

Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural

Carlos Vladimir Zambrano
Universidad de Cádiz

RESUMEN: *En este artículo se estudian el territorio, la memoria y la comunidad a partir de la lucha por la tierra en El Rosal, Cauca, Colombia. Tal vinculación ha sido vista a través de litigios judiciales, conflictos por la construcción de inmuebles en un terreno prohibido, apropiaciones indebidas de tierras y sucesivos ordenamientos territoriales (de los que es posible dar cuenta a través de los legajos de los archivos históricos regionales). También ha sido vista a la luz de la fiesta de la virgen del Rosario, un ritual complejo que se ha concebido como de actualización territorial que se hace anualmente en cada conmemoración de la virgen, y que renueva la presencia de los pobladores en el territorio y la jurisdicción de éstos sobre él. Estructuralmente, el estudio da solidez a la hipótesis sobre el continuo territorio-memoria.*

PALABRAS CLAVE: *actualización territorial, continuo territorio-memoria, tierra, fiesta, resistencia.*

ABSTRACT: *This paper studies territory, memory and the community, based on the land claims in El Rosal, Cauca, Colombia. The said vinculation has been seen through lawsuits, disputes over the construction of buildings on land where construction is prohibited, the misappropriation of land, and the subsequent territorial reorganization (which are evidenced in the regional historic archives). It has also been witnessed through the annual Festival of the Virgen del Rosario, a complex ritual that is conceived as territorial updating through the yearly commemoration of the Virgin, and which renews the presence of the villagers within the territory and their jurisdiction over the territory. Structurally, this study provides strength to the hypothesis on the territory-memory continuum.*

KEYWORDS: *Territorial update, territory-memory continuum, land, feast, resistance.*

INTRODUCCIÓN

Podría suceder que una población tuviese que debatirse entre aparentar no ser indígena (por ejemplo desindigenización vía desidentificación) y aparentar serlo (por ejemplo indigenización vía identificación). Ambas opciones podrían entenderse como procesos opuestos, pero en realidad serían el águila y el sol de la etnogénesis. Cualquiera que fuese la elección que hiciese la supuesta población le presupondría la renuncia a una identidad y la aceptación de otra. Las identidades se transforman, pero no desaparecen; en estricto sentido, el desenvolvimiento del proceso, independientemente de la vía elegida, llevaría a la gente al mismo destino: obtener otra identidad, vivir otra identificación. La identidad emergente, sea cual fuere, importaría como identidad tal cual es, aunque las evidencias etnográficas, ideográficas e historiográficas que se usasen para legitimarlas resultasen contradictorias o fuesen inauditas, o que no todo el mundo estuviese de acuerdo con la opción elegida. Se tendría que entender la identidad como un delicado proceso de construcción colectiva, tal cual fuese el respectivo y particular proceso; en tal sentido, la identidad sería una pluralidad de variantes progresivas en el tiempo; toda identidad, por lo tanto, sería estructural e históricamente diversa.

De ese talante, en cierto modo, es el caso que se analiza en este estudio, pues el pasado territorial documentado de El Rosal es uno, su presente territorial actualizado en el ritual es otro, y la historia territorial que narra su gente no sólo cambia de familia en familia, sino que es muy variada; es, sencillamente, diversa. No obstante, parece ser que toda esa pluralidad de memorias —sin importar que las singularidades que la conforman se contradigan o no— forma parte de una misma visión de su existencia, la de la gente concreta y real que ha nacido y crecido en El Rosal y lo habita hoy en día.

Los indígenas y los no indígenas rosaleños han redefinido la identidad colectiva; por distintas razones y de manera diferenciada han podido crear un nosotros. No obstante, historias complejas siguen sin resolverse en la realidad, aunque los símbolos, la memoria y la identidad local —en apariencia— hayan pasado página. Si bien es posible pensar, a partir de los datos etnográficos, que ambos grupos redefinieron su identidad en comunidad, interesa aquí analizar con más detenimiento los procesos identitarios y sus corolarios míticos y rituales, y explorar si es posible que dichos procesos pudiesen revelar aspectos profundos de las formas en que se producen y expresan las memorias colectivas vinculadas al territorio. En consecuencia, se busca indagar si se les podría entender como

fuente y parte de una historia verdadera, propia y de actualidad, y de paso resaltar el *continuum* territorio memoria. Aunque para entender las realidades que emergen de ese modo todavía queda un larguísimo camino por recorrer.

Con Durkheim se aprendió que “el rito no es otra cosa que el mito puesto en acción” [Durkheim, 1993: 151]; por ello ha sido posible entender que tal acción es la actualización. Entonces, la actualización territorial sería la manera en que se evoca en el ritual —de manera manifiesta o latente, y de forma intemporal— la lucha por la tierra o por el territorio.

Ya que es posible entender que el mito y la memoria sean fenómenos de la misma naturaleza, ya que el mito es una memoria arcaica que al actualizarse periódicamente permite el acceso a lo *ab-origine*, la actualización territorial deja de ser percibida como algo del pasado y es tenida como un presente: un territorio persistente, una memoria activa y una comunidad que sigue desplegando su proceso territorial, vale decir, mantiene viva —de otro modo en apariencia contradictorio— la lucha por la tierra (por ejemplo, el caso de El Rosal podría ser una resistencia étnica basada en la negación de ser indígena usando recursos culturales y rituales del dominador, en una lucha territorial simbólica propia y particular que, en apariencia, no tiene por propósito la recuperación concreta del objeto por el cual se lucha, la tierra).

