento en los inicios del siglo XX como una forma de resistencia al modelo de nación excluyente y a las dinámicas de dominación impuestas a través del ordenamiento espacial en el suroccidente colombiano.

El actual texto parte del hecho que no es posible separar las nociones que sobre el espacio tenía Quintín Lame, de los demás componentes de su discurso. Por lo tanto, se plantea que las ideas de Lame sobre el “legalismo popular” (entendido como una interpretación del marco legal vigente favorable a los intereses de los sectores subalternos<sup>3</sup>, junto con sus reclamaciones sobre la autonomía de los pueblos indígenas, sus críticas a la “civilización blanca” y el carácter intercultural de su movimiento) llevaron a este líder e intelectual indígena a entender la tierra como un legado ancestral y anterior a toda legislación colombiana. Por otro lado, se propone que la conciencia histórica de Lame y su reivindicación de los valores y prácticas sociales indígenas contribuyeron a forjar en él una noción alternativa sobre el “monte” y la “naturaleza agreste”, al entender estos no como un espacio “prístino” y “salvaje”, sino como una fuente de “ilustración”, conocimiento y cultura, es decir, el “monte” como un espacio “civilizado”. Con este fin, primero se realizará una contextualización histórica y espacial del movimiento de Lame para entender los factores que condicionaron sus ideas sobre el espacio (numerales 1 y 2). Luego, se analizarán sus ideas sobre la ancestralidad territorial (numeral 3) y sobre la “civilización montés” (numeral 4), las cuales fueron usadas como medios de reivindicación de derechos territoriales.

---

2 Marta Herrera Ángel, “Historia y geografía, tiempo y espacio”, *Historia Crítica*, no. 27 (2004): 161-185.

3 El concepto de “legalismo popular” se basa igualmente en la noción de que las leyes desfavorables a los intereses de los grupos subalternos son ilegítimas y, por consiguiente, deben ser desobedecidas. La base de este razonamiento es, según Julieta Lemaitre, la existencia de una cultura “popular legalista” que supone el entendimiento, entre los sectores subalternos, de que el derecho “está de su lado” y es el canal legítimo para realizar sus reclamos. Para un análisis detallado de este concepto, aplicado al caso de Quintín Lame véase: Julieta Lemaitre Ripoll, “¡Viva Nuestro Derecho! Quintín Lame y el legalismo popular”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 221-59.

## 1. “Los ricos nos han despojado de nuestras humildes chocitas...”:<sup>4</sup> despojo, terraje y desigualdad en el ordenamiento espacial del suroccidente colombiano

Las experiencias de despojo territorial y terraje que motivaron la lucha de Quintín Lame resultaron de las transformaciones económicas y políticas en el suroccidente colombiano a comienzos del siglo XX. La transición de una economía minera a una agroexportadora, la cual venía gestándose desde mediados del siglo XIX, junto con las políticas centralistas y la disolución del “Gran Cauca” durante el quinquenio de Rafael Reyes<sup>5</sup>, generaron la expansión de la gran propiedad (haciendas) y su respectivo sistema de peonaje y endeudamiento en la región de Tierradentro, nororiente del Cauca. Karla Escoba lo describe:

como consecuencia de la división departamental y la consecutiva pérdida de las minas auríferas del Chocó, fuente principal de capital para la élite caucana, se produjo una progresiva expansión de las haciendas, hecho que hizo que esta población incursionara en las tierras altas de Tierradentro, formando haciendas ganaderas, usualmente sustentadas a partir de la mano de obra indígena<sup>6</sup>.

En este contexto, los resguardos indígenas, posesiones de tierras colectivas establecidas en el mundo colonial, fueron concebidos por la élite caucana como una amenaza contra el “progreso”, la cual debía ser eliminada cuanto antes, tal como lo expresa un artículo del periódico payanés, *La Unión Conservadora*, del 13 de mayo de 1917. En dicho texto se argumenta que el plazo establecido por la Ley 89 de 1890 para la disolución de los resguardos era demasiado largo y, por consiguiente, se le pedía “fervientemente” al Congreso Nacional la expedición de una ley que ordenaran la “inmediata supresión y liquidación de los resguardos<sup>7</sup>”.

---

4 José Gonzalo Sánchez et al., “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca dirigen al señor presidente de la república”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 173.

5 Humberto Vélez Ramírez, “Rafael Reyes: quinquenio y régimen político”, en *Nueva Historia de Colombia*. Tomo I, eds. Alvaro Tirado Mejía y Jorge Orlando Melo González (Bogotá: Planeta, 1989), 197-198.

6 Karla Escobar, “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 279.

7 Citado en Mónica Lucía Espinoza Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 132.

Por lo tanto, con el fin de “avanzar” hacia el “progreso” y permitir la expansión de las haciendas, se emprendió una ofensiva legalista contra la institución del resguardo a través de dos medidas principales: “La Ley 55 de 1905 de remate de resguardos [que] reconoció la propiedad individual de particulares. [y] La Ley 104 de 1919 [que] se convirtió en el instrumento jurídico de ofensa liquidacionista contra la defensa de los resguardos y cabildos”<sup>8</sup>. Este marco jurídico legitimó, entre el sector privilegiado de gobernantes y hacendados caucanos, el despojo territorial de las comunidades indígenas y su incorporación al sistema de peonaje en las crecientes haciendas, por medio de una figura de servidumbre conocida como terraje, bajo la cual muchos indígenas adquirieron el compromiso de trabajar gratuitamente para los hacendados a cambio de poseer una pequeña parcela para vivir y cultivar dentro de la propiedad de su patrón. A manera de censo, el terraje “se cobraba en días de trabajo a cambio de una porción de tierra”<sup>9</sup>.

La división de los resguardos y la apropiación de la tierra por parte de grupos no-indígenas fue un proceso complejo en el que intervinieron múltiples factores. Fernanda Muñoz argumenta que la ley no constituyó el único elemento desestructurador de las posesiones de tierra colectiva, puesto que las dinámicas internas de los resguardos jugaron también un papel clave en el Cauca entre 1850 y 1885<sup>10</sup>. Para la segunda mitad del siglo XIX, antes de la Regeneración, la privatización de los resguardos no debe ser vista únicamente como la apropiación de la tierra por parte de grandes propietarios. Se trató de un proceso en el cual, en ciertos casos, las mismas comunidades favorecieron, por medio de figuras como la cesión y el arrendamiento, que pequeños propietarios indígenas o no-indígenas tuvieran acceso a tierras que pertenecían antes a los resguardos<sup>11</sup>. Es decir, la parcelación de terrenos y su adjudicación a pequeños propietarios privados también fue un factor importante dentro de los procesos de división de resguardos.

Para el caso del sur del Tolima, Adolfo Triana también resalta condiciones variables. A pesar de las disposiciones legales tendientes a la disolución de los resguardos durante la segunda mitad del siglo XIX, la mayor parte de esta tierra permaneció bajo la posesión colectiva, lo cual se debió, principalmente, a demoras en las diligencias de repartimiento y segregación de esos terrenos<sup>12</sup>. Respecto a esto se evidencia cierta

8 Mónica Lucía Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, en *Pensamiento colombiano del siglo XX*, ed. Santiago Castro-Gómez et al. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 415.

9 Luis Alfonso Fajardo Sánchez, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia* (Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999), 72.

10 Fernanda Muñoz, “De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal”, *Historia Crítica*, no. 55 (2015): 174.

11 Muñoz, “De tierras de resguardo”, 174.

12 Adolfo Triana Antorveza, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, en *Encrucijadas de Colombia amerindia*, ed. François Correa R. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Colcultura, 1993), 103.

similitud con el caso del Cauca, cuya legislación fue descrita por Muñoz como “no agresiva” contra los resguardos en el periodo 1850-1885, a pesar de que la norma nacional privilegiaba la individualización de la tierra colectiva<sup>13</sup>. Por otro lado, la agencia de las comunidades fue también un componente clave dentro de estos procesos. En el caso del Cauca, Muñoz explica que el hecho de que una parcialidad se reconociese o no como “indígena” pudo haber marcado la diferencia entre la defensa del resguardo o, por el contrario, la privatización voluntaria de esas tierras<sup>14</sup>.

En efecto, los procesos de división de resguardos se caracterizaron por la influencia de numerosos factores. La agencia de las comunidades indígenas pudo haber favorecido la defensa o privatización de las tierras colectivas. Así mismo, la legislación federal pudo haber sido relativamente “laxa” con los resguardos o, como sucedió en el Tolima, retrasar los procesos de división y venta de las tierras pudieron haber contribuido a la supervivencia de los resguardos hasta inicios del siglo XX. Triana afirma, no obstante, que a partir del gobierno de Rafael Reyes se intensificaron los procesos de expropiación de las tierras de resguardo por medio de lanzamientos y una ofensiva legalista contra la tierra comunal. Esto favoreció la expansión del terraje en el sur del Tolima, lo cual precipitó un levantamiento indígena que invadía haciendas y procuraba el reconocimiento de los resguardos<sup>15</sup>. Los planteamientos de Triana coinciden con la discusión hecha por Escobar para el caso del Cauca (mencionada anteriormente). A pesar de la multiplicidad de factores que influenciaron estos procesos, puede pensarse que los levantamientos indígenas en el suroccidente colombiano a inicios del siglo XX surgieron como respuesta a una ofensiva legalista contra los resguardos y a la expansión del terraje.

El mencionado terraje se fundamentaba en un orden social desigual a través de relaciones de dependencia y dominación transmitidas en el ordenamiento espacial y la posesión de la tierra. En este contexto, un sector de la población (hacendados) poseía grandes extensiones de tierras, mientras que otro sector (indígenas), desposeído, se veía obligado a dar gratuitamente su fuerza de trabajo, sacrificando así su autonomía, a cambio de un pequeño pedazo de tierra para su subsistencia. De esta forma, el terraje le generaba a los hacendados “100% de trabajo no pagado a cambio de entregar un pedazo de tierra no explotado y de mala calidad”<sup>16</sup>. Incluso, el terraje puede ser entendido como un avance hacia el etnocidio, dado que esta figura rompía los lazos de parentesco y el vínculo de los indígenas con sus comunidades, a la vez que legitimaba el desconocimiento de la autonomía y las formas de autoridad propias de los pueblos indígenas. Según Víctor Bonilla, el terraje constituía un enemigo peligroso para los pueblos indígenas, en la medida en que “[s]eparaba a los hombres de su familia y los

13 Muñoz, “De tierras de resguardo”, 162.

14 *Ibid.*, 173.

15 Triana Antorveza, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, 107-108.

16 Fajardo Sánchez, Gamboa Martínez y Villanueva Martínez, *Manuel Quintín Lame*, 73.

alejaba del resguardo. [también] Los retiraba de la autoridad de los cabildos para someterlos a la de los capataces”<sup>17</sup>.

En suma, dado que el ordenamiento espacial no solo refleja sino que construye e inculca un orden social particular<sup>18</sup>, el despojo territorial y las relaciones de terrajería atentaban contra las estructuras culturales de los indígenas, en este caso contra las relaciones de parentesco y los vínculos con la autoridad del Cabildo, mientras que sustentaban una profunda desigualdad económica entre hacendados y terrazgueros, algo que el mismo Quintín Lame recalcó en una de sus “Proclamas” publicada en Popayán por el periódico *El Cauca Liberal* en 1916:

... cuando somos terrazgueros de algún blanco: entonces por el permiso para construir una choza y disponer de un pedazo de loma para plantar unas matas, tenemos la obligación de trabajar para el patrón tres días en la semana sin derecho a salario: de aquí el que se proverbial [sic.] la pobreza de los terrazgueros de los blancos; de aquí que sea fabuloso el bienestar de los blancos que tienen terrazgueros<sup>19</sup>.

Es preciso tener ciertas precauciones frente a estas “Proclamas”. Julieta Lemaitre explica, respecto a estos discursos, que “su estilo no es de manera consistente el de los textos firmados por Lame; es posible que esto se deba a la transcripción de memoria del informante, y que sí hayan existido con estos contenidos u otros muy similares”<sup>20</sup>. En efecto, las “Proclamas” publicadas en *El Cauca Liberal* son transcripciones de las conferencias que Quintín Lame dio en los corregimientos cercanos a Popayán en 1916. El hecho de que los discursos de Lame hayan llegado a esta publicación por medio de algún informante pone en evidencia que se trata de fuentes altamente intervenidas. Por consiguiente, es preciso aproximarse a ellas con cautela, puesto que es factible que ciertos contenidos de estos textos hayan sido añadidos por los redactores del periódico y que no correspondan a ideas propias de Quintín Lame.

No obstante, el fragmento citado arriba es consistente con las ideas de Quintín Lame sobre el terraje, ya que él propuso que esta institución se cimentaba en una profunda desigualdad entre terratenientes y terrazgueros, razón por la cual era común que las tensiones causadas por esta forma de producción derivaran en violencia, por parte de hacendados y capataces, contra los indígenas terrazgueros. Por ejemplo, en el texto *Luz indígena en Colombia* (1916) Lame relató que los mayordomos de las haciendas solían destruir los cultivos de los indígenas terrazgueros cuando estos no

17 Victor Daniel Bonilla, *Historia política de los paeces* (Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones, 1982), 24.

18 Herrera Ángel, “Historia y geografía”, 177.

19 Manuel Quintín Lame, “Proclamas de Quintín Lame publicadas en *El Cauca Liberal* en junio de 1916”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 79.

20 Nota introductoria de la editora en: Lame, “Proclamas de Quintín Lame”, 77.

pagaban los días de trabajo. Además, denunció que en caso de que algún terrazguero intentara defender sus sembradíos, entonces “dicho mayordomo descarga su peinilla, sobre la cabeza del reclamante y es víctima”<sup>21</sup>. Previamente, en una carta escrita a dos de sus hermanos en Neiva, a principios de 1915, Quintín Lame se refirió a los terratenientes como “grandes usurpadores que se creen los dueños y a mano armada le quitan la vida a muchos arrendatarios, los ultrajan cuando no se pagó esos severos impuestos”<sup>22</sup>.

Las “Proclamas” son textos altamente intervenidos y es difícil establecer si su contenido corresponde a ideales promulgados por Lame en sus discursos. Sin embargo, el hecho de que en otros documentos él haya descrito a los terratenientes como “grandes usurpadores”, al terraje como “severos impuestos” y que, además, afirmara que el no pago de este llevaba a la violencia física contra los indígenas terrazgueros muestra que no es descabellado pensar que este líder haya tenido ideas sobre el terraje similares, no necesariamente iguales, a las que se presentan en las “Proclamas”. La concepción del terraje como algo negativo para la población indígena, debido a la desigualdad y violencia que se derivaban de esta institución, es un elemento consistente en la documentación legada por Lame, puesto que la lucha contra el terraje es uno de los factores clave para entender su pensamiento, en especial para aproximarse a las formas en las que este personaje concibió el espacio y construyó un relato particular sobre el pasado.

Todo lo anterior da cuenta de un contexto en el que “las tensiones expresadas en la posesión de la tierra respondían a una configuración social caracterizada por relaciones altamente jerarquizadas y fundadas en una profunda desigualdad étnica, contexto que permitiría el surgimiento del reclamo y rebeldía de un movimiento”<sup>23</sup>. Estos factores serían el germen de las ideas de Lame y de un movimiento supraétnico de resistencia que vincularía a diversos grupos bajo una experiencia común de despojo y sufrimiento, construyendo así una identidad indígena (aspecto que se discute en el siguiente apartado) encaminada a la reivindicación de derechos territoriales considerados como legados ancestrales, es decir, como derechos otorgados a los indígenas desde tiempos remotos y mantenidos durante generaciones.