La actualización territorial en El Rosal se realiza en el marco de un ritual que es, ante todo, una fiesta religiosa que nada tiene de festividad territorial, al menos en apariencia. De ahí que se intente mostrar cómo se desplazan los contenidos religiosos para dar juego a los territoriales que se esconden bajo el manto de la virgen y de esa forma poder explicar la actualización territorial en sí, que es uno de los objetivos que se ha propuesto este trabajo. Otro objetivo es intentar mostrar que una fiesta religiosa católica como la de El Rosal, si bien manifiesta claramente los signos de la dominación cultural sobre las poblaciones indígenas y los de aculturación de éstas debido a la apropiación cultural de lo dominante, presenta indicios de resistencia, los cuales, por supuesto, no están a la vista aunque los haya. Para ello se ha echado mano de una reflexión sobre la relación territorio-memoria como continuo, y de la territorialidad o identidad territorial como autopoiesis.

El artículo está organizado en dos partes: la primera aborda los elementos de la actualización territorial que es de orden conceptual; la segunda corresponde a los datos etnográficos que dan cuenta de las luchas por la tierra, la memoria, y la base ritual y territorial de la actualización.

ELEMENTOS DE LA ACTUALIZACIÓN TERRITORIAL

Cuatro son los elementos considerados para explicar la actualización territorial (lugar, remanecimiento, *continuum* y actualización), con base en lo cual se espera sea comprendida y sirva como base para entender cómo a través de una festividad son vinculadas la memoria, la tierra y la comunidad, tan interdependientes como irreductibles unas a otras. Interesa mostrar los contenidos territoriales existentes en las formas rituales católicas elegidas para la actualización, la representación de los conflictos territoriales y el resultado comunitario (co-unidad o común-unidad), dando respuesta al primer objetivo de este trabajo.

EL LUGAR

El Rosal es una comunidad rural ubicada en una de las zonas más intrincadas del gran macizo colombiano, orografía andina del sur de la República de Colombia bajo la jurisdicción del Departamento del Cauca, rodeada de una sucesión de verdes andino-septentrionales, aceitunados como los cordilleranos, cetrinos como los montañeros y oscuros como los volcánicos; está acorralada por un sinfín de precipicios y desfiladeros y barrancos que rompen peligrosamente a las montañas y que lo arrastran a uno hasta el suelo de sus bajíos, vértigo a vértigo, con sólo mirarlos. Basta un vistazo para despeñarse hasta los cauces de las quebradas sumidas en las lejanas hondonadas donde al final del día cae el Sol a descansar de sus batallas con las nubes de las cimas. Hasta El Rosal se llega en carro por la ruta que se desprende de la vía panamericana en el Bordo (Cauca), en dirección de Guachicono (caliente) y Bolívar. Después de ocho o nueve horas de viaje por una carretera de terracería, que sube y baja montañas pasando por todos los pisos térmicos andinos, se llega al poblado; de continuar el viaje por esa ruta, se retornaría a la vía panamericana pero a la altura de la población de Rosas, después de haber cruzado todo el territorio yanacona por Santiago, San Sebastián, Guachicono (frío) y Río Blanco.

Los territorios del macizo colombiano en donde se encuentra El Rosal fueron reducidos a resguardos no bien terminada la conquista, so pretexto de proteger las tierras indígenas, las pocas tierras que les habían dejado; las tierras de los resguardos durante el periodo colonial fueron siempre apetecidas por clérigos y avecindados, y defendidas fanega a fanega por los locales para evitar la usurpación que terminó por imponerse. Como da a entender Friede [1948], los indígenas de la región no heredaban la tierra,

Foto 1

Panorámica de la población de El Rosal



Fuente: <www.elrosalcauca.co.cc>.

sino los litigios sobre ella. No sería raro que esos mismos litigios los reelaborasen simbólicamente y los convirtiesen en pasos procesionales o en batallas musicales entre las chirimías de las veredas y la banda de la cabecera de la población.¹ Esta reelaboración es lo que aquí se llama memoria en

¹ La siguiente es una consideración que pone en relación el exhaustivo trabajo documental de Friede [1948] para la región del macizo colombiano y del Alto Magdalena con la investigación de campo etnológica que se desarrolló en el marco del proyecto de investigación “Etnicidad y sociedad en el macizo colombiano” de Colciencias (1992). Las fuentes documentales de Friede proceden de los archivos municipales de Almaguer y Bolívar, Cauca, y de los cabildos indígenas de la región, por lo que son fuentes primarias de suma importancia sobre el poblamiento y conflicto territorial en esa zona. De hecho, heredar litigios no es una frase retórica, sino histórica, pues se pasaban de generación en generación después de extenuantes viajes a Quito o a Popayán, donde eran ubicadas las causas judiciales. Si hoy se gastan 14 horas o más para llegar de Popayán a El Rosal, en esa época ir y venir demandaba al menos dos meses

resistencia, pues dado que hasta ahora no ha sido posible recuperar las tierras perdidas, y dada la existencia de testimonios de renuncia a seguir gastando dinero en litigios caros y lentos, la forma comunitaria ha mantenido su lucha desde el ámbito mítico y ritual mediante la actualización: poniendo la memoria en resistencia y recuperando simbólicamente el territorio.

Debe decirse que, de entre los pueblos del macizo colombiano, los rosaleños no siempre se han sentido indígenas. Incluso han llegado a producir líderes sociales que tienen una mirada de la sociedad más regional y menos indigenista, que no siempre comparten el significado histórico del proceso de lucha por la recuperación de los resguardos y del pasado indígena.²

EL REMANECIMIENTO³

El mito que se actualiza en la fiesta es el del remanecimiento de la virgen en el Rosal, en cuyo relato se expresa la fundación del pueblo; es decir, el asentamiento en el territorio y el emplazamiento de casas, iglesias, fincas, personas, etc. Este relato es importante porque sitúa en una misma línea al mito, la memoria, la leyenda, el relato, la historia y la construcción social del tiempo. La tradición oral dice:

de subir y bajar montañas. El caso del Valle de Jambimbal, una vereda rosaleña con memoria de los sucesos de 1870, ha sido indicio etnográfico para plantear el *continuum* aquí analizado. [Nota del autor.]

² En otro trabajo se explicó cómo en El Rosal se estructuraron colectivamente las demandas por la tierra, la memoria y la identidad haciendo uso de los recursos impuestos por los colonizadores; la redefinición identitaria no puede abstraerse de esa paradoja, pues mientras reorganiza la comunidad también coadyuva a la legitimación y hegemonía política y cultural dominante. Pero además, desde la perspectiva de la construcción cultural, la etnicidad es un producto de la intervención de la política en lo cultural, que opera al interior de una comunidad, una “disolución simbólica” de la heterogeneidad, diferencias, conflictos, desigualdades y contradicciones, a la vez que resalta las diferencias con los otros, hacia el exterior [Zambrano, 1999]

³ Se usa el término “remanecimiento” para señalar el hallazgo de la imagen de una virgen o un santo, narrado en una leyenda que tiene señalados contenidos territoriales y fundacionales. Lo interesante es que el remanecimiento pone la voluntad de acción en la imagen misma: “la virgencita remaneció”; mientras el hallazgo la pone en quien encuentra el objeto, por ejemplo, “la viejita Rosalía”. El uso del término “remanecer”—que es del español— para referirse al hallazgo es un fenómeno propio de la región del macizo colombiano [Zambrano, 2006].

Antes de que llegaran los españoles ya la patroncita estaba. Aquí al ladito de la iglesia, cerca del depósito de agua, la encontró la viejita Rosalía... En esos tiempos peleaban los indios y los españoles, y ella (la virgencita) vino a acabar con eso. Hasta que acabó porque es bravita, muy seriecita. Ahí comenzamos a vivir pasito y juntos... Entonces ella dijo que le organizaran la iglesia. Pero la gente quería abajo y ella amanecía aquí arriba. Y lo mismo, y la patrona se volvía y se subía... (risas)... hasta que se apaciguó cuando se le hizo el templo aquí... Dice el libro que de 1700... [Zambrano, 1999: 47] (Anotaciones de trabajo de campo.)

Los conflictos que revela el mito: “vivir juntos y pasito” y “la gente quería abajo... y ella amanecía aquí arriba” están directamente ligados a la idea de lucha territorial; más específicamente describe una relación social de emplazamiento: “En esos tiempos peleaban los indios y los españoles, y ella (la virgencita) vino a acabar con eso... Entonces ella dijo que le organizaran la iglesia”; vale decir que por mandato sagrado se emplazaron en el lugar y se generó la convivencia, se hizo la paz: hubo comunidad.⁴ Tales frases son metáforas de tensiones reales, pero sabemos que las batallas no se dan entre las metáforas, sino entre los individuos concretos que las libran, exponiendo sus vidas y a riesgo de morir en ellas o vivir para vengar las derrotas, cuestiones que también pueden negociar.

Esta mirada que aporta rasgos de continuidad cultural, atributos de larga duración y propiedades de la memoria colectiva, se ha ido formando progresivamente, así, al comienzo se detectó en la investigación de campo que la comunidad acudía a una conmemoración única, el festejo de la virgen, su patrona; luego se relacionó tal fiesta de la patrona con la remanecida, cuya leyenda —no aceptada por los curas— enmascaraba otra realidad que el mismo relato describía. Posteriormente, gracias a los documentos publicados por Juan Friede, se descubrieron una serie de sucesos históricos que han podido interpretarse y cotejarse en campo, comprendiendo que

⁴ El dato que ofrece el mito se ha podido relacionar con los datos que aparecen en los documentos parroquiales y municipales de la época aportados por Friede y otros localizados durante nuestra investigación. Existe una probable coincidencia de “pacificación” o “convivencia” en la frase “vivir juntos y pasito” con el siguiente extracto documental “y teniendo en consideración los gastos que in fluctuosamente (*sic*) hemos hecho, y los demás que haremos, en la continuación de un pleito dispendioso de nuestros intereses... que en éste, como en todo pleito de esta naturaleza, no haremos otra cosa que gastar y consumir la subsistencia de nuestros padres y perder el fruto de nuestro sudor y trabajo, que puede servir para nosotros y nuestros hijos... a más que el litigio es entre personas de la misma sangre”. entre quienes es mejor desterrar la discordia” [Archivo Parroquial de El Rosal].

era posible conectar, al menos etnográficamente, los hechos documentales con la leyenda, y ambos con los relatos orales tradicionales y los obtenidos mediante entrevistas de campo a los abuelos de las veredas. Gradualmente ha ido emergiendo una representación coherente que interpreta la realidad local en tiempo histórico.

El remanecimiento ha engendrado los giros de la memoria, la actualización territorial y la comunidad política rosaleña resignificada para ser revividos y actualizados anualmente, de forma puntual y precisa. Los documentos citados hablan con nombres propios, intereses y poderes de quienes “querían abajo” y quienes “querían arriba”, pero no hacen mención —y ésta es la tarea por venir— de cómo se producen estas realidades rituales y los modos de actualizar el territorio como un proceso histórico que ha puesto en juego el continuo territorio-memoria.