Sin embargo, para evitar perspectivas reduccionistas sobre el contexto en que Quintín Lame estuvo inmerso es preciso revisar su relación ambigua con el terraje. Si bien Lame descendía de una familia de terrazgueros que habían trabajado en

---

21 Manuel Quintín Lame, “Luz indígena en Colombia”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 70.

22 Manuel Quintín Lame, “Carta dirigida a sus hermanos Gregorio Nacianceno Lame e Ignacio Lame”, en *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, eds. Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 59.

23 Escobar, “Lame en contexto”, 280.

una hacienda de San Isidro (cerca de Popayán), hay que tener en cuenta que, según Gonzalo Castillo, “desde su niñez Quintín cultivó la tierra en la parcela propia que adquirió su padre, Don Mariano Lame, en San Alfonso, municipio de Coconuco”<sup>24</sup>. Esto reafirma el carácter particular de Lame como sujeto, y de la posición desde la cual surgió su pensamiento. Lame “[n]o fue, pues, indio de parcialidad”<sup>25</sup>, por consiguiente, creció fuera de la comunidad del Resguardo, dado que sus familiares fueron terrazgueros y posteriormente propietarios de tierra. Desde esta posición particular, Quintín Lame sería forjador de un pensamiento “descolonizador”, el cual se convirtió “en una forma de denuncia persistente a las tecnologías coloniales de poder, que han asumido históricamente la forma de unas relaciones jerárquicas entre blancos, mestizos e indios”<sup>26</sup>.

## 2. “...batir la bandera en nuestra defensa”: hacia la resistencia supraétnica y una identidad indígena común

Antes de discutir la ancestralidad territorial y la “civilización montés” es pertinente revisar la espacialidad del movimiento de Lame, dado que este ejercicio da cuenta de una integración supra-comunal y, por consiguiente, evidencia la conformación de un movimiento intercultural de resistencia contra el despojo territorial y la sujeción de los indígenas al terraje. El primer periodo de la lucha de Lame, conocido como La Quintinada (1910-1922), se caracterizó por la integración de tres zonas, las cuales se presentan numeradas y con contorno azul en la Figura 1. La zona 1 corresponde a la región de Tierradentro y el nororiente del Cauca, compuesta por los municipios de Páez (Belalcázar), Silvia, Inzá, Toribío, Puracé (Coconuco), Totoró, Cajibío, entre otros. Además, se incluye en esta zona al municipio de Popayán. Este fue el centro de la actividad de Quintín Lame y sus seguidores hasta 1922. No obstante, el movimiento también tuvo influencia en los municipios de Ortega y Natagaima en el sur del Tolima (zona 2) y en el municipio de Neiva y la parcialidad de Caguán en el Huila (zona 3).

El movimiento comenzó con la rebeldía y los reclamos de los indígenas caucanos, ya que:

Desde 1910, Lame tuvo un rol activo en la organización de parcialidades (miembros de resguardo) y terrazgueros de San Isidro, Puracé-Coconuco, Caloto, Inzá y Paéz.

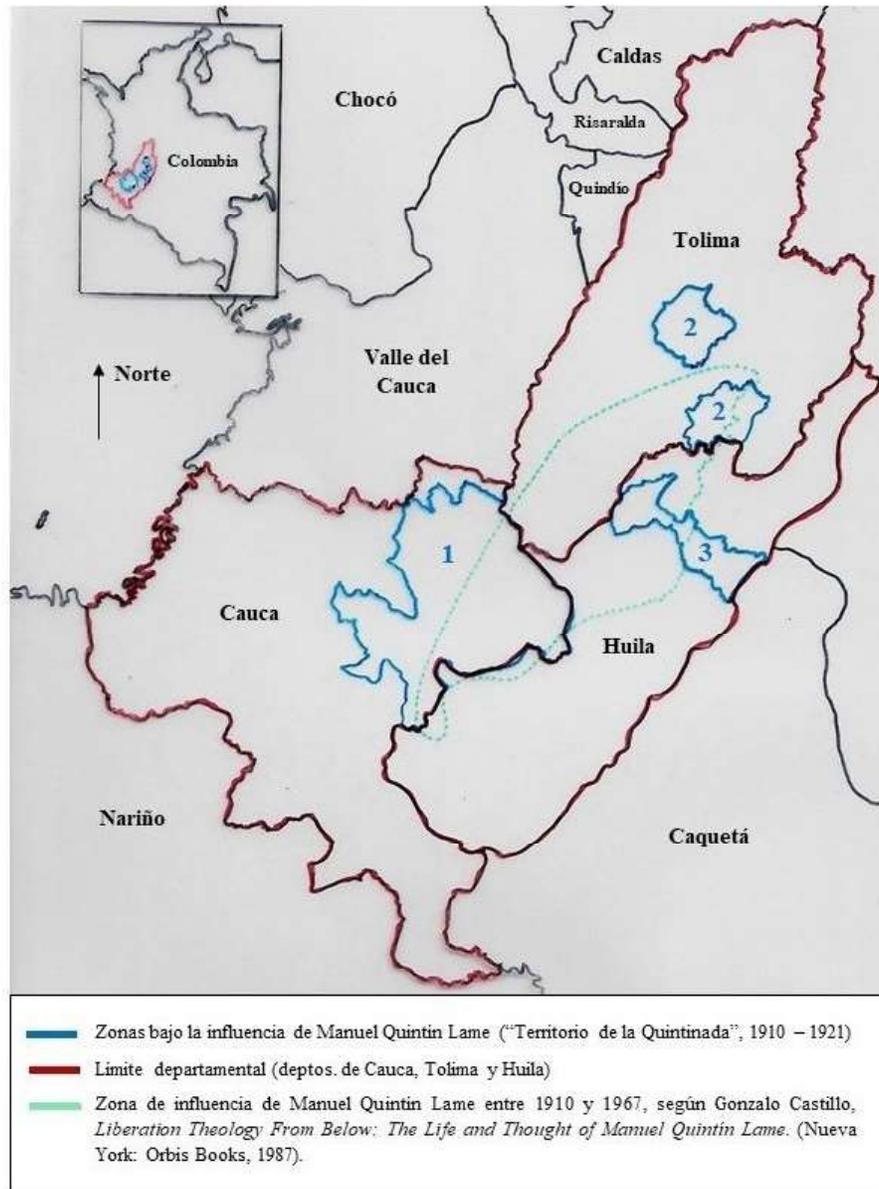
24 Gonzalo Castillo Cárdenas, “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”, en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Con Textos de Gonzalo Castillo, Joanne Rappaport y Fernando Romero y una historieta de Yamilé Nene y Henry Chocué. Edición a cargo de cristóbal gnecco*, ed. Cristóbal Gnecco (Popayán: Universidad del Cauca - Universidad del Valle, 2004), 16-17.

25 Castillo, “Manuel Quintín Lame”, 17.

26 Mónica Lucía Espinoza Arango, “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 144.

La protesta se inició como una negativa al pago del terraje y se transformó rápidamente en una lucha de rechazo a las políticas de disolución de los resguardos<sup>27</sup>.

**Figura 1.** Mapa de la zona de influencia de Manuel Quintín Lame en el periodo 1910-1921.



**Fuente:** Adaptado de Mónica Espinoza, *La civilización montés: La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 24.

27 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 26.

Simultáneamente se registraba una importante transformación demográfica en el Cauca a principios del siglo XX, caracterizado por un notable aumento del porcentaje de población indígena en el departamento y de una disminución significativa del porcentaje de “mestizos”, tal como se muestra en la Figura 2.

**Figura 2.** Tabla de distribución porcentual por “razas” en el Cauca (1851-1912).

“Raza”	1851	1912
“Blancos”	19.4	25.3
“Indios”	7.9	34.3
“Mestizos”	59.7	20.4
“Negros”	13.0	19.8

**Fuente:** Adaptada de Karla Escobar, “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad” en *La Quintinada (1912-1925): La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 281.

Este es un punto clave, dado que el cambio “posiblemente estuvo ligado a una transformación en torno a la forma de autorreconocimiento en el ámbito étnico como producto de las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales a las que se había abocado la sociedad caucana a los inicios del siglo”<sup>28</sup>, lo cual es aún más factible si se tiene en cuenta que las cifras para el resto del país muestran un proceso inverso: el porcentaje de población indígena (“india”) en Colombia disminuyó del 13.8% en 1851, al 6.3% en 1912<sup>29</sup>.

Respecto a lo anterior, si se considera que “[l]as indentidades son el resultado de procesos de identificación que resultan de un contexto histórico social de relaciones de poder”<sup>30</sup>, es decir, si se entiende la identidad como una construcción histórica que canaliza el deseo político<sup>31</sup>, podría pensarse que con el inicio de La Quintinada cada vez más caucanos comenzaron a reconocerse a sí mismos como indígenas, hecho que revela la importancia del territorio para la construcción de las identidades. Así pues, en este contexto autorreconocerse o autoidentificarse como indígena sería una forma de adherirse al movimiento de Lame y, de esta forma, declararse en rebeldía contra el terraje y la disolución de los resguardos. Parece que un número significativo de per-

28 Escobar, “Lame en contexto”, 281.

29 Frank Safford y Marco Palacios, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida* (Bogotá: Editorial Norma, 2002), 483.

30 Alicia Martínez Cruz, “Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca”, *Nómadas*, no. 45 (2016): 171.

31 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 55.

sonas comenzó a construir una identidad indígena en torno a las ideas de Lame, en las cuales la significación del espacio jugaría un rol fundamental.

Posteriormente, en una carta de 1915 a sus hermanos Nacianceno e Ignacio, Quintín Lame revela la expansión de su movimiento a nuevas parcialidades en los departamentos vecinos: “Queridos hermanos: tengo promovido el departamento del Tolima y el del Huila, en quien confiar los acosados y desterrados hermanos, pero estos volverán a coger su verdadero derecho porque están resueltos a ayudarme a batir la bandera en nuestra defensa”<sup>32</sup>. Esta expansión implicó la adhesión de nuevos grupos étnicos a la lucha. El mismo Lame, descendiente de nasas y guambianos<sup>33</sup>, declaró en otra de sus “Proclamas”, publicada en *El Cauca Liberal* el 23 de junio de 1916, que “las Legaciones de estos países no han tenido un momento de reposo; las autoridades y los capitalistas no han dormido un instante, desde que mi nombre sonó como el del Jefe de los Soberbios Pijaos”<sup>34</sup>. La declaración de Lame como líder de los pijaos en sus “Proclamas” concuerda con el hecho de que él mismo había visitado antes los departamentos del Huila y Tolima, logrando la adhesión de las comunidades indígenas de esa región al movimiento, tal como menciona en la carta de 1915. A pesar de que usar las “Proclamas” para reconstruir el trasegar de Lame es potencialmente riesgoso, en este caso, el contenido del fragmento citado es consistente con lo expuesto en otras fuentes. Es lícito pensar, entonces, que dichos pijaos eran los “acosados y desterrados hermanos” reclutados por Quintín Lame en el Tolima y el Huila.

Ahora bien, la vinculación de los pijaos al movimiento de Lame respondió a un reclamo por el reconocimiento de su forma de autoidentificación (o identidad). El estatus “indígena” de las comunidades del Tolima y el Huila “[a] principios del siglo XX, se convirtió en una suerte de obsesión para las autoridades regionales y los legisladores, quienes aducían que no había indígenas, puesto que habían sido asimilados a la vida civil de la nación”<sup>35</sup>. Esto permitía a la autoridad desconocer el reclamo de los pijaos por sus derechos territoriales comunales, de tal forma que la “obsesión por el estatus del indígena tenía como detonante la insistencia de las comunidades en establecer sus reclamos a la tierra y a la autonomía de los cabildos apelando a la Ley 89 de 1890”<sup>36</sup>. Por consiguiente, la expansión de La Quintinada al Huila y Tolima refleja la conformación de un movimiento supraétnico unido por un objetivo común: la resistencia al despojo y la reivindicación del territorio, partiendo del reclamo de una identidad indígena.

32 Lame, “Carta dirigida a sus hermanos”, 59.

33 Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, 405.

34 Lame, “Proclamas de Quintín Lame”, 87.

35 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 44. Un argumento similar se encuentra en Triana, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, 105-106.

36 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 44.

El hecho de que, según Lame, los indígenas del Tolima y Huila hayan resuelto ayudarle “a batir la bandera”, al mismo tiempo que cada vez más caucanos se reconocían a sí mismos como indígenas, evidencia la construcción de una comunidad unida por lazos identitarios comunes que trascienden el ámbito local y, a su vez, muestra que “un proyecto como el ideado por Quintín Lame contiene el germen que la interculturalidad busca reproducir: la creación de comunidades políticas en red que puedan, hasta cierto punto, trascender, la figura de líderes locales transitorios”<sup>37</sup>. Este proyecto intercultural promulgó una conciencia histórica y una memoria cultural que recalcan experiencias de sufrimiento, una “ligadura-herida” en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, que encontraba en el despojo territorial, la injusticia y la marginalización elementos para crear cohesión y afinidad colectiva en una misma causa<sup>38</sup>, construyendo así un marco en el cual diferentes grupos podían identificarse con elementos comunes y, por lo tanto, forjar una identidad sustentada en el pasado o, más precisamente, en las experiencias del pasado que Lame rescató y transmitió a través de la memoria cultural. De esta forma, “[l]o que Lame llamó “la causa indígena” fue una bandera creada para movilizar a todos aquellos que se sintieron convocados por derechos ancestrales y colectivos de posesión del territorio, pero además por una experiencia común de opresión”<sup>39</sup>. En este sentido, la memoria promulgada por Lame se convirtió en una forma de crear identidad.

Puede pensarse entonces que los sucesos del Cauca, Tolima y Huila entre 1910 y 1916 son componentes de un mismo proceso: la construcción de una identidad indígena ligada a la ancestralidad del territorio y a las experiencias de violencia, opresión y sufrimiento, usadas como medio para lograr la reivindicación de derechos territoriales colectivos. Una mirada a la espacialidad de La Quintinada evidencia el avance hacia una unidad identitaria encaminada a la lucha política, puesto que “Lame intentó unir amplias extensiones de territorio y la gente que vivía en su interior en un movimiento político centralizado que se extendía desde Popayán a Tierradentro, y al Tolima y Huila”<sup>40</sup>. Esto sería posible a través del pensamiento promovido por el mismo Quintín Lame, quien invitó a “batir la bandera” a todos quienes se consideraban “expulsados de sus territorios o controlados dentro de los mismos, privados de su autonomía, explotados laboralmente y obligados a habitar un imaginario de sujeción y vasallaje”<sup>41</sup>.

Teniendo en cuenta que “la construcción de una conciencia colectiva es un elemento estratégico para el éxito de una movilización”<sup>42</sup>, en el pensamiento de Lame

---

37 Silvia Monroy-Álvarez, “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”, *Universitas Humanística* 66 (2008): 309.

38 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 18-19.

39 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 19.

40 Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Durham: Duke University Press, 1998), 133. Traducción propia.

41 Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, 423-424.

42 Cécile Casen, “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al

serían fundamentales los elementos articuladores que permitieran a grupos diversos reunirse bajo una misma noción sobre lo “indígena”. Para esto, Lame apeló al pasado con el fin de “construir aspectos comunes a partir de la experiencia del Indio, idealizar símbolos de resistencia y generar unas formas de conciencia histórica y política atadas a prácticas incorporadas de transmisión de la memoria cultural”<sup>43</sup>. A continuación, se discute uno de los elementos articuladores de esta identidad indígena, ligado a la significación del espacio, a través de una revisión de las ideas de Manuel Quintín Lame sobre la posesión de la tierra como un legado ancestral de los pueblos indígenas, otorgado desde el “origen de los tiempos” y, por lo tanto, anterior a toda legislación colombiana.