EL CONTINUUM TERRITORIO-MEMORIA

La lucha por la tierra es una constante histórica de la lucha social de los pueblos, es —si se quiere— una resistencia marcadamente territorial y ha llegado hasta nuestros días documentada a través de vestigios arqueológicos, archivos judiciales o memorias orales. También es, debido a eso, una lucha inmemorial —nunca mejor dicho— vinculada tanto a los recuerdos como a los anhelos colectivos, tanto al pasado como a las utopías. Al estudiar las luchas sociales no siempre son claras las líneas que separan el espacio del tiempo, o lo que sería lo mismo, que apartan el territorio de la memoria, porque el territorio y la memoria serían, además de un continuo, realidades que se producirían simultáneamente en su interacción, y como dicha simultaneidad no siempre sería de fácil e inmediata comprensión en la investigación, menos lo sería el resultado de dicha interacción.

En tanto *continuum*, el territorio y la memoria serían dos realidades inseparablemente relacionadas que permitirían entender cómo se desarrollarían los eventos sociales, políticos, económicos y culturales de cualquier comunidad; en tanto productos simultáneos, la relación se concebiría como comunidad-territorio-memoria y tendría una elevada capacidad de automantenimiento y reproducción de lo que produzca (autopoiesis), ya fuesen leyendas, mitos o historias; o fincas, comarcas o países; o etnias, pueblos o naciones, o todo a la vez.

Ambas, continuidad y simultaneidad, serían sendas cualidades; y si se quiere, extraordinarias condiciones objetivas de las comunidades activas, de los territorios persistentes en que se asientan y de las memorias vivas

que las movilizan (tensión conflictividad/cohesión). El continuo territorio-memoria vincularía entonces tierra con antepasados, comarcas con estirpes, países con orígenes, pueblos con parentescos, y solares con tradición, ajustando en comunidades y colectividades las identidades, en este caso territorialidades.

Sin duda, las luchas por la tierra tienen contenidos complejos, entre ellos los de clase; diría Benjamin, son unas luchas

[...] por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales.... estas últimas están presentes en la lucha de otra manera... Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan [Benjamin, 1973: 179].

Las “cosas ásperas” de la lucha por la tierra en El Rosal se dejan ver de manera directa en documentos en los que unos supuestos pobladores “blancos” expulsan a otros supuestos pobladores “indios” de sus casas y se quedan con ellas, sucesos que acontecen en la cabecera urbana del poblado; mientras que los indios desaparecen como por arte de magia, sin dejar rastro, como sucedió con los mayas; y, aquellas “cosas finas” —que no son ni directas ni indirectas— están en un estado de latencia; son indicio de una resistencia, que convertida en memoria se manifiesta cada año —de manera ritual y viva— en la fiesta del Rosario, desempeñando el papel de subvertir el tiempo actualizándolo, recuperando simbólicamente el territorio para poner en cuestión todo aquello que signifique que los indios y su memoria desaparecieron por los “hechos cumplidos” de los que habló Friede en su libro.⁵

La memoria podría entenderse como un complejo modo cultural de responder comunitariamente a los olvidos, recortes y limitaciones de cierta idea de la historia que piensa que para entender el pasado hay que conocerlo tal y como fue. Suele decirse que la memoria olvida: tal vez la memoria no olvide nada del pasado, pero sí lo resignifica y lo reactualiza de modo recurrente. Suele decirse también que la memoria recuerda selectivamente:

⁵ Los huicholes, *wixarika*, reclamaban las tierras del *kiekari*, territorio que incluye zonas de los estados de Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí. Liffman [2011] escribe sobre los fundamentos culturales de los reclamos territoriales; en cierta forma aquí hablamos de los reclamos actualizados simbólicamente y operados mediante el ritual con el fin de pensar la “territorialidad histórica” de la que habla Liffman y el lugar de los pueblos para que podamos entender el mecanismo de expresión de las culturas. [Nota del autor.]

tal vez no sea tan selectiva, más bien tiene una capacidad para mezclar, incluir, integrar y simbolizar las continuidades culturales que nos gobiernan. Suele decirse, finalmente, que la memoria no es historia. ¿Lo dirán, tal vez, porque la memoria es la Historia y esa historia abre en vez de cerrar? ¿Podría decirse que un recuerdo o un olvido contribuyen a formar y fijar el territorio? ¿Podrían ser los recuerdos y los olvidos actualizaciones de algo?; ¿o ser a la vez actualizaciones, creaciones o recreaciones que ponen en un lugar de otro modo?

LA ACTUALIZACIÓN

Es un contenido del ritual y a la vez un *habitus*; en cuanto al contenido del ritual sería definida por “el tránsito del hecho al símbolo” que logra la conversión de lo individual y privado en lo comunitario y público. La actualización tiene la habilidad para desplazar lo concreto y particular hacia lo simbólico y universal. En cuanto *habitus*, la actualización sería la práctica social que pone al día los hechos singulares generando ideas como si ellos fueran comunes a todas las personas, instituye la atención de la gente sobre ellos, por lo cual coadyuva en la reproducción de la tradición y de lo tradicional y, permite renovar —diferencialmente— los sentidos de pertenencia básicos: a una historia, a una comunidad y a un territorio.⁶

La actualización del mito es una función estructural del ritual que no puede desaparecer al concebir la actualización territorial so pena de caer en un grave equívoco. Es importante, en consecuencia, tener en cuenta esta distinción, ya que de ella depende el adecuado acercamiento a nuestro análisis. El mito que se actualiza en la fiesta de El Rosal es un mito de origen, un mito de emplazamiento poblacional, un mito de fundación de comunidad, en suma, un mito que conlleva considerables eventos territoriales, basta echarle una lectura a la versión que se cita párrafos adelante.