### **3. “Somos los absolutos dueños de este suelo...”: la conciencia histórica, la memoria policronóptica y la ancestralidad territorial promovidas por Manuel Quintín Lame**

En ciertas cosmovisiones indígenas el tiempo y el espacio aparecen comúnmente como elementos indivisibles, pues se considera que el transcurrir de la historia, en su ir y venir, tiene lugar en un espacio dado: el territorio. Esto, a su vez, permite que el pasado sea inteligible y que haga parte del espacio mismo. Por ejemplo, los misak (guambianos) entienden esta relación espacio-temporal de la siguiente manera: “[...] nuestra historia es, en lo esencial, una historia de la dinámica territorial, alrededor de la cual se mueven sus demás elementos. La historia está en el territorio y debe leerse en él, pero, a la vez, lo crea”<sup>44</sup>. Entre los nasa (paeces) se entiende que “el territorio es el texto donde se produce y lee la historia, el lugar desde donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas”<sup>45</sup>.

La conciencia histórica desarrollada por Lame refleja una interrelación similar entre el tiempo y el espacio, es decir, entre la historia y el territorio, puesto que las fuentes del periodo 1910-1922 dan cuenta de una “historia de la dinámica territorial” promulgada por este líder indígena. En sus cartas y memoriales Manuel Quintín expuso una narrativa histórica que resaltaba la posesión ancestral de la tierra por parte de los pueblos indígenas, para alegar un derecho “originario” sobre estos espacios. Lame definió, en 1916, el entorno que habitaba como “[...] suelo propio y originario

---

esencialismo estratégico del Movimiento Al Socialismo (MAS)”, *Rúbrica Contemporánea* 2, no. 3 (2013): 76.

43 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 76-77.

44 Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Bogotá: Cerec - Los Cuatro Elementos - Fundación Alejandro Angel Escobar - Fondo Promoción de la Cultura Banco Popular, 1998), 67.

45 Herinaldy Gómez, “De los lugares y sentidos de la memoria”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias, 2000), 28.

que fue destinado y entregado por el Todopoderoso, supremo legislador de la Ley del universo, después del diluvio universal”<sup>46</sup>. Estas ideas, al parecer, fueron aceptadas por varios de sus seguidores, de tal manera que, en una carta de 1919 dirigida al presidente de la república, los indígenas de “todas las parcialidades, agregaciones, corregimientos y aldeas” del Cauca declararon que: “[...] somos los absolutos dueños de este suelo, creado por la Providencia y nosotros por la misma Providencia fuimos puestos sobre él”<sup>47</sup>.

En 1922 un mensaje de Lame circuló en el periódico bogotano *El Espectador*. Allí el líder reafirmó sus nociones sobre la ancestralidad territorial de los pueblos indígenas, afirmando que: “[e]stas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros primeros padres, de la cual eran dueños y señores hasta el 12 de octubre de 1492”<sup>48</sup>. Esta última fecha es de gran importancia, ya que “el punto clave en la consciencia histórica de Lame es el 12 de Octubre de 1492. A partir de esa fecha, los indígenas fueron oprimidos por los blancos”<sup>49</sup>. Se trata de una fecha simbólica, o “mística”<sup>50</sup>, en la que según Lame se inicia la experiencia común de sufrimiento de los pueblos indígenas, elemento articulador de la lucha supraétnica.

Es, por lo tanto, clara la forma en que Lame empleó el pasado para reivindicar los derechos territoriales, proponiendo que los indígenas habían tenido posesión de la tierra desde el mismo origen de los tiempos, y que esta posesión les fue encomendada por el mismo dios cristiano, lo cual configuraba no solamente un derecho “ancestral” u “originario”, sino “providencial”. No obstante, la consciencia histórica de Lame no se limitó a esta teleología, ya que él también empleó un pasado más “próximo” para reivindicar la posesión de la tierra. Por ejemplo, Lame se remitió a figuras del mundo precolombino y colonial para destacar la posesión legítima de las tierras “americanas” por parte de los pueblos indígenas: “[...] todos estos campos fueron del indio Zipa y del Zaque, todos los campos del Cauca, desde el estrecho de Bering hasta el del Magdalena, de la Tierra del Fuego, fue la cuna de nuestros primeros soberanos, como el Inca Tupac y los dos ya nombrados”<sup>51</sup>.

Incluso, previamente Lame se remitió a la institución del resguardo e incluso destacó la “favorabilidad” del orden social colonial para los intereses territoriales de

46 Manuel Quintín Lame, “Circular del primero de mayo de 1916”, en *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, eds. Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 46.

47 Sánchez et al., “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes”, 173.

48 Manuel Quintín Lame, “Por mi desventurada raza: mensaje de Manuel Quintín Lame a los altos poderes”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 212.

49 Rappaport, *The Politics of Memory*, 124. Traducción propia.

50 *Ibid.*, 125. Traducción propia.

51 Lame, “Por mi desventurada raza”, 212.

los pueblos indígenas, lo cual, según él, contrastaba con el orden republicano, dentro del cual “[...] no han valido los títulos que como exclusiva propiedad nos dieron los benévolos reyes de España”<sup>52</sup>. Lame se había referido a esta misma cuestión años antes, cuando manifestó en la circular *Luz indígena en Colombia*, de 1916, que “no han valido las escrituras que como reales cédulas nos dieron los gobernadores de España, en nombres de su corona y cetro”<sup>53</sup>.

Las menciones a estas diversas figuras y periodos históricos evidencian un proceso de “encauzamiento cultural” en el discurso de Lame, es decir, la construcción de un pasado a partir de los requerimientos del presente<sup>54</sup>, para su consecuente instrumentalización a través del acto de “generar fronteras identitarias que diferencian a las comunidades de los grupos más amplios o que ejercen algún tipo de dominación”<sup>55</sup>. El hecho de que Manuel Quintín haya usado a la “Providencia”, a los “señoríos” precolombinos y a los resguardos coloniales como evidencias de la posesión legítima de la tierra, por parte de las comunidades indígenas, da cuenta de ese acto de diferenciación frente a la sociedad dominante, ya que Lame recalcaba una ancestralidad territorial que no correspondía a los “blancos”. A diferencia de estos últimos, los indígenas sí podían alegar la ocupación originaria del suelo colombiano, establecida desde la creación, luego reforzada por el orden social prehispánico (los cacicazgos) y por las instituciones del mundo colonial (los resguardos). Por lo tanto, el proceso de construir una “historia de la dinámica territorial” llevó a Lame a promulgar una historia “policronóptica”, es decir, una “narración condensada de muchos tiempos (épocas) y sucesos en un mismo espacio”<sup>56</sup>.

Entendiendo la memoria y la historia como procesos sociales configurados por contextos culturales específicos, que llevan a la construcción de relatos sobre el pasado que son acordes con las expectativas de una cultura<sup>57</sup>, puede decirse, entonces, que el “encauzamiento cultural” es uno de los tantos usos posibles que se les da a las narrativas sobre el pasado. En este caso, la forma en que se reconstruye el pasado de un grupo hace posible, en primer lugar, que sus integrantes tengan un sentido de pertenencia y que, por consiguiente, exista una cohesión social basada en lazos identitarios que, a su vez, se fundamentan en los recuerdos sobre un pasado en común. Esto es lo que Wilhelm Londoño denomina la “repercusión intrasocietal” del “encauzamiento cultural”. En segundo lugar, como ya se mencionó, la reconstrucción del pasado

52 *Ibid.*, 211.

53 Lame, “Luz indígena en Colombia”, 70.

54 Wilhelm Londoño, “Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia”, *Revista de Antropología y Arqueología* 13 (2002): 81.

55 *Ibid.*

56 Gómez, “De los lugares y sentidos de la memoria”, 39.

57 Anne Ollila, “Introduction: History as Memory and Memory as History”, en *Historical Perspectives on Memory*, ed. Anne Ollila (Helsinki: Studia Historica 61, 1999), 9; Londoño, “Arqueología y política cultural”, 80.

permite a los grupos diferenciarse de otros, por medio de “fronteras identitarias” derivadas de trayectorias históricas diferenciadas. Estas serían las “repercusiones intersociales”<sup>58</sup>.

En este orden de ideas, Quintín Lame empleó una narración condensada de diferentes épocas para resaltar la experiencia común de sufrimiento vivida por los pueblos indígenas, tendiendo así lazos identitarios que permitieran a diferentes grupos asociarse en un mismo movimiento. Pero, igualmente, pretendió rescatar la particularidad de las experiencias históricas vividas por los “indígenas” en contraposición con el resto de la sociedad nacional, en especial respecto a los que llamó “hombres blancos”. Se trata de una narración sobre el pasado con consecuencias intrasociales e intersociales. Si se tiene en cuenta que los discursos sobre el pasado pueden tener diferentes usos, por ejemplo, el reforzamiento de una “identidad nacional” que implica la legitimación de la estructura del Estado<sup>59</sup>, entonces es lícito afirmar que la conciencia histórica de Lame puede ser entendida en términos del “encauzamiento cultural”, en la medida en que su construcción de una historia/memoria estuvo mediada por unos fines políticos específicos que se explican a continuación.

La forma en que este líder e intelectual entendió el pasado estaba fuertemente condicionada por su lucha contra el terraje, de tal forma que su revisión de la historia le permitió acumular evidencias sobre los atropellos e injusticias cometidos contra los pueblos indígenas, en aras de demostrar la ilegitimidad del orden social en el que él vivía. Las nociones de Lame sobre el pasado fueron configuradas por su lucha reivindicatoria, lo cual se refleja en el hecho de que “Quintín Lame veía a toda América, las Indias, como la llamaba, como un inmenso baldío al cual los indígenas tenían derecho; por lo tanto, no había ninguna razón para que pagaran terraje”<sup>60</sup>. Siendo los indígenas los habitantes originarios de la tierra “americana”, era completamente ilegítimo, ante los ojos de Lame, que ellos tuvieran que pagar una renta para poder vivir y cultivar la tierra que habían ocupado desde tiempos inmemoriales<sup>61</sup>.

Por consiguiente, para Manuel Quintín Lame el tiempo y el espacio aparecen estrechamente relacionados, dado que él consideraba que “[...] la historia es la madre de la verdad, cuna del tiempo, testigo del pasado, ejemplo y aviso del presente y anuncio del porvenir”<sup>62</sup>, y, en ese sentido, consideró que la historia proveía el material probatorio para justificar su visión del espacio como una posesión ancestral. En un contexto de desposesión y terraje, Lame usó la “historia de la dinámica territorial” para reivindicar los intereses de los pueblos indígenas, lo cual da cuenta de “como el

58 Londoño, “Arqueología y política cultural”, 81.

59 Ollila, “Introduction”, 7.

60 Luis Guillermo Vasco Uribe, *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002), 244.

61 Luis Guillermo Vasco Uribe, “Quintín Lame: resistencia y liberación”, *Tabula Rasa*, no. 9 (2008): 375.

62 Lame, “Circular del primero de mayo de 1916”, 47.

interés por el pasado se articula con las necesidades políticas del presente y con las expectativas del futuro”<sup>63</sup>. En este caso, se revisó y construyó el pasado para defender la posesión de un territorio considerado como “propio desde siempre”.

#### 4. “...el pensamiento de un montañés...”: la “naturaleza” como espacio de conocimiento y sabiduría

Los pensamientos de Lame sobre la “civilización montés” exceden la delimitación cronológica de este trabajo, puesto que la relación entre naturaleza y conocimiento no aparece en las fuentes del periodo 1910-1922, pero sí en el manuscrito autobiográfico de Quintín Lame, *Los pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, terminado en 1939 y publicado con el título “*En defensa de mi raza*” en 1971. Por lo tanto, no se profundizará en esta dimensión de su pensamiento, ya que esto implicaría la reconstrucción de otro contexto: la segunda etapa de la lucha de Lame, a partir de 1922, en el sur del Tolima. Sin embargo, aquí se discuten algunos aspectos de esta concepción lamista, en la que “el monte se transformó en un lugar de sabiduría”<sup>64</sup>.

Vale aclarar que el texto autobiográfico de Lame fue reeditado y publicado en numerosas ocasiones. Fernando Romero Loaiza registró seis versiones de *Los pensamientos...* entre 1971 y 2004<sup>65</sup>. Para propósitos de este trabajo se revisó la primera versión del texto, publicada en 1971. Esta elección se debe a que en la literatura sobre Quintín Lame son abundantes los análisis y discusiones sobre esta primera edición. Si bien es claro que este hecho puede ser resultado del tiempo de publicación, también es importante resaltar que los fragmentos citados en el presente trabajo muestran poca o ninguna variación entre las versiones completas del manuscrito autobiográfico de Lame. Por tal razón, se ha decidido citar dichos fragmentos tanto para la edición de 1971 como para la versión digital publicada por la Biblioteca Nacional de Colombia y el Ministerio de Cultura en el 2017. En esta versión además de *Los Pensamientos...* se compilan otros textos escritos por Quintín Lame<sup>66</sup>. De esta forma será posible para quienes lean este trabajo rastrear las ideas de Lame en dos diferentes versiones de su autobiografía.

---

63 Cristóbal Gnecco, “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias, 2000), 179.

64 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 68.

65 Fernando Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista* (Pereira: Papiro, 2005), 247-48. Según el autor, esta información fue extraída de un apéndice del siguiente libro: Gonzalo Castillo-Cárdenas, *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* (Nueva York: Orbis Books, 1987).

66 Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza y otros textos* (Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia - Ministerio de Cultura, 2017). <https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCC/Documents/Doc/67?AspxAutoDetectCookieSupport=1>

Retomando la discusión central, para Quintín Lame la naturaleza fue la fuente principal del conocimiento, por encima de las instituciones educativas urbanas. Por esta razón, la definió como el “Colegio de mi educación”<sup>67</sup> y, además, se reconocía a sí mismo como “El hombre indígena que recibe lecciones de la Naturaleza”<sup>68</sup>. En este sentido, Lame se refirió a la “selva” (es decir, a la naturaleza agreste o al “monte”) como un espacio de ilustración, en la medida en que “[...] en la selva madre está ese hermoso libro llamado el Idilio, está ese hermoso libro que titulada la llave de las Ciencias o conocimientos del hombre”<sup>69</sup>. Incluso, este líder definió un rasgo geográfico específico como el “origen de la sabiduría”: las montañas. Según Lame, “[...] la Cuna de la sabiduría está debajo de crueles montañas escondidas”<sup>70</sup>.

Esta distribución geográfica del conocimiento se traduce en una mayor “cercanía” de los indígenas con la sabiduría, ya que, a diferencia de “los blancos”, las personas indígenas tenían la ventaja de haber interactuado con los demás “discípulos” de la naturaleza, al interior del “Jardín de la Ciencias” (entiéndase como la “fuente del saber”). Lame explica que “[l]a ciencia tiene un jardín muy extenso que pocos son los hombres que la han mirado pero de muy lejos, el indiecito le ha mirado muy de cerca unido con esos discípulos que la naturaleza ha criado y cría en el bosque [...]”<sup>71</sup>. Joanne Rappaport propone que estas menciones fueron estructuradas por elementos de la cosmovisión nasa (paez) que pervivieron en Lame a pesar de su marcado catolicismo. Según esta autora, la cosmovisión nasa privilegia la cordillera como fuente de inspiración y conocimiento tal como lo hizo Lame, pues entre los nasa se considera que la sabiduría de los chamanes permanece almacenada en las montañas<sup>72</sup>. Por ende, estas ideas de Lame pueden ser entendidas como un reflejo de “la visión Nasa sobre la adquisición del conocimiento a través de la experiencia de la geografía”<sup>73</sup>. Así mismo, estos pensamientos constituyen un esfuerzo por establecer la experiencia de la naturaleza como un principio de diferencia entre los pueblos indígenas y “los blancos”<sup>74</sup>, lo cual lleva nuevamente a la construcción de “fronteras identitarias” entre estos pueblos y la sociedad nacional (el “encauzamiento cultural”).

No obstante, Lame fue una figura compleja. Por lo tanto, una interpretación de sus nociones sobre la naturaleza debe tener presente la interculturalidad como elemento fundamental en las raíces del pensamiento de este personaje. Tal como expli-

67 Manuel Quintín Lame, “*En defensa de mi raza*” (Bogotá: Comité de Defensa del Indio - Rosca de la Investigación y Acción Social, 1971), 123; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 151.

68 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 11; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 33.

69 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 68; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 94.

70 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 13; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 35.

71 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 13; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 35.

72 Rappaport, *The Politics of Memory*, 130.

73 *Ibid.*, 131. Traducción propia.

74 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantré*, 346-47.

ca Fabio Gómez Cardona, “la religiosidad sincrética amerindia y católica, actuando como motor de la reivindicación histórica, económica, política y étnica, es clave para comprender la obra y el pensamiento de Quintín Lame”<sup>75</sup>. Si bien Romero Loaiza caracteriza la visión de Lame sobre la naturaleza como “una perspectiva indígena espiritualista y unificadora”<sup>76</sup>, así mismo propone que las nociones lamistas sobre un libro de saberes contenidos en la naturaleza tienen notorias similitudes con corrientes del pensamiento católico que relacionan la naturaleza con la divinidad, “el Libro de dios”<sup>77</sup>. El “discurso religioso” de Quintín Lame muestra una suerte de conjugación sincrética entre figuras e ideales del panteón cristiano y elementos de las cosmovisiones amerindias, por ejemplo, mitologías, divinidades y personalidades proféticas o mesiánicas<sup>78</sup>. Aproximarse al pensamiento de Lame implica, por consiguiente, tener en cuenta que existen diversas formas de “ser indígena”, dentro de las cuales es posible que confluyan múltiples visiones sobre el mundo. En este sentido, lo fundamental es comprender los factores contextuales que favorecieron el desarrollo de estas formas de pensamiento: una lucha de reivindicación de derechos territoriales y la construcción de una identidad indígena.

Por otro lado, en su manuscrito este líder indígena se definió así mismo en los siguientes términos: “[...] ese indio Quintín Lame que logró interpretar el pensamiento de la hormiga y de varios insectos que cultiva la Naturaleza humana; [ya que] el pensamiento de la hormiga más pequeña es el mismo que tiene el cóndor [...], y es el mismo que tiene el hijo del hombre”<sup>79</sup>. En resumen, “Lame se vio como un pájaro que aprendió a cantar en la naturaleza, donde se hallaban ‘el libro de los Amores y el libro de la Filosofía’”<sup>80</sup>, lo cual sería posible a través de una cosmovisión que les diera agencia a los seres no-humanos. El hecho de que Lame haya interpretado el pensamiento de los animales, pensamiento que, según él, es igual al de los humanos, revela que su visión del monte como espacio de conocimiento estuvo ligada, posiblemente, a una perspectiva “animista” que “postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no-humanos: [y que] el espacio entre naturaleza y cultura es en sí mismo social”<sup>81</sup>. Esto explicaría la capacidad de Lame para hacer inteligible el pensamiento de los insectos, a través de una “interacción social” de él con estos seres, lo cual refuerza la noción de la naturaleza como espacio de sabiduría. En este sentido, el conocimiento está contenido

75 Fabio Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia”, *Historia y Espacio* 8, no. 38 (2012): 101.

76 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre*, 258.

77 *Ibid.*, 343.

78 Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame”, 106-07.

79 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 14; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 36.

80 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 88.

81 Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 473. Traducción propia.

en la geografía (las montañas), además, la naturaleza está habitada por seres pensantes que pueden transmitir sus saberes a los humanos, más precisamente, a los indígenas. Estas concepciones particulares sobre el “monte”, la “naturaleza”, llevarían a Lame a caracterizar su visión del mundo como: “[...] el pensamiento de un montañés, quien se inspiró en la montaña, se educó en la montaña y aprendió a pensar, para pensar en la montaña [...]”<sup>82</sup>.

Este trabajo parte del principio de que el tiempo y el espacio son construcciones sociales, lo cual no niega que estos conceptos tengan un anclaje material, pero sí refuerza la idea de que sólo es posible conocerlos y experimentarlos por medio de un marco específico de referencia<sup>83</sup>: una cosmovisión. En este sentido, la pregunta fundamental aquí es cómo Quintín Lame construyó una visión particular sobre el espacio, lo que, a su vez, implica preguntarse por la forma en que pensó el tiempo. Esta discusión ha revelado dos categorías fundamentales: la tierra y la naturaleza, cada una con un significado particular. Como ya se mencionó, Lame pensó la tierra como un legado ancestral o providencial de los pueblos indígenas, entregado por seres divinos en el origen de los tiempos y mantenido durante generaciones a través de diversas figuras. Lo que en este texto se denomina “ancestralidad territorial” puede ser sintetizado en la idea de Lame sobre un “suelo propio y originario”, es decir, una tierra que es propia (territorio) en cuanto es una posesión con un origen remoto en el pasado, pero también mantenida a lo largo del tiempo. Ahora bien, de acuerdo con Romero Loaiza, puede decirse que para Lame “la naturaleza dimensiona no sólo lo telúrico, sino el lugar donde acontece la experiencia”<sup>84</sup>. Esto quiere decir que, en el pensamiento de este líder, la naturaleza fue entendida como algo trascendental, puesto que es definida como “el lugar de origen” y “la matriz generadora de todo conocimiento”<sup>85</sup>. Por consiguiente, si la tierra es una posesión histórica legítima de los pueblos indígenas, por su parte, la naturaleza es un lugar con estatus epistemológico propio, en la medida en que es definida “como el lugar del conocimiento”<sup>86</sup>. Claramente se trata de categorías con diferentes significados, pues aluden a distintas dimensiones del cosmos. Podría decirse, entonces, que para Lame la naturaleza trasciende a la tierra, es decir, va más allá de lo “telúrico”.

Por último, es importante resaltar los cambios del pensamiento de Lame sobre la naturaleza y la educación. Durante La Quintinada (1910-1922) Quintín Lame pro-

---

82 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 123; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 151.

83 Fabio Vladimir Sánchez Calderón, “Hacia la multiplicidad del espacio en la historia. Relaciones entre el cambio social y los cambios en la disciplina en las últimas cuatro décadas”, *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 41.

84 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre*, 353.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*, 343.

mulgó un “discurso pedagógico” en el que entendía la educación como medio para “enfrentar la ignorancia” a que eran sometidos los indígenas<sup>87</sup>, razón por la cual se esforzó por dictar conferencias y exigir el derecho a la educación de estos pueblos. No obstante, las ideas sobre un conocimiento transmitido por la naturaleza están ausentes en este periodo. La “civilización montés” es propia de la segunda etapa del trasegar de Lame, cuando este se radica en el sur del Tolima a partir de 1922, hasta su muerte en 1967. Durante este periodo Manuel Quintín emprendió la labor de desarrollar un discurso pedagógico que guiara a las futuras generaciones de indígenas. Con la culminación de su obra autobiográfica Lame construye una narrativa sobre la “contracara de la Civilización”, denunciando los dispositivos de dominación y violencia transmitidos por el mundo moderno contra los pueblos indígenas y, a su vez, resaltando el valor de la sabiduría obtenida de la experiencia en la naturaleza<sup>88</sup>. Esta es la “civilización montés”, un discurso que reivindica los valores y prácticas de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que dota a la naturaleza de un estatus epistemológico y de un significado trascendental. No debe asumirse que las nociones sobre la “civilización montés” estuvieron presentes en La Quintinada, puesto que las referencias a estas ideas no están presentes en las fuentes de este periodo. Sin embargo, se decidió incorporar aquí una discusión sobre estas ideas, ya que resultan de gran importancia para aproximarse a las formas en que Quintín Lame construyó una visión sobre el espacio.

## Conclusiones

El contexto histórico y cultural en el que Manuel Quintín Lame estuvo inmerso condicionó la forma particular en que este líder e intelectual indígena percibió su entorno y dotó de significado al espacio que habitaba. Por un lado, un contexto de despojo territorial y una experiencia de terraje, aunque no totales, configuraron en él una conciencia histórica en la que se resaltaba la experiencia común de sufrimiento como elemento constitutivo de la naciente identidad indígena, que surgía en las primeras décadas del siglo XX como un instrumento político para oponerse al orden social desigual y jerarquizado que se imponía a través de la repartición desigual de la tierra y la figura del terraje. Además, en el pensamiento histórico de Lame el tiempo y el espacio aparecían como elementos indisociables, en la medida en que la historia era entendida como “material probatorio” que legitimaba la posesión ancestral de la tierra por parte de los pueblos indígenas, de tal manera que se trató de una memoria cultural o una narración “policronóptica” sobre el pasado, construida desde las necesidades

---

87 Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame”, 107.

88 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 67-89.

del presente y las expectativas del futuro, para reivindicar así los derechos territoriales originarios de las comunidades indígenas. Finalmente, parece que el pensamiento intercultural de Quintín Lame estructuró una noción sobre la “naturaleza” y el “monte” como un espacio de conocimiento accesible para los indígenas a través del “jardín de las ciencias” y los “libros” de la sabiduría contenidos en las montañas, pero también por medio de la interacción social con los seres no-humanos.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Lame, Manuel Quintín. “Carta dirigida a sus hermanos Gregorio Nacienceno Lame e Ignacio Lame”. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, editado por Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, 58–61. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

———. “Circular del primero de mayo de 1916”. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, editado por Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, 46–50. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

———. “*En defensa de mi raza*”. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, Rosca de la Investigación y Acción Social, 1971.

———. *En defensa de mi raza y otros textos*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, 2017. <https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCC/Documents/Doc/67?AspxAutoDetectCookieSupport=1>.

———. “Luz indígena en Colombia”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 67–76. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

———. “Por mi desventurada raza: mensaje de Manuel Quintín Lame a los altos poderes”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 211–15. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

———. “Proclamas de Quintín Lame publicadas en *El Cauca Liberal* en junio de 1916”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 77–88. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Sánchez, José Gonzalo, et al. “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca dirigen al señor presidente de la república”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 171–74. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

## Fuentes secundarias

Bonilla, Victor Daniel. *Historia política de los paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones, 1982.

Casen, Cécile. “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento Al Socialismo (MAS)”. *Rúbrica Contemporánea* 2, no. 3 (2013): 67–82.

Castillo Cárdenas, Gonzalo. “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”. En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. con textos de Gonzalo Castillo, Joanne Rappaport y Fernando Romero y una historieta de Yamilé Nene y Henry Chocué. Edición a cargo de Cristóbal Gnecco, editado por Cristóbal Gnecco*, 13–49. Popayán: Universidad del Cauca, Universidad del Valle, 2004.

Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Angel Escobar, Fondo Promoción de la Cultura Banco Popular, 1998.

Escobar, Karla. “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 261–97. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Espinoza Arango, Mónica Lucía. “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”. *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 139–72.

———. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

———. “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”. En *Pensamiento colombiano del siglo XX*, editado por Santiago Castro-Gómez, et al, 403–34. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso, Juan Carlos Gambo Marínez y Orlando Villanueva Martínez. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999.

Gnecco, Cristóbal. “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 171–94. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2000.

Gómez, Herinaldy. “De los lugares y sentidos de la memoria”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 23–52. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2000.

Gómez Cardona, Fabio. “Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia”. *Historia y Espacio* 8, no. 38 (2012): 95-119.

Herrera Ángel, Marta. “Historia y geografía, tiempo y espacio”. *Historia Crítica*, no. 27 (2004): 161–85.

Lemaitre Ripoll, Julieta. “¡Viva nuestro derecho! Quintín Lame y el legalismo popular”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de Fuentes Primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 221—59. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

- Londoño, Wilhelm. “Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia”. *Revista de Antropología y Arqueología* 13 (2002): 78–100.
- Martínez Cruz, Alicia. “Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca”. *Nómadas*, no. 45 (2016): 169–87.
- Monroy-Álvarez, Silvia. “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”. *Universitas Humanística*, no. 66 (2008): 301–23.
- Muñoz, Fernanda. “De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal”. *Historia Crítica*, no. 55 (2015): 153-74.
- Ollila, Anne. “Introduction: History as Memory and Memory as History”. En *Historical Perspectives on Memory*, editado por Anne Ollila, 7-18. Helsinki: Studia Historica 61, 1999.
- Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantré: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Papiro, 2005.
- Sánchez Calderón, Fabio Vladimir. “Hacia la multiplicidad del espacio en la historia. Relaciones entre el cambio social y los cambios en la disciplina en las últimas cuatro décadas”. *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 39-50.
- Safford, Frank y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Editorial Norma, 2002.
- Triana Antorveza, Adolfo. “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa R., 99-140. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1993.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- . “Quintín Lame: Resistencia y Liberación”. *Tabula Rasa*, no. 9 (2008): 371–83.

Vélez Ramírez, Humberto. “Rafael Reyes: quinquenio y régimen político”. En *Nueva Historia de Colombia*. Tomo I, editado por Alvaro Tirado Mejía y Jorge Orlando Melo González, 187–215. Bogotá: Planeta, 1989.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469–88.

## **La construcción social del heredero en Playa Mulatos: un proceso alternativo de territorialización en el litoral Pacífico colombiano**

**The social construction of the heir at Playa Mulatos: an alternative process of territorialities in the Colombian pacific littoral**

**Lina María Muñoz Aristizábal**

Universidad del Valle

*lmunoz.aristi@gmail.com*

**Fecha de recepción:** 23 de enero de 2020

**Fecha de aprobación:** 11 de abril de 2020

### **Resumen**

En el presente artículo se trabaja la estructura social, la familia y los parentescos en Playa Mulatos, con el propósito de comprender las estrategias de alianza para la preservación de la integridad del patrimonio, centrandó el interés en aquellas relaciones que en Vigía y Mulatos se definen por elementos propios del territorio, tales como su organización y la apropiación de los recursos, los cuales se articulan en torno a los derechos de propiedad. Se analizan a lo largo del texto las estrategias de control territorial, tales como la endogamia practicada por generaciones entre las familias de herederos, las celebraciones religiosas mareñas y la práctica de la construcción naval como el arte de mayor tradición en la Playa. Estas son territorialidades que permiten evidenciar los contrastes y afirmaciones identitarias entre lugareños y llegaderos en sus intercambios culturales y materiales, que han logrado convertir en un aprendizaje mutuo posibilitando la convivencia entre ambos grupos.