La actualización territorial, por lo tanto (p.e. para los del pueblo y los de las veredas; para los no indígenas y los indígenas, para el conflicto y su solución, para la identidad y la diversidad, etc.), consiste en renovar

⁶ Al *habitus* está asociada una noción, menos exitosa, la “presentificación”. La actualización podría entenderse como presentificación por tratarse ambas de acciones que permiten la producción social y cultural del tiempo. “El tiempo se engendra en la efectación misma del acto (o del pensamiento) como actualización de una potencialidad que es, por definición, presentificación de un no actual y despresentificación de un actual...” [Bourdieu, 1998: 223].

cíclicamente y de manera integral tanto el tiempo *ab-origene* como la pertenencia: el “*ius sanguini*”, el “*ius territorii*” y el “*ius communitatis*”, puesto que en esas pertenencias simbólicas se subliman los conflictos territoriales que existieron realmente, las acciones concretas que quitaron tierras a un bando y las pusieron en el otro, y los poderes y las injusticias que se impusieron, rechazaron o mantuvieron, independientemente del bando en el que se haya jugado entonces. Se ratifican los parentescos rituales e imaginados que dan cohesión a la “comunidad” y les permiten apreciar la pompa del festejo que realizan como seña de su identidad. La actualización se convierte así en una acción para preservar rasgos, persistir en la convivencia, continuar la tradición, mantener la larga duración, señalar estabilidad y reiterar la fijeza en un lugar.

Mediante la práctica para actualizar se expresan las relaciones sociales con sus poderes, significaciones y contradicciones; mediante ella también se determinan los juegos de la memoria, los recuerdos y los olvidos, y se fijan los diferentes modos de emplazar la memoria en los lugares, ya sea como monumento o como cultura material. No hay sociedad que no emplace la memoria en el territorio, ni territorio que no la evoque, al punto que aún nos tranzamos en tratar de saber qué fue primero, si la memoria o el territorio. “Jamás se da —escribió Benjamin— un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie... los bienes culturales tienen todos y cada uno un origen que no se podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado...” [Benjamin, 1973: 182]

RITUAL, MEMORIAS Y RESISTENCIA

Tratados los cuatro elementos de la actualización territorial (lugar, remanecimiento, *continuum* territorio-memoria y actualización), se desarrolla el segundo objetivo, que es intentar mostrar que en la celebración de la fiesta hay indicios de resistencias culturales. De ellas emergen las memorias de la lucha por la tierra, sus emplazamientos y sus rituales. Ésa es, de manera escueta, la razón por la que en el título se pusieron esos tres elementos en el orden lógico que impone la realidad: resistencia, memoria y ritual; sin embargo, la exposición hizo necesario invertir el orden, por lo que comenzamos por explicar el ritual.

RITUAL

La fiesta se lleva a cabo entre el 7 y el 9 de octubre en la cabecera urbana de El Rosal con la participación tanto de indígenas como no indígenas, propios y visitantes. La fiesta concebida como actualización territorial expresa simbólicamente la lucha por la restitución del poblado por parte de los indígenas que, desde hace más de 150 años, fueron desplazados o expulsados a las veredas por los antecesores de los actuales pobladores blancos. En ella la conflictividad está presente tanto en el mito, como en el ritual; una serie de categorías polares sirven de ejemplo: virgen grande/vírgenes chicas, jefecita/peoncitas, iglesia/casas, pueblo/veredas, banda/chirimías, cura/síndicos, etc.⁷ La fiesta en su conjunto es una acción ritual que expresa tensiones territoriales, memorias de conflictos vividos y síntesis comunitarias reelaboradas, cuyo sustrato es la historia de la lucha por la tierra.

La secuencia ritual se puede resumir brevemente así: La subida de las vírgenes de las veredas al poblado, instalación en las casas del pueblo, recorrido de las chirimías y de la banda, pernoctada y alumbranzas, visita-encierro de las vírgenes en la iglesia, alborada, procesiones y comparsas, misa solemne, cierre de casas y regreso a las veredas. Toda la secuencia ritual y sus ceremoniales se han interpretado como recuperación simbólica del territorio y como actualización territorial. Por eso se piensa que la fiesta es una memoria en resistencia debido a que no se ha podido recuperar las tierras perdidas y su título de resguardo. Durante los recorridos de las chirimías de las veredas y de la banda por el pueblo, las primeras siempre llevan una dirección contraria a la banda, lo cual las obliga a enfrentarse en el momento en que se cruzan. Entre las ceremonias de la fiesta (vestida de las imágenes, procesiones, alumbranzas, paseos de las chirimías, juegos, globos, etc.), que son las que la definen como un ritual complejo, destaca la instalación de las vírgenes de las veredas en la iglesia, junto con “la patrona”, que es la virgen del pueblo, y la de los barrios de la cabecera urbana, que también tienen la propia. Finalmente, la bajada de las vírgenes a las veredas y cierre ritual.

Nates, al hablar de las alumbranzas, señala que desempeñan un papel social de congregación:

⁷ Las tensiones presentes en el mito fueron abordadas en la parte del “remanecimiento” (*vid supra*); aquí las tensiones son entre la unidad y la pluralidad. Nótese el singular/plural de las categorías que sirven de ejemplo; todas ellas indica el (un) pueblo/las (diez) veredas, el pueblo es urbano y las veredas son rurales.

[...] son en muchas oportunidades espacios de reconciliación entre veredas o diferentes poblados que por determinadas razones han entrado en discordia... Las alumbranzas no son para festejar al santo, sino que, so pretexto de su festejo, se hacen las pases entre los vecinos de manera disimulada (*sic*) [Nates, 2000: 150].

Es una solución de conflictos real, con una mediación protocolaria y simbólica, pues son los santos y las vírgenes que se saludan.

Las vírgenes de los barrios permanecen en una casa y son engalanadas para el lujo de cada barrio. Todas entran en una suerte de competencia entre ellas, pero se distinguen las que son de las veredas, las que son de los barrios y las que son de todo el pueblo, la jefecita y las peoncitas. Las vírgenes de las veredas son llevadas a la iglesia y distribuidas en los laterales a manera de calle de honor hacia el altar, siguiendo el orden geográfico de las veredas. Me fue informado que la iglesia cierra el día 8 “para que las vírgenes puedan hablar entre ellas” (notas de campo).

Durante la fiesta, la banda de músicos con instrumentos de metal representa a la cabecera del poblado y a las imágenes de los barrios. Las chirimías, grupos autóctonos de flautas traversas de carrizo y tambor, representan a cada vereda. Banda y chirimías circulan por todo el pueblo tocando. Siempre lo hacen en sentidos contrarios, mientras una recorre el pueblo de norte a sur, las otras lo hacen de sur a norte. Cuando una chirimía y la banda se encuentran, hacen silencio unos cinco metros antes de cruzarse. Al cruzarse los músicos se hablan o hacen chistes sin detenerse, pasados unos 10 metros vuelven a tocar los respectivos instrumentos [Zambrano, 1999].

MEMORIAS

Las memorias analizadas se pueden organizar en cuatro formas: la mítica, la documental, la conflictual y la actual. La primera, la memoria mítica, habla de la fundación *ab-origene*, del territorio inicial, del emplazamiento de la virgen y de la primera comunidad que es la que resuelve el tema con los españoles. La segunda, la memoria documental, es técnica y comprende un conjunto de legajos, archivos, libros como el ya citado de Friede, o cualquier otro que sirva de fuente de información; en esta memoria se incluye la información oral de las comunidades, trabajadas por los antropólogos con tanto celo etnológico que realizan una vigilancia más radical que la que los historiadores acostumbra a exigirse con sus archivos. La tercera, la memoria conflictual, son los eventos sucedidos en el tiempo —en plural— porque se sabe que fue una lucha compleja, larga y arbitraria, y no harían falta argu-

mentos lógicos para demostrar que hubo un robo de tierras, impunemente continuado, que puede deducirse de los extractos documentales publicados en el libro *El indio en lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano* [1948]; o en la *Monografía histórica de El Rosal*, de Alfredo Añasco Mamián [2011]. Finalmente, la cuarta, que es la memoria actual, es decir, la memoria ritual escenificada, todo un documento antropológico.

La fundación del pueblo

Se trata de una memoria mitificada que, en el caso de El Rosal, se complementa con la información de archivo relativa a ese hecho que fue posible encontrar. A finales del siglo xvii y comienzos del xviii, c. 1709, Lázaro Imbachí escrituró una tierra “para que los naturales disfruten de su terreno, cogiendo posesión regular una sola en dicho terreno, sin estarse inquietando, ni perturbando en sus posesiones, que cogieran hasta donde alcancen dichas tierras” [Friede, 1948: 133].

Se ha entendido y dicho que el remanecimiento de la virgen expresa la fundación del pueblo, es decir, el asentamiento en el territorio y el emplazamiento de la comunidad en él. El movimiento de la virgen y la querencia de la gente, “la gente quería abajo y ella amanecía aquí arriba”, es interpretable como el pleito que se suscitó a raíz de la decisión de trasladar el pueblo de San Juan de Iscancé al del San Juan del Rosal mediante una solicitud hecha por Gregorio Anazco, que era un indio tributario apoyado por el vicario de Almaguer, Manuel Cleves, quien dividió la comunidad. Los intentos de mudanza se observan claramente en las diligencias judiciales realizadas durante ese periodo.⁸

El conflicto territorial

La fundación del pueblo, el emplazamiento de la iglesia, la creación del resguardo, el traslado de la población, la extinción del resguardo, la construcción de las casas, son actividades que están colmadas de tensiones sociales, económicas y políticas. Presentadas así no parecen estar cargadas de relaciones de poder, resistencias, ambiciones y deseos. Tras esas palabras

⁸ Además, cabe añadir que los dos pueblos enfrascados en el traslado, San Juan del Valle de Iscancé estaba situado en la Bota Caucana (Municipio de Santa Rosa), al sur y en piso térmico templado. Es decir, tanto por posición geográfica como por altitudinal, abajo del Rosal —que está al Norte y en piso térmico frío (o sea, arriba de Iscancé). [Nota del autor.]

se esconden peleas de vecinos, problemas de tierras, demandas públicas, etc., que son las que se olvidan con facilidad. La actualización territorial pone al día el vivir de una comunidad en un territorio que tiene historias y vive conflictos, los cuales, como se indicó, representan fricciones. Un par de ejemplos de ello son la secuencia ritual de la fiesta y la actualización territorial mediante la recuperación simbólica del territorio que se da cuando las vírgenes de las veredas suben, toman las casas y ponen a pelear a los “ejércitos de chirimías” contra la banda.⁹

El traslado del pueblo de Iscansé

Para el año 1710 estaba terminantemente prohibido a los gobernadores, corregidores, alcaldes y cualquier autoridad trasladar pueblos ya fundados; pero unos indios animados por un tal cura Cleves y un tal tributario Anazco obtuvieron del gobernador de Popayán licencia para trasladar el de San Juan del Valle de Iscansé a San Juan del Rosal. Pero Fernando Sierra Osorio, el oidor de la Real Audiencia de Quito, confirmó su ilegalidad y ordenó la suspensión de la mudanza. Salvador Samboní, cacique principal y gobernador del pueblo de San Juan de Iscancé, también se opuso al traslado [Friede, 1948: 196]. Por esa época El Rosal, entre otras cosas, no estaba consagrado a la Virgen del Rosario, sino a San Juan.