**Palabras clave:** Proceso de territorialización, estrategias de control territorial, lugareño, llegadero.

### **Abstract**

In this article we work on social structure, family and relationships in Playa Mulatos, with the purpose of understanding the strategies of alliance for the preservation of integrity of heritage, focusing our interest in those relationships that in Vigía and Mulatos are defined by own elements of the territory, such as their organization and appropriation of resources, which are articulated around the rights of property. The strategies of territorial control are analyzed throughout the text, such as the inbreeding practiced by generations among the families of heirs, the religious celebrations of the seas and the practice of shipbuilding as the most traditional art on the beach. These are territorialities that allow to demonstrate the contrasts and identity affirmations between villagers and arrivals in their cultural and material exchanges, which they have managed to turn into a mutual learning making possible the coexistence between both groups.

**Keywords:** Process of territorialization, strategies of territorial control, villager, arrival.

## Introducción

En las investigaciones sobre la construcción del territorio en el litoral Pacífico colombiano sobresalen los procesos de negros e indígenas para la descripción y comprensión de ese universo. Autores como Oscar Almario, Juana Camacho y Eduardo Restrepo, Odile Hoffmann, Nina de Friedeman, Anne-Marie Losonczy, Nancy Motta, entre otros, han dedicado sendas investigaciones a la indagación sobre las identidades negras e indígenas en el Pacífico colombiano<sup>1</sup>.

Por su parte, Stella Rodríguez reconoce la limitación de la antropología para estudiar el caso de los núcleos de población fenotípicamente blancos que han quedado aislados de la dinámica nacional<sup>2</sup>. Para la antropóloga, la población blanca que hoy habita el litoral Pacífico ha sido excluida de los enfoques antropológicos al ser vista como carente de identidad étnica o de tradición ancestral, y simplemente se los ha incluido como parte de la sociedad nacional mestiza, de cuya dinámica, paradójicamente, han estado en su mayoría excluidos. Frente a la ausencia de tal enfoque, estos grupos blancos, han sido vistos desde una perspectiva antropológica tradicional, que ha hecho énfasis en resaltar la identidad a partir de particularidades únicas que evidencian marcadas diferencias con los otros grupos que habitan el territorio, dejando de lado la influencia que las relaciones de interdependencia mutua, establecidas entre las diversas poblaciones, tienen en la construcción de su identidad. Según Rodríguez, tampoco se ha entrado a profundizar en las formas de integración identitarias propias

- 
- 1 Oscar Almario y Ricardo Castillo, “Territorio, poblamiento y sociedades negras”, en *Renacientes del Guandál. “Grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga* (Medellín: Ministerio del Medio Ambiente, Universidad Nacional de Colombia, 1996); Juana Camacho y Eduardo Restrepo, *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, 1999); Odile Hoffman, “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico”, en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, eds. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999); Odile Hoffman, “La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Popayán: ICAN-Universidad del Cauca, 2000); Anne-Marie Losonczy, “Memorias e identidad: los negro-colombianos del chocó”, en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, eds. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (Bogotá: Fundación Natura, 1999); Nancy Motta González, *Por el monte y los esteros. Relaciones de género y familia en el territorio afropacífico* (Cali: Pontificia Universidad Javeriana, 2002); Homi Bhabha, “El entre-medio de la cultura”, en *Cuestiones de identidad cultural*, comps. Stuart Hall y Paul du Gay (Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores, 1996); Peter Burke, *Formas de historia cultural* (Madrid: Alianza Editorial, 2000); Luis Carlos Castillo, “La construcción de la identidad del otro: poder y resistencia”, en *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2009).
- 2 Stella Rodríguez, “Libres y culimochos: ritmo y convivencia en el Pacífico Sur colombiano”, en *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, eds. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, ILAS, 2002).

de los vigieños y mulateños herederos que han participado en la configuración de este territorio en el Pacífico Sur colombiano.

En consecuencia, el conocer los procesos de territorialización de los vigieños y mulateños supone la aproximación a procesos alternos desarrollados en el Pacífico colombiano y, por tanto, una perspectiva ampliada al respecto que reconozca una mayor diversidad. Este esfuerzo investigativo sobre Playa Mulatos propone, entonces, un cuestionamiento al imaginario de Pacífico Sur colombiano que se ha construido en parte desde la academia, en parte desde el Estado.

Los vigieños y mulateños han sido un grupo humano con una organización propia dada sobre una playa de propiedad proindivisa. Para este trabajo centramos el interés en aquellas relaciones que en Playa Mulatos se definen por elementos propios del territorio tales como su organización y la apropiación de los recursos, los cuales se articulan en torno a los derechos de propiedad. Estas identidades que se construyen propiamente en relación con el territorio han sido objetos/sujetos de estudio en varias de las poblaciones negras e indígenas del litoral Pacífico colombiano, no obstante, solo un puñado de ellas centra su atención en Vigía y Mulatos.

Playa Mulatos es una triada de playas —Vigía, Mulatos y Amarales— que se encuentran ubicadas al norte del Pacífico nariñense. Los vigieños y mulateños han sido un grupo fenotípicamente blanco con una organización propia dada sobre una playa de propiedad proindivisa que poseen legalmente desde 1782. Vigía es un corregimiento de La Tola, que hace parte de una de las tres bocanas que conforman el Parque Natural Nacional Sanquianga. A su vez, Vigía hace parte de la Subregión de Sanquianga, una de las 13 subregiones en las que se divide el departamento de Nariño. La playa de La Vigía junto con las de Mulatos y Amarales conforman un espacio que no está políticamente definido, pero que en el imaginario de sus habitantes rememora un pasado en común. Con el paso de los años el mar se devora las playas de la bocana del Sanquianga; las casas deben ser reubicadas al igual que los lugares de encuentro donde las tradiciones y su recuerdo acontecen. Muchas de esas prácticas tradicionales y particulares de los habitantes de La Vigía han logrado sobrevivir y “reubicarse” una y otra vez, permitiendo hoy la aproximación de la autora a ellas en el intento por comprender sus procesos de territorialización.

La herencia en Vigía y Mulatos funciona como forma de transmisión del patrimonio, como única forma de acceso a la tierra en Playa Mulatos. Las reglas para el acceso a la tierra por herencia se relacionan con la condición de hijo y con la muerte de los padres: todo hijo de un heredero legítimo o natural tiene derecho a heredar<sup>3</sup>. Si la mamá está viva, pero el padre muere, entonces los hijos se convierten en he-

3 Nelly Rivas, “Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco”, en *Montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, eds. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999), 97.

rederos. Si los dos padres son herederos, cuando uno de los dos muera, los hijos se convertirán en herederos. Sin embargo, padres e hijos son dueños de la Playa, pero los hijos no determinan nada antes de que los padres se mueran, según la Mona Javiera, una de las mayores de la Playa, porque ellos son los que tienen que mandar. La Mona afirma que:

Aquí la tierra no se puede vender, así está en la escritura. Ni se pueden vender títulos de bienes de menores de edad, bajo el cual los hijos de un heredero, cuando este ya ha titulado sus derechos y ya tiene una casa en la Playa, no vienen a heredar nada ni pueden vender nada hasta que el heredero fallezca. Por eso dice que la Playa es “bienes de menores de edad”<sup>4</sup>.

### **Estrategias de control territorial e integridad del patrimonio**

Las nuevas generaciones de vigieños y mulateños mantienen muy presente su condición de herederos legítimos de la Playa. Por ejemplo, son cuidadosos de legalizar su herencia y la de sus hijos, llevando a cabo un proceso similar al de un ciudadano común propietario de un territorio heredado. Una mañana de caminata entre Vigía y Mulatos, por el camino del manglar cuando aún el sol brillaba y calentaba, un heredero amigo que vive en Cali comentó, en medio de una conversación, sobre el significado de la escritura pública para ellos como herederos legítimos de la playa, que él ya había escriturado legalmente a todos sus hijos como herederos de Playa Mulatos, hijos que, aunque de distintas madres, compartían su condición de herederos al ser todos hijos de un vigieño. Este proceso legal de escrituración en documento público de los herederos legítimos de Playa Mulatos es una suerte de tradición familiar de vigieños y mulateños, quienes al escriturar sus nombres se convierten en herederos de la Playa y custodios de la escritura, pues aquellas familias que poseen una copia de esta, la guardan con mucho recelo en sus casas o con algún abogado de confianza.

La cesión de derechos herenciales está regulada en Colombia por los artículos 1857 inciso segundo, 1967 y 1968 del Código Civil, en los que se reglamenta la negociación o disposición del derecho real de herencia. Este tipo de compraventa de derechos y acciones herenciales se realiza con el ánimo de que el comprador, quien lo adquiere de manos del heredero (vendedor), reclame en lugar del heredero originario los derechos sucesorales que le correspondan en la sucesión de determinada persona, bien sea padre, madre o hermano del vendedor<sup>5</sup>.

Es pertinente resaltar que al ser Playa Mulatos una propiedad proindivisa, los herederos venden y compran acciones entre ellos y sus descendientes, trámites legales

4 Javiera Estupiñán Estupiñán, (Mulateña - Mulatos), entrevista personal, marzo - abril de 2011.

5 David Cadena, “Venta de derechos herenciales”. Notaria 74 de Bogotá. <http://notaria74bogota.co/index.php/compraventas/derechos-herenciales>.

que se han registrado en la Escritura Pública, Instrumento No.3. Por ejemplo, se dejó registro de que

en el Distrito de Iscuandé, provincia de Barbacoas, Departamento del Cauca, República de Colombia a 3 de octubre del año 1892 ante, Pimiento Castrillón, notario primero (suplente en ejercicio del Distrito No. 3) y los testigos Rafael Lemos y Leandro Obando, vecinos del mismo circuito, mayores de edad, de buen crédito y en quienes no concurre ninguna causal de impedimento, que el señor Adolfo Estupiñán compareció por sí, con su esposa Celmira Estupiñán, sus cuñados Federico, Leopoldo, María Ventura y Ana Rosa, como comprador de varias acciones en la playa de Mulatos; dos (2) a María Reina, una (1) a Mercedes Reina y otra a Carmen Estupiñán, todos descendientes legítimos de Claudio de Reina...<sup>6</sup>.

También se ha dejado constancia en la Escritura, Instrumento No.4, de la venta de la acción que pertenecía a dos hermanas Estupiñán que, al no tener hijos ni marido, deciden venderles a sus dos hermanos su acción y derecho herencial sobre la Playa de Mulatos que heredaron de su abuelo:

Nosotras, Ángela y Rosana Estupiñán, mayores de edad, solteras y vecinas del Distrito de Iscuandé, hacemos constar que hemos dado en venta real y enajenación perpetua para sí y los suyos a los señores Manuel y Adolfo Estupiñán, también mayores de edad y vecinos de este distrito, es a saber: la acción que nos corresponde en la Playa de Mulatos cita en esta jurisdicción la cual hubimos por herencia de nuestro finado abuelo materno Julián Estupiñán; la cual está pro indivisa, con otros condueños y tiene los siguientes linderos: por el Sur, Sanquianga; por el Norte, la Playa de Amarales; por el Este, el camino real de Perico; y por el Oeste, el mar; la cual vendemos por la suma de cincuenta pesos de ocho décimos que en dinero hemos recibido a nuestra satisfacción de manos de los compradores. Que no está vendida a ninguna otra persona. Está libre de censo e hipoteca. Que el verdadero valor es el de los cincuenta pesos ya expresados y si más valiese hacemos gracia y donación a los compradores. Que, en todo caso, nos obligamos a la evicción y saneamiento del terreno vendido. Que desde hoy entregamos a los compradores la cosa vendida con las acciones consiguientes y nos separamos del derecho y señorío que antes teníamos y nos sujetamos a las autoridades de la República para que nos obliguen y compelen al fiel cumplimiento del presente y renunciamos toda ley que nos pueda favorecer hasta la de domicilio y vecindad, y como no sabemos firmar, rogamos firmen por nosotras con testigos en la Playa Mulatos a quince (15) de Mayo de 1888 a ruego de las vendedoras<sup>7</sup>.

6 Escritura Pública de la propiedad sobre Playa Mulatos, Instrumento No.3, 1892, Archivo de Buga.

7 *Ibid.*, Instrumento No. 4.

Los instrumentos No. 2, 3 y 4 de la Escritura son algunos de los apartes del documento legal de propiedad sobre la Playa, que evidencian el interés imperativo del grupo de herederos por asegurar la perpetuidad de la integración del patrimonio. Según Pierre Bourdieu, en este tipo de grupos que comparten un patrimonio, hay una estructura generadora de prácticas conformes con el imperativo fundamental de la perpetuación de la integridad del patrimonio. Teniendo en cuenta que prima este, cualquier instrumento que se pudiera usar con tal fin, sería lo que se decidiera<sup>8</sup>.

En nombre de preservar la integridad del patrimonio en Playa Mulatos, también se decidió crear la figura de comuneros<sup>9</sup> para todos los descendientes de Claudio de Reina. En su calidad de codueños todos de una tierra proindivisa, entre los derechos agrarios de los que gozan, el básico de ellos es poder beneficiarse del uso y del aprovechamiento de la tierra, tanto de manera individual como en comunidad. Es así como lo anterior para el caso de Vigía y Mulatos queda consignado en la Escritura de propiedad que data de 1787 y en el documento que consolida la aparición de esta figura político-social, dando sentido a su existencia en la vida comunitaria de la Playa: “Las doce reglas de los comuneros” de 1892<sup>10</sup>.

La primera de las reglas establece que “1. Todo comunero legítimo de la Playa de ‘Mulatos’ puede hacer cualquier trabajo en dicha playa, teniendo en cuenta el derecho que le corresponda y sin perturbar los trabajos de otros comuneros”, lo que les garantiza su derecho al uso y aprovechamiento de la tierra a través del trabajo. De igual forma, en este documento que dicta las doce reglas de los comuneros, se definen las formas en las que se puede adquirir el derecho a la tierra y por parte de quiénes puede ser adquirido. Al respecto, la regla número 9 dicta que

cualquier o cualesquiera de los comuneros que quiera vender la acción o acciones que tenga en el fundo de la playa de “Los Mulatos” no podrá venderlas a ninguna persona sino a los comuneros de la misma playa, no por el precio que caprichosamente quisiera vender, sino por el que justamente valgan y se revalúen por el precio que den dos peritos nombrados, uno por cada parte y un tercero nombrado por estos en caso de discordia<sup>11</sup>.

Si bien en Vigía y Mulatos no se despoja de su herencia a aquellos hijos que han decidido salir de la playa y vivir fuera de ella, sí se favorece en alguna medida a aquellos que han optado por vivir en la playa y trabajar la tierra. Así lo deja claro la regla número 11:

- 
- 8 Pierre Bourdieu, “La tierra y las estrategias matrimoniales”, en *El sentido práctico* (Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007), 235-256.
- 9 Según la definición jurídica del término, comunero es la persona que tiene en común con otra un derecho o una cosa; especialmente, una heredad o hacienda.
- 10 Stella Rodríguez, “Piel mulata, ritmo libre: identidad y relaciones de convivencia interétnica en la costa norte de Nariño, Colombia” (tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, 2001).
- 11 *Ibid.*

como los dueños de la playa de “Mulatos” son descendientes de una misma familia y todos con derecho a trabajar en ella, ningún comunero ausente, ni los que no han querido trabajar, podrán hacerle cargo alguno bajo ninguna especie y forma a los que residan y han trabajado en la referida playa<sup>12</sup>.

Teniendo en cuenta que tal como lo dispone esta regla, son los descendientes de una misma familia los que tienen derecho a heredar los derechos y acciones sobre la Playa de Mulatos, se estableció desde un principio, aunque tácitamente, la necesidad y obligatoriedad de promover las alianzas matrimoniales entre los mismos descendientes y evitar aquellas que fueran con personas ajenas a la familia, mucho más si eran de ascendencia negra.