La comunidad se dividió y se gestó otro intento de mudanza, la cual a la postre se realizó, no tanto por efecto de las decisiones judiciales, sino a causa de los hechos cumplidos. Es posible suponer que a una semana del viaje de Popayán, un mandato del cura Cleves era más oído y mejor obedecido, por lo tanto, más eficiente para que la gente se fuese trasladando: “aunque los indios de la parcialidad de dicho Dn. Salvador Samboní lo han repudiado, yo... siendo de ella misma, y reconociendo el bien y utilidad común de la dicha traslación, me he incorporado en este pedimento, coayudando (en) esta representación... (sic)” [Friede, 1948: 197 ss].

El traslado se resuelve así:

Por presentada, y por cuanto respecto de ser un mismo pueblo de San Juan de Iscancé y el de San Juan del Rosal... donde ahora está fundado el del Rosal por

⁹ Memoria de la lucha por la tierra en la fundación del siglo xvi, en el traslado del xviii y xix, y en la extinción a finales del siglo xix y comienzos del xx, que terminó por quebrar la resistencia de Salvador Samboní, socavar su autoridad, mermar el control de las posesiones del pueblo, reducir la autonomía local y perder las propiedades del santo [Friede, 1948: 200].

ser mejor población y oportuno a la congregación de los indios... (las novillonas y todo), se agreguen al dicho San Juan del Rosal, pues son de dichos santos, San Juan Bautista; pues no son dos Bautistas, sino uno y está en posesión de que es suyo, aunque los indios estén divididos... [Friede, 1948: 201].

La extinción del resguardo

La identidad de “los blancos” surgió como oposición a la resistencia indígena a que ellos se establecieran en el pueblo de El Rosal, lo cual renovó una lucha entre indios y no indios, entre indígenas y forasteros. Todos los poderes republicanos y los vecinos blancos del Rosal conformaron una cruzada contra los indios lugareños con el fin de obtener permiso para construir casas en el poblado, lo cual era ilegal y había sido prohibido explícitamente mediante sentencia judicial. Los documentos de la época han permitido observar su génesis. El siguiente, de 1848, deja leer que:

[...] nos vemos reducidos a una forrada inhabitada por no poder construir nuestros edificios en el seno mismo de la población del Rosal y vivir en ellos... a causa de la fuerte oposición que hacen los indígenas a la edificación de casas en el pueblo: tal fuerza, que impide el aumento y adorno de la población en el lugar, viene sin duda del derecho que los expresados indígenas creen haber adquirido por un decreto que un gobernador expidió... en el cual ordenaba que se prohibía a los hombres blancos la construcción de casas en el área de la población del Rosal, y que más bien los indígenas tienen derecho a resistir tales construcciones” [Archivo Parroquial de El Rosal, en Friede, 1948:202].

Los indígenas nunca dejaron de quejarse de las invasiones en su propiedad, que además era una herencia que bien podía manejarse en términos de derecho civil. Un ejemplo, “dentro del área de población de la parcialidad está construyendo una casa el señor Ángel A. Gómez, sin permiso del pequeño cabildo de indígenas que administra estos terrenos”. La respuesta a esta denuncia fue fulminante: Gómez tenía derecho a construirla y asimismo todos los blancos que quisieran hacerlo. La toma del pueblo se inició, y se inventaron dos razas para pelearse la propiedad y el control en el pueblo. Y el grito indio se imprimió en 1880 para el silencio del anaquel y el del blanco y para el bullicio de un título de propiedad:

[...] Uno de nuestros antepasados, Salvador Indio o Chimbabé, COMPRÓ estos terrenos y otros más y donó a los de su raza, parientes suyos, los que hoy po-

see la parcialidad del Rosal. ¿Con qué derecho, pues, se nos despoja de lo que nos pertenece por tan justos títulos? De nuestra propiedad, garantizada por la Constitución y las leyes, podemos hacer lo que nos convenga. ¿Por qué, pues, se nos quiere obligar a que cedamos terrenos a quien no queremos? [Archivo Parroquial de El Rosal, en Friede, 1948:202].

RESISTENCIAS

La resistencia es parte del poder, no lo que se le opone. Como el poder es relacional requiere fuerzas en interacción para manifestarse, nadie tiene poder, pero todos pueden tenerlo y expandirlo. Foucault señala que el poder es una constante y permanente relación de fuerzas sin tregua que atraviesa toda la actividad social, cuya función es producir al sujeto: “El individuo no es el vis-a-vis del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos” [Foucault, 1993: 144] Como relación social¹⁰ el poder puede ser observado por su acción y reacción; la resistencia es poder, pues no es sólo reacción, sino que también compromete la acción. La resistencia no es sólo una manera de responder al ejercicio del poder sobre cuerpos, afectos, emociones o actos, sino que puede ser una pregunta sobre algo, una demanda para cubrir una necesidad, un recuerdo o un olvido, una protesta o un silencio. Por eso no sería posible hablar de memoria y territorio como resistencia, vale decir, como poder, sin tener en cuenta tres cuestiones básicas: la vinculación a la lucha por la tierra, la ponderación de sus realidades como un *continuum* que es, además, auto-poiético y crea nuevas realidades como la fiesta: la resistencia es como una superfuerza que obliga a fuerza de su influencia a cambiar las relaciones de poder. La fiesta de El Rosal es expresión de una convergencia de poderes inédita.