### **Las normas matrimoniales en la regulación del parentesco afín en Vigía**

Un grupo doméstico creado a partir de la unión entre descendientes de tres familias, los Estupiñán, los Salas y los Reina, llegan al acuerdo de establecer la monogamia y la endogamia como las normas matrimoniales en la regulación del parentesco afín, con el propósito de preservar el patrimonio colectivo-familiar, la posesión y disposición legales y prácticas de Playa Mulatos. Por lo tanto, no era deseable por ningún motivo una alianza matrimonial entre un mulateño o un vigieño y un negro, ni permitida la presencia de los contrayentes en la playa. Como castigo a su iniciativa individual de casarse y no asumir el matrimonio como un asunto de grupo, se desterraba a la pareja de la playa. La endogamia practicada por décadas entre el grupo socioparental que habitaba Playa Mulatos, se propuso para mantener a su grupo separado de los grupos que habitaban zonas aledañas y así evitar que sus recursos se mezclaran. Por ejemplo, su fenotipo blanco fue un recurso de mucho estatus, sobre todo en el siglo XIX; tanto, que todavía algunos de los herederos pretenden seguirlo ostentando.

Ahora bien, tanto en Vigía como en Mulatos se han dado redefiniciones del deber ser, es decir, una cosa es el universo simbólico de la endogamia y otra es lo que realmente sucede en los hogares. Teniendo en cuenta que en la realidad las relaciones son más fluidas y entrelazantes de lo que se pacta en un papel, cabe resaltar que desde hace cerca de tres décadas la exogamia se ha ido aceptando con menos resistencia, mucho más en Vigía que en Mulatos, ya que aún la mayoría de mulateños pretende por medio de la endogamia seguir manteniendo distinciones sociales, raciales, económicas y políticas entre lugareños y llegaderos.

Vigía es una población que en su gran mayoría comparte lazos de parentesco tal como un grupo de filiación bilateral. El entramado de lazos de consanguinidad y

---

12 *Ibid.*

parentalidad afín en Vigía es inmenso. Según el mapa de filiación bilateral de las familias vigieñas, estas se establecen como familias nucleares, es decir, dos adultos socializando niños que hacen alianzas matrimoniales entre sí para seguir formando familias nucleares neolocales, pues viven en veredas de pertenencia conjunta. La monogamia de los vigieños y mulateños es una norma matrimonial escasa en el litoral del Pacífico colombiano, pues los hallazgos de profundas investigaciones como la realizada por la investigadora Nancy Motta González, muestran que solo ha sido posible encontrar el tipo de familia monogámica en las áreas urbanas de Tumaco, Guapi, Itsmina, Bahía Solano y Quibdó. Motta también afirma que “la estructura familiar poligénica es del tipo más característico del litoral del Pacífico, esta se encuentra abierta y bajo el consenso amplio de la sociedad”<sup>13</sup>.

La monogamia en Vigía se da por unión matrimonial o por una unión libre; se caracteriza por su estabilidad y son uniones que no han estado precedidas en su mayoría por la poliginia del hombre soltero, como es el caso de las comunidades negras de la zona. La familia vigieña es una familia monogámica, entendiendo esta como “la unión conyugal de una pareja cohabitando bajo un mismo techo, casados o no, con hijos y con las responsabilidades de ejercer funciones de procreación, socialización y cooperación económica”<sup>14</sup>. En este sentido, podría afirmarse que la estructura familiar monogámica-endogámica presente en Vigía constituye un hallazgo para la comprensión del Pacífico que ha sido descrito, en su mayoría, a partir de la poligamia del hombre negro y la monogamia seriada de la mujer negra. Tanto los hombres como las mujeres en Vigía son monógamos, en algunos casos seriados. No obstante, el hecho de que los hombres vigieños sean monógamos no excluye encuentros ocasionales con mujeres que conocen en los puertos debido a sus constantes travesías marítimas como navegantes. Producto de estos encuentros nacen herederos de la Playa que casi nunca llegan a conocerla o a pernoctar en ella.

Los negros le hacen constantes burlas a los vigieños y mulateños acerca de estas características diferenciadas entre ellos. Stella Rodríguez señala esta diferenciación reconocida por los negros afirmando que

“todo culimocho tiene algo de pastuso” es una expresión común para referirse a cierta “incapacidad” de ellos para comprender bromas y palabras de doble sentido. Los libres<sup>15</sup> los consideran poco aventajados y tímidos en cuestiones relativas al amor y al sexo, hacen chistes y sátiras sobre su marcada endogamia, acusándolos además de “pecadores” por “incestuosos”, poco creyentes y religiosos. Muchos libres piensan

13 Motta, *Por el monte y los esteros*, 56

14 *Ibid.*, 57.

15 “Libre” es como se autodenominaron los descendientes de esclavizados, quienes mantienen viva la memoria de la lucha de sus antepasados por alcanzar la libertad a lo largo del litoral pacífico colombiano. Rodríguez, “Piel mulata, ritmo libre”.

que como castigo divino por sus “andanzas” la mar ha ido acabando con el territorio de Mulatos tal y como lo hizo con Boquerones, Domingo Ortiz, Los Reyes y como sucede en la actualidad en San Juan de La Costa, todas ellas playas pobladas por “magos” y “magas” (adjetivo usado para referirse a las personas con algún grado de retardo físico o mental o con enfermedades congénitas)<sup>16</sup>.

## **Lugareños y llegaderos. Relaciones de intercambio entre particularidades y convergencias identitarias**

Los estudios etnográficos sobre comunidades negras en el Pacífico colombiano, fundamentalmente se abordan desde dos enfoques: a) la búsqueda de un africanismo de supervivencia; y b) la constatación de deconstrucción cultural exógena que se articula con una adaptación marginal a la sociedad global<sup>17</sup>. El primer enfoque se ha centrado en resaltar su herencia ancestral africana, mientras que el segundo enfoque ha contemplado su estrategia de adaptación como una cuestión de “olvido” y flexibilización identitaria. En cualquier caso, las miradas confluyen en la afirmación de que cada grupo mantiene su identificación étnica a partir de la articulación con otros grupos y tradiciones.

Las identidades se construyen a través de la diferencia y no al margen de ella. En este sentido, la identidad solo puede constituirse en su relación con el otro. Según Stuart Hall, “la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le ‘falta’”<sup>18</sup>. Con frecuencia se hace referencia a un pasado racista en el que los negros eran rechazados de Playa Mulatos, y solo se les permitía ingresar a la playa para ayudar en las labores de la pesca u otras actividades agrícolas, pero luego los pasos de esta gente eran borrados y los vasos en los que bebían agua eran quebrados, como dicen algunos vigieños.

Según Hall, Derrida ha demostrado que la identidad siempre se basa en la exclusión de algo, al tiempo que Laclau sostiene con vigor y persuasión que “la constitución de una identidad social es un acto de poder”<sup>19</sup>. En Playa Mulatos se ha otorgado un especial reconocimiento a las familias que fueron poseedoras de recursos que los diferenciaban económica y socialmente. Por ejemplo, aquellos que fueron grandes carpinteros navales y dueños de botes, lo que les permitía tanto pescar como movilizarse hacia otros lugares y, por lo tanto, llevar a cabo actividades de comercio y posteriormente de turismo.

Otro de los aspectos presentes en la constitución social de los herederos de Playa Mulatos ha sido el racismo. Esta ideología estuvo muy arraigada en las generaciones

---

16 *Ibid.*

17 Losonczy, “Memorias e identidad: los negro-colombianos del chocó”.

18 Stuart Hall, “Introducción: ¿quién necesita <<identidad>>?”, en *Cuestiones de identidad cultural*, comps. Stuart Hall y Paul du Gay (Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, 1996), 17.

19 *Ibid.*, 18.

nacidas antes de la primera mitad del siglo XX; y persiste aún en aquellos silenciosos gestos que aparentemente son imprudentes, pero al final confesamente intencionales, de los hoy mayores de la playa, aquellos que todavía sienten que los llegaderos, los que no son de ahí, de algún modo han llegado a “desmejorar” sus procesos organizativos y prácticas económicas de supervivencia.

En uno de los recorridos entre Vigía y Mulatos que hicimos durante el primer viaje a Playa Mulatos en 2011, el grupo iba en esa ocasión por el monte con William Estupiñán, quien comentó:

Mi papá fue de los últimos racistas... En esta tierra había mucho racismo. Decían que los otros dañaban la raza, ni los dejaban entrar. Nosotros somos ya de los que venimos degenerando la raza. Todos éramos “ojiclaros”, zarcos. Mi abuela era del color de mi mamá y tenía los ojos azules, azules<sup>20</sup>.

Don José María Estupiñán, padre de William, tiene 25 años de fallecido y, según su hijo, hasta que su papá murió todavía se daba racismo en la playa. William recordaba que “no le gustaba que yo tuviera amigos negros, y nosotros viviendo en Buenaventura... ¡imagínate! ¿Dónde iba yo a buscar a todos los rubios para andar? (risas...). Tocaba solo amigos de la familia. Todavía estaba ese pensamiento racista”<sup>21</sup>.

Los llegaderos, por su parte, serían aquellos que ingresaban a la Vigía sin ser parte de las redes familiares herederas, pero que también eran reglamentados tácitamente por el territorio y sus habitantes. Lugareños y llegaderos lograron desarrollar modos de reciprocidad cultural. En tanto los vigieños fueron aprendiendo con particular entusiasmo algunas de las prácticas culturales de los negros, los llegaderos, por su parte, adoptaron de manera fluida representaciones de los lugareños —conducta promovida por las identidades de frontera porosas construidas por los grupos negros— y modos de reciprocidad económica en la medida en que el foráneo que llega a trabajar en Vigía como empujado de un vigieño, es una persona que no posee una tierra o de lo contrario no habría llegado a la playa, y que gracias a la relación laboral que entabla tiene la oportunidad de hacer uso de los recursos de extracción del territorio, entre ellos: botes, implementos de pesca, transporte marítimo y fluvial, entre otros, y lo más importante, residir en un lugar que le brinda la posibilidad de construir “definidas” territorialidades y moverse a través de ellas.

Este tipo de intercambios permitieron una convivencia no violenta e interdependiente entre lugareños y llegaderos. Gracias a estos históricos intercambios y a los discursos de reconocimiento de la alteridad que tomaron fuerza en el país y en el Pacífico Sur entrada la década de los noventa, las nuevas generaciones de herederos de la Playa comenzaron a apartarse de aquellas dinámicas que concebían al negro como

20 William Estupiñán, (Vigieño - Mulatos), entrevista personal, marzo - abril de 2011.

21 *Ibid.*

subalterno en todas sus formas. Por ejemplo, en el discurso de propietarios legales frente a aquellos “invasores” de su territorio —discurso que en parte se ha construido mediante esta agresión simbólica— ya no es tan exaltada la discriminación por los nuevos herederos, quienes han ido permitiendo de manera cada vez más frecuente las uniones conyugales entre lugareños y llegaderos-negros.

Ahora bien, las relaciones de intercambio en Vigía entre lugareños y llegaderos, que en su mayoría son negros, han sido una constante durante su estadía en la Playa. Hall expresa que la identificación es condicional y se afianza en la contingencia. Una vez consolidada no elimina la diferencia. La fusión total que sugiere es en realidad una fantasía de incorporación. Continúa Hall afirmando que, como todas las prácticas significantes, la identificación está sujeta al juego de la diferencia; obedece a la lógica del más de uno. Como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, de marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de “efectos de frontera”; necesita de su exterior constitutivo para consolidar el proceso<sup>22</sup>.

Las doce reglas de los comuneros han sido para Playa Mulatos la representación de su imaginario colectivo de buen comunero, de buen vecino. Al respecto de los imaginarios sociales, Bronislaw Baczko expresa que es a través de estos que una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y de las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del “jefe”, el del “buen súbdito”, el del “ciudadano”, el del “valiente guerrero”, etc. De esta forma, en el documento redactado en 1892 por las primeras familias de la Playa, no solo se define “al buen comunero”, sino que además se establecen allí las formas de acceso a la tierra y el uso de los recursos<sup>23</sup>.

Es así como la comunidad de Playa Mulatos designa su identidad a partir de la construcción de un documento que le otorga una representación de sí misma. Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su “territorio” y las fronteras de este, definir sus relaciones con los “otros”, formar imágenes de amigos y enemigos, de aliados y rivales; del mismo modo, significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. En definitiva, reconocer que el saber histórico está permanentemente motivado e inspirado, y desde el hoy, ha permitido escribir la historia más reciente con una disposición democrática, es decir, ha facilitado que sean los mismos pueblos los que dejen señal de su visión del presente y del pasado. Las sociedades tienen derecho a construir su pasado y en función de él definir su identidad.

De acuerdo con lo anterior, aunque los vigieños abren fronteras y mueven algunos límites de su identidad para permitir la entrada y aprensión de nuevos saberes de

22 Hall, “Introducción: ¿quién necesita <<identidad>>?”, 15.

23 Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectiva* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999).

los llegaderos, también mantienen fijos aquellos elementos que los caracterizan como vigieños. Estos son más numerosos que aquellos límites identitarios que los llegaderos están dispuestos a negociar como parte del intercambio. Teniendo en cuenta la flexibilidad identitaria de estos grupos poblacionales, podría pensarse que la fluidez en los intercambios entre lugareños y llegaderos, ha sido promovida por la identidad intersticial de los negros.

Dicha flexibilización les permite a los llegaderos poco a poco ir haciéndose a un lugar en Vigía, aunque nunca propio, sí propicio para su residencia y supervivencia a través de la adopción de los modos de socialización de los lugareños. Inicialmente los llegaderos arribaban a la playa en calidad de trabajadores temporales, contratados por un lugareño para la extracción de recursos pecuarios, labores de carpintería, entre otros. Con el paso del tiempo los llegaderos empezaron a aumentar en número y en tiempo de estadía en la playa, y aunque tanto lugareños como llegaderos son conscientes de que Vigía es una propiedad colectiva proindivisa, la estadía indefinida de foráneos en el territorio les ha permitido con el tiempo ir adquiriendo algunos derechos de propiedad tácitos sobre espacios colectivos, tales como, en el caso de las mujeres llegaderas, reunirse a lavar sus ropas en el pozo, único lugar público de extracción de agua para el consumo en Vigía o la participación de llegaderas y llegaderos en las fiestas y celebraciones comunitarias.

## Gente de mar

Hemos revisado hasta aquí aquellas suturas que ponen en evidencia la articulación de los intercambios entre lugareños y llegaderos. Se hace entonces necesario reconocer las particularidades culturales de los vigieños y mulateños en la medida en que, por ejemplo, sus actividades productivas se diferencian de las practicadas por sus vecinos indígenas y negros.

La construcción de barcos es una de las actividades productivas de mayor tradición en Vigía y Mulatos. Durante siglos uno de los principales oficios de los mulateños y vigieños ha sido la carpintería naval. Ellos han construido grandes barcos de transporte de materiales y pasajeros. Los hombres que se dedican a este oficio son conocidos en todo el Pacífico por ser los mejores carpinteros navales. Ellos dicen que la habilidad de armadores la han aprendido de generación en generación con base en el conocimiento de los materiales como la buena madera que extraen de la selva, y los planos que han diseñado y rediseñado para mejorar sus técnicas<sup>24</sup>. Para ellos, lo más importante a la hora de construir un barco es que este sea lo suficien-

---

24 Paula Galeano, *Gestión desde la "diferencia" en áreas protegidas y territorios étnicos (consejos comunitarios). Apuntando al dialogo entre los biótico, lo cultural y lo político. Estudio de caso en el Parque Nacional Natural Sanquianga (Pacífico Sur Colombiano)* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

temente resistente para navegar con tranquilidad por las exigentes condiciones del Océano Pacífico.

Estos hombres de mar, grandes carpinteros navales, comenzaron construyendo pequeños barcos que les permitían desarrollar actividades como la pesca, así como movilizarse por mares, ríos y esteros, las únicas vías de acceso a la Playa. Gracias a la relación que entablaron con sus herramientas de carpintería, fueron diseñando nuevos tipos de barcos que les permitían navegar mejor por las distintas aguas que los rodean. Por ejemplo, las canoas pequeñas fueron diseñadas para navegar por las riberas, mientras que los botes livianos fueron dirigidos hacia la navegación por las cuencas, y los barcos de cabotaje servían para navegar por mar abierto. Los carpinteros navales construyeron un astillero en el caserío de Mulatos en el que hijos, padres y abuelos dedicaban gran parte de su tiempo a la construcción naval. En una gran mesa extendían los planos que definían lo que sería el barco.

Lejos de ser solo rumores, los relatos sobre la construcción naval y aventuras sobre sus naves a mar abierto hacen parte de la narrativa de vigieños y mulateños. Incluso, algunos periódicos han documentado los procesos de construcción naval de mulateños y de sus proezas como navegantes conocedores de las impetuosas aguas del Pacífico. El artículo titulado “Los armadores de barcos del Pacífico”<sup>25</sup> hace un acercamiento sobre la labor de René Estupiñán, hijo de la Mona Javiera, como carpintero naval. En Mulatos y Vigía lo conocen mejor como el “maestro de los barcos”, quien comenta que aprendió el oficio de sus tíos y su abuelo, y que lo ha puesto en práctica durante 23 años<sup>26</sup>. En los inicios de la década de 1990, René construía dos barcos por año y reparaba cinco. Con el tiempo la demanda ha bajado. Las estructuras navales construidas por René, en conjunto con su equipo de constructores lugareños y llegaderos, son similares a las que se construían en los siglos XVIII y XIX; tienen la misma capacidad de camarotes para la tripulación y pasajeros, aunque las embarcaciones actuales cuentan con un motor que se importa desde Estados Unidos, mientras que en el pasado se navegaba a vela. No nos fue posible conversar con René Estupiñán, dado que falleció en 2009 en un hecho violento en altamar en el marco del tráfico de drogas a Centro y Norteamérica, aunque sí pudimos conocer de él a través de su madre.

El repertorio de infraestructura naval ha permitido que tanto vigieños como mulateños puedan dedicarse a la actividad del comercio y transporte de pasajeros hacia poblados aledaños, principalmente el puerto de Buenaventura. Los conocimientos y habilidades de navegación desarrolladas históricamente han posibilitado su incursión en el diseño de la cartografía de rutas marítimas a lo largo de todo el Pacífico. Algunos de los barcos que transitan por estas rutas son tripulados y comandados por los nativos que participaron en su construcción, por lo que han obtenido un estatus privilegiado

25 Eliana Castellanos Díaz, “Los armadores de barcos del Pacífico”, *El Espectador*, 3 de marzo, 2002.

26 *Ibid.*

que deja como réditos mejoras a sus viviendas en el caserío y, en general, mejores condiciones de vida.

### **Vigieños y vigieñas. Relaciones complementarias en su cotidianidad**

En Vigía, las relaciones entre hombres y mujeres pueden reconocerse como diferentes y asimétricas, sin que estas características se traduzcan necesariamente en desigualdad y jerarquía<sup>27</sup>. Es, por el contrario, una igualdad potencial entre los sexos la que se observa en Vigía. Mientras ellos son quienes se dedican diariamente al oficio de la pesca, ellas centran su atención en el cuidado de los niños y el hogar. Relaciones complementarias que se sostienen en un esfuerzo compartido de las responsabilidades para una vida digna, pues ninguno de los dos se excluye automáticamente de las actividades realizadas frecuentemente por el otro. Por ejemplo, cuando los hombres no están afuera pescando, se dedican a tejer y remendar sus redes; se juntan varios de ellos y comparten charlas y algunas bebidas refrescantes mientras avanzan en su tarea. Los niños van y vienen. Algunos de ellos se acercan al grupo de hombres y se interesan por aprender de sus padres a remendar las redes. Los padres quedan al cuidado de los niños, a cargo, además, de la socialización de conocimientos adquiridos en la práctica de la pesca, mientras las mujeres dedican ese tiempo a la organización y gestión de actividades comunitarias.

De igual forma, hay mujeres que salen a pescar con sus esposos, hijos, sobrinos o primos. Otras mujeres que son, al igual que algunos hombres, dueñas de canoas y sus respectivos motores, por lo que emplean a algún lugareño o llegadero como pescador. Es el caso de doña Narcisa Estupiñán Paredes, quien al ser una mujer soltera es quien emplea a su cuñado Piano Revelo Rengifo, esposo de su hermana Agustina, como pescador de su canoa con motor. A bordo, don Piano pesca en sus jornadas matutinas camarón titi, hediondita, sierra, lisa, pargo, ñato y bagre, entre otras especies que se encuentran en la bocana y sus alrededores.

Las vigieñas y mulateñas son mujeres fuertes que conocen el quehacer del pescador en ese ambiente y saben contribuir de esa forma en el hogar cuando la situación económica así lo requiere. Una mirada cercana expresa Paula Galeano al respecto:

Volviendo al tema de género, respecto a la flexibilización de roles en cuanto a la participación familiar en la actividad, en tiempos recientes han cambiado algunas prácticas; las mujeres han empezado a incursionar en las faenas de pesca por emergencia, pues no hay marineros ni proberos suficientes, además, si van miembros de una misma familia, el ingreso de la venta se queda allí mismo. Aunque continúa un predominio de género, ya no es tan automática la relación pesca de camarón-hombre, o recolección de concha-mujer<sup>28</sup>.

27 Motta, *Por el monte y los esteros*, 49.

28 Galeano, *Gestión desde la "diferencia"*, 65.

En el ámbito político, al igual que en el económico, el equilibrio entre mujeres y hombres también llega a ser palpable, pues a la cabeza de algunos de los asuntos políticos más importante para la Playa se encuentra doña Florinda Paredes, la figura femenina de mayor autoridad, quien en calidad de única representante de la Junta de Herederos que vive en Vigía, es una reconocida intermediaria frente a agentes estatales. Por ejemplo, doña Florinda se encarga de gestionar ante la administración pública del Charco los subsidios para vigieños y vigieñas de la tercera edad. De igual forma, es la persona encargada de hacer prevalecer aquellos principios de organización comunitaria pactados por los comuneros en su primer documento. Ella ha gestionado la creación de una Junta de Acción Comunal para la Vigía con el fin de que la Playa gane mayor autonomía en el manejo y disposición de los recursos provenientes del municipio de La Tola. Para tal propósito, ha contado también con la ayuda de una reconocida figura en la Vigía, don Miguel Revelo Rengifo, otro de los mayores de la Playa que ha gestionado, con agentes del Estado, mejores condiciones de vida para sus vecinos y familiares. Doña Manuela Estupiñán es otro ejemplo de mujer líder, pues es uno de los dos socios del cuarto frío de Vigía que también abastece a Mulatos y poblados aledaños, y es el centro de acopio de la producción pesquera e intermediario comercial con el puerto de Buenaventura. Lucía Estupiñán, “La Lucha”, es la curandera de Playa Mulatos. Tiene prácticos conocimientos de enfermería, aprendidos en cursos tomados a distancia. Cabe anotar que el proceso de toma de decisiones que afectan a la comunidad sucede por un litigio deliberativo en el que mujeres y hombres participan por igual.

Las celebraciones y rituales que hacen parte de las festividades de la vida en comunidad de Vigía son organizadas y dispuestas logísticamente por las mujeres. Un grupo de cinco de ellas, que se hacen llamar “las vicarias”, se dedican a la organización de las festividades religiosas que conmemoran los vigieños, como por ejemplo la fiesta de la Virgen del Carmen. Este grupo está encargado de la planeación de las Novenas para la virgen: en qué casas se rezará, los músicos para el arrullo en cada Novena, la presencia del sacerdote para la misa del 16 de julio y todos los requerimientos acordes a esta celebración eucarística, así como las lanchas o naves de las que se dispondrá para arrullar a la Virgen después de la misa del 16.

La fiesta mareña que se celebra a la Virgen del Carmen, Patrona del Mar, es una tradición que aparece en Playa Mulatos sin temporalidad conocida, que ha sido construida y formalmente instituida. Tal como lo afirma Eric Hobsbawm, la principal preocupación al reflexionar sobre la tradición no es su permanencia, sino su aparición y consolidación, más que sus posibilidades de supervivencia:

La tradición inventada implica todo un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de

su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado<sup>29</sup>.

En este orden de ideas, decisiones como la escogencia de las casas donde se harán las respectivas Novenas es un reconocimiento de estatus social y pertenencia al grupo socioparental. Debe ser una casa espaciosa que logre albergar al grueso de la Playa en su interior. Cada Novena está a cargo no solo del anfitrión de la casa que recibe a la Virgen, sino también de los vecinos del sector. Cada grupo se encarga de elaborar y decorar un altar con flores, velas y ramas de flora nativa para recibir en él a la Virgen. Disponen el espacio de la casa de tal manera que en el centro del salón se puedan ubicar los cantadores y los músicos con sus bombos y cununos, mientras que los asistentes se ubican alrededor de ellos. Los encargados también decoran la calle instalando arcos de papelillo que van marcando el camino por el que la Virgen hará su pasada acompañada de los pobladores que, al son de los alegres arrullos, la trasladan hasta su próxima parada.

Al llegar la noche, cuando la hora de la Novena se aproxima, los pobladores se reúnen en la casa que realizó la pasada y esperan en la calle hasta que el dueño de aquella le haga la entrega formal a los nuevos encargados de recibir a la Virgen, quienes la cargan y la trasladan en medio de una procesión hasta la casa en donde esa noche tendrá lugar la Novena y alojará a la Virgen hasta el otro día. Cuando la procesión llega a su destino, los músicos toman su lugar en el centro del salón, el resto de los asistentes se acomodan alrededor, permitiéndoles a los mayores sentarse en las sillas dispuestas. Don Alberto, el catequista en aquellas Novenas de 2011, se ubica frente a la Virgen y con el gesto de santiguarse da comienzo al rezo correspondiente a ese día.

Las siete casas escogidas para las novenas van formando un recorrido que es el paseo de la Virgen por todo el pueblo. Generalmente las novenas comienzan en el extremo de arriba de la Playa, el extremo sur, y terminan en una de las casas de abajo, en el extremo norte, más cercanas a la casa comunal y a la iglesia, donde el 15 de diciembre se acompaña a la Virgen durante toda la noche al ritmo de cantos y bailes de los arrullos, para el día siguiente celebrar la eucaristía respectivamente.

Transcurría el novenario de las festividades de la Virgen del Carmen en el 2011 y ya en el día quinto fue el turno de acoger a la Virgen en su casa para el rector de la escuela y su familia. Santiago Rodríguez, su esposa y sus tres hijos son una familia de padre negro y madre mestiza. La familia arribó a la Vigía luego de que él fuera nombrado rector del Centro Educativo de la Playa, pocos años atrás. Nunca había tenido esta familia la oportunidad de albergar en su casa a la Virgen y celebrar junto con toda la comunidad una Novena, así que en esa inédita ocasión la felicidad de on

---

29 Eric Hobsbawm, "Introducción: La invención de la tradición", en *La invención de la tradición*, eds. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002), 5.

Santiago y su esposa era innegable, pues para ellos el reconocimiento recibido por parte de los vigieños, representado en la estadía de la Virgen en su casa, era un símbolo de aceptación. Una tradición que en Playa Mulatos ha permitido la cohesión social de la comunidad, pues cada vez participan más los llegaderos en estas celebraciones, articulándose a estas de manera organizada por los mecanismos diseñados por los lugareños para tal propósito.

Al respecto Annie-Marie Losonczy, con base en el modelo de “recursos no-materiales”, que profundiza en las relaciones sociales que otorgan prestigio, autoridad o seguridad a los grupos de parentelas, afirma que las sociedades negras les otorgan un lugar privilegiado a los intercambios rituales de propiedades simbólicas en la construcción de un espacio sociopolítico entre los grupos locales<sup>30</sup>. Aunque Losonczy lo plantea desde su caso de estudio en el Chocó entre emberas y negros, tiene total pertinencia para el caso que, ilustrado a partir de la experiencia de don Santiago, nos ocupa en Vigía entre lugareños y llegaderos.

Los intercambios entre vigieños y llegaderos involucran a dos grupos que se reconocen como distintos y en esta medida los flujos de comunicación entre ellos marcan tanto sus límites culturales como los espacios de apertura mutua. Esta lógica de interacción construye identidades de frontera móviles, las cuales pueden ser interpretadas como la movilidad de un individuo o grupo por varias territorialidades, promoviendo una fluctuación constante de elementos culturales y transgrediendo las fronteras del territorio. Como consecuencia de estos intercambios, cada cultura impregna a la otra y al mismo tiempo permite ser permeada, pero conservando sus perfiles diferenciadores.

En definitiva, es posible afirmar que si bien los intercambios culturales y materiales como un aprendizaje mutuo fueron el vehículo que posibilitó la convivencia entre los llegaderos de las riberas cercanas y los vigieños, estos intercambios han estado matizados por una tensión latente que se manifiesta a través del discurso y en el acto de nombrar al otro, al igual que en algunas de sus principales prácticas culturales como la endogamia practicada por las familias de herederos. Por ejemplo, el mismo adjetivo de “culimochos”, que es usado para definir a estos núcleos de población blanca, no es el nombre bajo el cual ellos se identifican a sí mismos. Esta categoría ha sido creada por los vecinos negros para resaltar que carecen de un trasero exuberante el cual no le hace juego a la rítmica mareña. Esta particular forma de nombrar resaltando lo que los negros podrían llamar un defecto de los blancos, según los antropólogos Jaime Arocha y Stella Rodríguez<sup>31</sup>, corresponde a un tipo de dinámica particular en la relación entre los “eurodescendientes” y los afrodescendientes que conviven en estos territorios.

30 Losonczy, “Memorias e identidad: los negro-colombianos del chocó”.

31 Jaime Arocha y Stella Rodríguez, “Los culimochos: africanías de un pueblo eurodescendiente en el pacífico nariñense”, *Historia Crítica* diciembre (2003).

## Comentarios finales

Al considerarse como dueños legítimos de la tierra, la organización social que se llevó a cabo en Playa Mulatos estuvo definida también por la posesión de una Escritura Pública que para ellos legitimaba cualquier práctica o dinámica que sobre su playa se realizara, además de constituirse en un símbolo de diálogo y conocimiento del ordenamiento jurídico, el cual reconocía esta forma de propiedad. En este sentido, la defensa por el territorio pasaba también por la defensa de la legitimidad del título legal de propiedad, sustentada en la descendencia del linaje de los herederos y en el cumplimiento del conjunto de reglas formales e informales por parte de los lugareños. El control del territorio heredado logró garantizar, por medio de ciertas estrategias de control territorial, la reproducción y su relativa expansión; la memoria colectiva de los herederos fue instruyéndose permeada por esta forma de relacionarse con el territorio y de interactuar con otros grupos.