Uno de los aspectos relevantes de la resistencia es que es un poder que ejercitan quienes tienen posibilidades de decidir entre enfrentarse o someterse a las relaciones de poder y sus circunstancias, pero sobre todo, de entender que es posible someterse enfrentando (acato pero no cumpla), y enfrentarse sometiéndose (la guerra y los códigos de guerra). La continuidad y permanencia de la lucha por la tierra es, al mismo tiempo,

¹⁰ Se entiende, por ejemplo, que hay poder en la relación entre el marido y la esposa, entre éstos y los hijos, entre el profesor y el alumno, entre el propietario, el capataz y el obrero, entre el médico y el paciente, en la forma de ordenar los ejemplos anteriores; relaciones que están presentes como tensiones o roces en cada espacio en que la relación social se exprese: el trabajo, la familia, la escuela, la calle, etc. [Nota del autor.]

real y simbólica, concreta y ritual; y puede concebirse como expresión política de la resistencia cultural de los pueblos, aunque se pierdan rasgos culturales como el idioma o se incorporen ritualidades como la católica.

Sería necesario visibilizar las resistencias indígenas que negociaron el idioma vernáculo para mantener las tierras y la unidad de las colectividades. Como se verá, las continuidades étnicas —efecto de cohesión social, de cambio cultural y de redefinición identitaria— no residen exclusivamente en mantener factores objetivos como la lengua, incluso pueden ser fortalecidas con elementos provenientes de distintas tradiciones culturales y de diversos momentos históricos. La resistencia es, por lo tanto, además de acción política, un fenómeno de producción cultural que estimula socializaciones inéditas, así como simbolizaciones e identificaciones que permiten la reproducción sociocultural y étnica de las colectividades oprimidas o dominadas.

CONCLUSIÓN

Las identidades colectivas se construyen al interior de los movimientos sociales; la lucha por la tierra es un movimiento social en toda regla y es de los más antiguos. La fundación del pueblo, su traslado, extinción del resguardo, y re-elaboración simbólica y ritual en la fiesta, son expresiones de ese movimiento social y de uno de sus corolarios, la lucha territorial. Territorio, memoria y comunidad son recursos de la resistencia, que además de territorial, es también política y cultural. La actualización territorial analizada aquí podría hacer visible analíticamente la resistencia cultural, real, ritual y simbólica en El Rosal, Cauca.

El artículo muestra los contenidos territoriales, memoriales y comunales de la actualización territorial en la fiesta. El Rosal fue un resguardo indígena colonial que se extinguió aproximadamente en el año 1882 —sin reparto de tierras— y su cabildo de indígenas permaneció hasta alrededor de 1924, fecha en que se terminó de construir la nueva iglesia [Friede, 1948: 143]. No obstante, y a pesar de la desaparición de esas instituciones, la memoria colectiva ha permanecido entre sus habitantes, no sólo como memoria oral, sino como memoria ritual. Con ellas se hicieron los puentes entre las fuentes orales y documentales y se planteó que existe una posibilidad, nada remota, de encontrar un nexo que acerque los recuerdos de la gente con los vestigios de los documentos.

Si la fiesta de El Rosal es la forma actual de mantener viva la memoria, es decir, de continuar la lucha por la tierra, se podría entender como una

expresión de resistencia y, en consecuencia, como una estructura cultural capaz de coadyuvar en una reorganización identitaria. Se podría hablar de la existencia de un poder activo en resistencia, porque ésa es precisamente una de las formas en las que las comunidades responden a las prácticas de dominación: redefinir comunidades, estructurar modos de cohesión y reorganizar los universos simbólicos.

Agradecimientos. Este trabajo fue auspiciado por el Plan Propio de Investigación de la Universidad de Cádiz, Grupo de Investigación Aplica-TS, SEJ- 561.

BIBLIOGRAFÍA

Aliste, Enrique

2011 "Territorio y huellas territoriales: una memoria del espacio vivido en el Gran Concepción, Chile", *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, núm. 23, pp. 25-38.

Añasco Mamián, Alfredo

2011 *Monografía de "El Rosal - cauca"*, <<http://elrosalneyg.webnode.es/news/monografia-de-el-rosal-cauca/>>, consultado el 3 octubre de 2013.

Benjamin, Walter

1973 "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, pp. 177-191.

Bourdieu, Pierre

1998 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

Durkheim, Emile

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.

Foucault, Michel

1993 *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

Friede, Juan

1948 *El indio en la lucha por la tierra*, Bogotá, Editorial La Rosca.

Giménez, Gilberto

1996 "Territorio y cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, pp. 9-30.

Halbwachs, Maurice

2008 "Oficialidad y clandestinidad de la memoria", *Athena Digital*, núm. 13, pp. 95-103.

Liffman, Paul

2011 *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, Tucson, University of Arizona Press.

Nates Cruz, Beatriz

2002 *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (macizo colombiano)*, Quito, Editorial Abya Yala.

Nine, Cara

2012 *Global Justice and Territory*, Oxford, Oxford University Press.

Turner, Victor

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

Vergara, Abilio

2013 *Etnografía de los lugares*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Ediciones Navarra.

Zambrano, Carlos Vladimir

1999 "Cambios culturales y continuidades étnicas. Cultura y política en El Rosal, Colombia", en Belén Lorente Molina, *Estudios introductorios en relaciones interétnicas*, Bogotá, Humanizar-Universidad Nacional de Colombia, pp. 59-78.

2006 *Memoria colectiva y comunidad política. Propedéutica etnográfico-construivista*, Bogotá, UNIJUS-Universidad Nacional de Colombia.

2013 "Memoria *construens*. Dinámicas territoriales y comunidades emergentes, México y Colombia", ponencia presentada en el XII Seminario Internacional Cultura y Territorio, San Agustín, Colombia.