Ahora bien, los vigieños y mulateños heredan un título legal de propiedad del territorio por linaje, el cual han intentado perpetuar en su integridad a través de diferentes territorialidades a las que los herederos han dado vida a lo largo de su proceso de construcción territorial, autodenominándose comuneros de la Playa e institucionalizando unas reglas de convivencia entre ellos; practicando por siglos la endogamia cruzada; organizándose y participando políticamente en las instancias constitucionales reconocidas para interlocutar con el Estado colombiano en áreas protegidas y/o campos; y practicando a diario el arte tradicional de la construcción naval de fuertes embarcaciones que cubren las principales rutas marítimas de puerto a puerto. Así pues, estas y algunas de las estrategias de territorialización y acceso a los recursos construidas por los herederos, afirman y contrastan las territorialidades de las comunidades étnicamente diferenciadas del Pacífico, caracterizadas por los estudiosos del tema.

En definitiva, las fuentes orales y escritas que han hecho referencia a la Escritura y al documento de Las doce reglas de los comuneros, evidencian una estrategia de afiliación territorial distinta a las tres que Odile Hoffmann<sup>32</sup> ha definido en su estudio sobre las estrategias de afiliación territorial en el Litoral Pacífico, a saber: 1) por filiación: ser nativo del lugar; 2) por alianza: unión conyugal; y 3) por presencia efectiva: ser residente del lugar. No obstante, una cuarta estrategia de afiliación territorial que sobrevive en el Pacífico colombiano y específicamente en el litoral Pacífico nariñense en Vigía y Mulato es el linaje, pues la forma legítima de afiliación a esta playa es ser descendiente de las familias de herederos. Es entendible que hasta ahora no se haya hablado de esta estrategia de afiliación territorial en el Pacífico si tenemos en cuenta que ninguno de los dos grupos étnicos identificados en esta zona, negros e indígenas, heredan un título legal de propiedad del territorio por linaje.

---

32 Hoffmann, “Territorialidades y alianzas: construcción y activación”.

Finalmente, el poseer una propiedad en el siglo XVIII no fue lo que en realidad les permitió a los vigieños y mulateños haber construido un proceso de territorialización distinto del de los negros e indígenas, ya que muchos de los negros esclavos que quedaron libres siguieron trabajando en sus propias minas o en minas sin dueño. Es, en definitiva, lo que cada grupo logró construir como territorio lo que diferencia sus procesos históricos. La historia de Vigía y Mulatos, así como otras tantas historias, han existido en silencio y siguen esperando que las descubramos.

## **Bibliografía**

### **Fuentes primarias**

Cadena, David. “Venta de derechos herenciales”. Notaria 74 de Bogotá. [consultado el 8 de junio de 2016]. <http://notaria74bogota.co/index.php/compraventas/derechos-herenciales>.

Castellanos Díaz, Eliana. “Los armadores de barcos del Pacífico”. *El Espectador*. 3 de marzo de 2002, No. 85.

“Escritura Pública de la propiedad sobre Playa Mulatos”, Instrumento No.3, 1892, Archivo de Buga.

### **Fuentes secundarias**

Almario, Oscar y Ricardo Castillo. “Territorio, poblamiento y sociedades negras”. En *Renacientes del Guandal. “Grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*. Medellín: Ministerio del Medio Ambiente, Universidad Nacional de Colombia, 1996.

Arocha, Jaime y Stella Rodríguez. “Los culimochos: africanías de un pueblo eurodescendiente en el Pacífico nariñense”. *Historia Crítica* 24, diciembre (2003): 79-95.

Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999.

Bhabha, Homi K. “El entre-medio de la cultura”. En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuart Hall y Paul du Gay, 94-106. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores, 1996.

Bourdieu, Pierre. “La Tierra y las estrategias matrimoniales”. En *El sentido práctico*, 235-256. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Camacho, Juana y Eduardo Restrepo. *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, 1999.

Castillo, Luis Carlos. “La construcción de la identidad del otro: poder y resistencia”. En *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, 31-92. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2009.

Galeano, Paula. *Gestión desde la “diferencia” en áreas protegidas y territorios étnicos (consejos comunitarios). Apuntando al dialogo entre lo biótico, lo cultural y lo político. Estudio de caso en el Parque Nacional Natural Sanquianga (Pacífico Sur Colombiano)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Hall, Stuart. “Introducción: ¿quién necesita <<identidad>>?”. En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuart Hall y Paul du Gay, 13-39. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores, 1996.

Hobsbawm, Eric. “Introducción: La invención de la tradición”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 5-45. Barcelona: Crítica, 2002.

Hoffmann, Odile. “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico”. En *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 75-93. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999.

———. “La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 97-120. Popayán: ICAN, Universidad del Cauca, 2000.

Losonczy, Anne-Marie. “Memorias e identidad: los negro-colombianos del chocó.” En *De ríos, montes y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en*

*Colombia*, editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 13-24. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999.

Motta González, Nancy. *Por el monte y los esteros. Relaciones de género y familia en el territorio afropacífico*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

Rivas, Nelly. “Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Meji-cano-Tumaco”. En *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 95-106. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999.

Rodríguez, Stella. “Piel mulata, ritmo libre: identidad y relaciones de convivencia interétnica en la costa norte de Nariño, Colombia”, tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

———. “Libres y culimochos: ritmo y convivencia en el Pacífico Sur colombiano”. En *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, 313-332. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, ILAS, 2002.

# Reseñas

## Reseña Review

**Beard, Mary. Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling and Cracking up. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2014, 319 pp.**

**Sebastián Uribe Rodríguez**

Universidad Nacional de Colombia

<https://orcid.org/0000-0001-5170-8605>

[suriber@unal.edu.co](mailto:suriber@unal.edu.co)

**Fecha de recepción:** 22 de enero de 2020

**Fecha de aceptación:** 14 de abril de 2020

Estudiar la risa ha sido preocupación de diversos historiadores especialistas en diferentes periodos: Le Goff<sup>1</sup>, para la Edad Media; Keith<sup>2</sup>, para la Inglaterra de los Tudor; Halliwell<sup>3</sup>, para los griegos; Clarke<sup>4</sup>, para el caso romano; entre otros. Así pues, aunque desde perspectivas y problemas diversos, hay una búsqueda historiográfica por preguntarse acerca de la historia cultural y social a través de la risa. Será precisamente en diálogo con los autores mencionados con los que Beard entabla una investigación histórica de la risa.

En este marco se encuadra este libro, que es, a su vez, fruto de las estancias de Beard como conferencista en Berkley en el año 2008. La importancia de esta investigación está dada, según palabras de la autora, en tanto que de los romanos hemos aprendido a reírnos y sobre qué reírnos. El libro busca establecer puntos de encuentro con lo que ella, tomando al poeta Khlebnivok, llama *laughterhood* de Roma, pero no pretende ser una exhaustiva búsqueda por la risa romana. El libro tampoco entra con el tema judío y el cristianismo temprano, pero le es imposible separarse de Grecia, por lo que estará en constante diálogo con el mundo helénico. Cabe añadir que

---

1 Jacques Le Goff, "Rire au Moyen Age", *Cahiers du Centre de recherches historiques* 3 (1989): 1-14.

2 Thomas Keith, "The place of laughter in Tudor and Stuart England", *Times Literary Supplement*, enero 21, 1977.

3 Stephen Halliwell, *Greek Laughter: A Study in Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

4 John. R Clarke, *Looking at laughter: Humor, Power and Transgressión in Roman Visual Culture, 100 B.C.-A.D. 250* (Berkeley - Londres - Los Ángeles: University of California Press, 2007).

la misma autora ha retomado el tema de la risa romana en otra publicación posterior<sup>5</sup>, con el objetivo de ampliar y difundir su investigación.

El libro está dividido en dos partes, cada una de las cuales cuenta con cuatro capítulos; un prefacio; y finalmente un epílogo, que contiene agradecimientos, notas y referencias. Pero más allá de su estructura formal, se puede decir que en términos temáticos tiene forma de caracol. Se parte de un punto central, una anécdota romana, la cual vuelve a ser retomada y ampliada conforme va avanzando el libro. Los temas nuevos que se van presentando amplían el análisis de la risa cada vez.

En el primer capítulo, Beard plantea que se puede pensar de una manera diferente a Roma a través de la risa. Es así como, si bien se pregunta qué hacía reír a los romanos, entiende que esa pregunta puede ser convertida en un tema de simpatía porque podría transformarse en “¿qué nos habría hecho reír a nosotros si fuéramos romanos?” Por eso, intenta entender la risa desde el lenguaje, la cultura y la política. No obstante, a la autora le hace falta una pregunta metodológica importante. No se pregunta por lo que, sin ser griego, no era propiamente romano. Pareciera, según la metodología, como si la única conexión romana fuera un diálogo inconcluso con Grecia.

En la segunda parte, Beard hace una inspección teórica sobre la risa para enmarcar el estudio de Roma en un panorama general. Se plantea no solo cuestiones romanas sobre la risa sino también las inquietudes contemporáneas sobre la misma. De esta forma, toma como punto de referencia tres perspectivas teóricas complementarias entre sí. La primera de las teorías que toma Beard es la que arguye que la risa es una forma de burla, más o menos agresiva, en la cual estamos buscando superioridad. La segunda de ellas es conocida como la teoría de lo incongruente. En ella se explica que la risa es la respuesta a una cuestión ilógica e inesperada. En este caso es fundamental la ciencia experimental. La tercera de estas es la conocida por Freud, pero no inventada por él. En este, la risa es entendida como la expresión física de la liberación de energía o emociones reprimidas. A partir de dicho análisis, llega a la conclusión de que la risa romana tiene que entenderse fenómeno tanto natural como cultural.

El tercer capítulo es una reflexión en la que se pregunta por qué la risa les concierne a los historiadores. Si bien en el capítulo anterior se puso a colación las generalidades de la risa, en este busca entender cómo opera la risa en sus particularidades y sus operaciones tanto políticas como sociales. Es por ello que defiende que, si la risa se encuentra en diferentes formas, es posible hacer un desarrollo de la historia de la risa. Dentro de este panorama, Beard afirma que su interés con el libro es concentrarse sincrónicamente en el mundo romano del II siglo a.C. hasta el II siglo d.C.

En el cuarto capítulo, la historiadora inglesa hace un análisis del vocabulario de la risa, la sonrisa y el humor. En diálogo con el libro de Halliwell sobre la risa en

---

5 Mary Beard, “Did the Romans Laugh?”, *Annales* (English Ed.) 67, no. 4 (2012): 581–96. DOI: <https://doi.org/10.1017/S2398568200000388>.

Grecia, Beard analiza la diferencia entre el mundo griego y romano de la risa. Hace hincapié en los problemas de las fuentes, en tanto es consciente que no es posible saber cómo era una visión general de la risa, así como poco o nada se sabe de los pobres, los esclavos o las mujeres. Dentro de las cuestiones metodológicas, tiene como base dos guías. La primera, es que la risa en Grecia y Roma “*were simultaneously both foreign to each other and also so mutually implicated as to be impossible to be separate*” (88). La segunda, es que muchas de las cuestiones que se creen griegas, son en realidad romanas, en tanto se presentan como reconstrucciones e interpretaciones sobre el mundo griego en el periodo romano, como el caso de Demócrito y los espartanos con su culto a la risa.

En el quinto y sexto capítulo se analiza la risa en la oratoria romana y su impacto en la élite. Es así como realiza, desde lo escrito en *De Oratore*, un análisis práctico y teórico en lo que podía genera risa en la audiencia, pero también se nutre por las posturas de Quintiliano y Estrabón. Desde los excesos y la crueldad de la risa de Calígula y Heliogábalo, llega la conclusión de que la risa, en otras palabras, era una clave para entender la forma de operar en los discursos romanos relaciones de poder entre los emperadores y los demás sujetos.

El objetivo del séptimo capítulo es analizar el humor entre los humanos y los animales, en específico, el vínculo con los monos. De los puntos importantes que trata es la imitación como un componente fundamental en la risa romana. En ese sentido, el mono, al ser la criatura más imitativa —según las fuentes romanas—, es un causante de risa. El mono era visto en Roma como una especie de caricatura del ser humano.

En el último capítulo la autora hace una crítica de fuente del manuscrito *Philogelos*. Plantea que no es del todo posible saber cuáles de los chistes que allí están pueden ser romanos y cuál era la intención en recopilarlos. Sin embargo, hace el cotejo con otras fuentes para analizar continuidades y disrupciones con la época Bizantina. Encuentra que los romanos se inventaron el chiste tal y como lo entendemos hoy en día.

*Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling and Cracking up* es un libro obligatorio para entender la historia de la risa, y que, en su justa medida, podría dar una nueva imagen de Roma aun cuando no logre una reestructuración de la historiografía sobre Roma. Sin embargo, el libro contiene dos problemas. El primero es que no hay un análisis, ni siquiera una mención, a las inscripciones romanas de la vida cotidiana, cuestión que la autora ha trabajado, aunque no desde la óptica del humor. No obstante, el problema más serio radica en que no hay una clara distinción entre humor y risa, términos que son necesariamente correlativos. Más allá de una búsqueda sistemática que permita unificar una teoría de la risa romana, el libro resulta una invitación a una nueva perspectiva histórica. Así que, en últimas, el objetivo de esta reseña es invitar a que sean invitados al estudio de la risa.

Caracterización técnica de la escultura policromada en la Nueva Granada, una investigación madurada durante años, ha entrado dentro de la bibliografía referente

al arte neogranadino como una obra fundamental, de lectura obligatoria para todo aquel que esté interesado en el estudio de la escultura del periodo indiano en lo que actualmente es Colombia.

### **Bibliografía**

Beard, Mary. "Did the Romans Laugh?". *Annales* (English Ed.) 67, no. 4 (2012): 581–96. DOI: <https://doi.org/10.1017/S2398568200000388>

Clarke, John R. *Looking at laughter: Humor, Power and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B.C.-A.D. 250*. Berkeley - Londres - Los Ángeles: University of California Press, 2007.

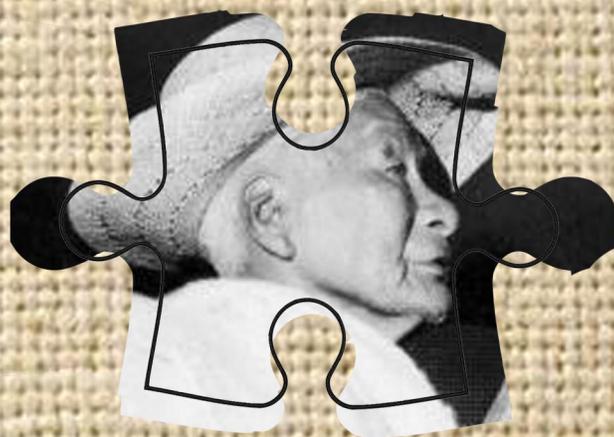
Halliwell, Stephen. *Greek Laughter: A Study in Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Keith, Thomas. "The place of laughter in Tudor and Stuart England". *Times Literary Supplement*, enero 21, 1977.

Le Goff, Jacques. "Rire au Moyen Age". *Cahiers du Centre de recherches historiques* 3 (1989): 1-14.

**Bogotá, Colombia**

Proyecto auspiciado por el Instituto  
Colombiano de Antropología e Historia  
ICANH



# ARTIFICIOS

---

REVISTA COLOMBIANA  
DE ESTUDIANTES DE HISTORIA

[www.icanh.gov.co](http://www.icanh.gov.co)

[www.artificiosrevista.com](http://www.artificiosrevista.com)