

El temblor de 1923 en Cumbal (Colombia): Historias orales y escritas como herramientas de lucha por el territorio

The 1923 earthquake in Cumbal (Colombia): Oral and written histories as tools of struggle for territory

O terremoto de 1923 em Cumbal (Colômbia): Histórias orais e escritas como ferramentas de luta pelo território

Óscar Andrés López-Cortés¹; Luis Alpala-Montenegro²

¹ Doctor en Antropología por la Universidad del Cauca, Magíster en Derecho por la Universidad Nacional de Colombia y Especialista en Derecho del Trabajo por la Universidad Nacional de Colombia. Docente titular de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre. **Código ORCID:** 0000-0002-7589-7233 Correo electrónico: oscar.lopezc@unilibre.edu.co.

² Estudiante de Ciencia Política en Universidad Nacional de Colombia, líder indígena del pueblo de los pastos. **Código ORCID:** 0009-0007-6426-5250. Correo electrónico: luisalpala@gmail.com

Fecha de recepción: 01 de marzo de 2023

Fecha de aceptación: 02 de mayo de 2023



Referencia bibliográfica para citar este artículo: López-Cortés, Óscar Andrés; Alpala-Montenegro, Luis. «El temblor de 1923 en Cumbal (Colombia): Historias orales y escritas como herramientas de lucha por el territorio». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 28.2. (2023): pp: 435-459. DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v28n2-2023016>

Resumen

Este artículo explora la manera en que, a través de los relatos que se construyen sobre el nombre de un lugar, se vinculan intenciones políticas concretas de lucha por el territorio y la pervivencia cultural de un pueblo indígena de los andes suramericanos. A través del estudio, se evidencia la relación que existe entre la construcción territorial de los límites geográficos de un estado y sus límites simbólicos; situación que permite ver el despliegue de las estrategias de control territorial físicas y discursivas. Desde el punto de vista teórico, el artículo se apoya en la discusión relativa al historicismo, de un lado, y, del otro, en el concepto de acontecimiento. El texto se basó en herramientas etnográficas y de análisis documental. Se concluye que, en ese campo, la historia como disciplina juega un papel fundamental no exento de instrumentalizaciones.

Palabras clave

Tesaurus: historia oral, identidad.

Autor: pueblo indígenas pastos, despojo, lucha por el territorio.

Abstract

This article explores the way in which through the stories that are built on the name of a place, specific political intentions of struggle for the territory and the cultural survival of an indigenous people of the South American Andes are linked. Through the study, the relationship that exists between the territorial construction of the geographical limits of a state and its symbolic limits is evidenced; situation that allows us to see the deployment of physical and discursive territorial control strategies. It is concluded that in this field, history as a discipline plays a fundamental role that is not exempt from instrumentalizations.

Key words

Thesaurus: oral history, identity.

Author: pastos indigenous people, dispossession, struggle for territory.

Resumo

Este artigo explora a maneira como, através das histórias que se constroem sobre o nome de um lugar, se vinculam intenções políticas específicas de luta pelo território e a sobrevivência cultural de um povo indígena dos Andes sul-americanos. Por meio do estudo, evidencia-se a relação que existe entre a construção territorial dos limites geográficos de um estado e seus limites simbólicos; situação que permite ver o desdobramento de estratégias físicas e discursivas de controle territorial. Do ponto de vista teórico, o artigo se fundamenta na discussão relacionada ao historicismo, por um lado, e, por outro, ao conceito de acontecimento. O texto foi baseado em ferramentas etnográficas e análise documental. Conclui-se que, nesse campo, a história como disciplina desempenha um papel fundamental que não está isento de instrumentalizações.

Palavras chave

Thesaurus: História oral, identidade

Autor: índios Pastos, desapropriação, luta pelo território

El artículo es producto del proyecto de investigación: «Derechos sociales de los trabajadores de la cultura», financiado por la Universidad Libre.

1. Introducción. El acto de nombrar

Nombrar algo es hacer que exista más allá del plano físico en el cual es percibido. Al habitar un territorio, los grupos humanos que en él se encuentran le asignan un nombre. Nombrar el territorio es un acto cargado de simbología profunda, a través del cual se establece una relación con el lugar, se crean representaciones de este y se designan propiedades para ser identificado y recordado. Nombrar es, entonces, un acto político, a través del cual la historia de un lugar y de los grupos que lo han habitado puede verse como el conjunto de las representaciones que se han construido sobre este, y que perduran a través del relato escrito y de la narración oral.

Esta es una historia de dos relatos en disputa y de una disputa por el territorio, contada a través de la manera como un mismo espacio es nombrado de dos formas distintas: llano de piedras y llano del consuelo. Se trata de la historia de una lucha librada en diferentes espacios: en el simbólico, propio de la construcción del relato histórico, y en el físico, en el territorio geográfico del llano. De un llano que es territorio emblemático en el proceso de recuperación de la tierra, por ende, de la lucha por la identidad y la pervivencia física y cultural emprendida por el pueblo binacional de los pastos en el municipio de Cumbal, Nariño, en límites con Ecuador.

Tras el temblor ocurrido el 14 de diciembre de 1923, el cual dejó casi destruido el viejo pueblo de Cumbal, se inició la construcción de un nuevo centro urbano a pocos kilómetros de las ruinas, sobre la parte plana. El temblor provocó una reconfiguración del espacio, desplazamientos humanos y una lucha por la tierra que aún continúa librándose, como si fueran réplicas del evento sísmico ocurrido un siglo atrás. En este marco de referencia, se suscita una reflexión en torno a comprender ¿cómo se relaciona el temblor de 1923 con la historia de lucha política por el territorio?, ¿de qué forma un evento natural es socialmente resignificado para representar un instrumento en la lucha por la pervivencia física y cultural, así como del control político del espacio?

A través de este artículo, se pretende mostrar la manera en que cada relato está atado a intenciones políticas concretas de lucha por el territorio y la pervivencia cultural. En otras palabras, se busca demostrar que, tras las diversas interpretaciones de las fuentes orales y escritas, a través de las cuales se narra un mismo evento, hay maneras distintas de comprender el tiempo y la narración histórica, vinculadas al desastre natural; evento geológico que, sumado a sus efectos de largo plazo, puede ser tomado como un acontecimiento, en el sentido que algunas corrientes filosóficas han dado a este concepto.

En ese sentido, resulta pertinente la orientación de Arif Dirlik¹, para quien las construcciones culturales son un proceso histórico de producción de identidades dada por la interacción dialéctica entre legado del pasado y circunstancias del

¹ Dirlik, Arif. *Postmodernity's histories: the past as legacy and project*. Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000.

presente, lo que hace que la batalla por la historia no sea solo entre el colonizador y el colonizado, sino entre los colonizados mismos, entre aquellos que se olvidaron del inmediato pasado y aquellos que insisten en recordarlo.

Este trabajo toma en cuenta la relación entre los 'desastres naturales' y las acciones humanas. Lo anterior, desde una perspectiva en la que, por un lado, la diferencia entre unos y otras no es absoluta y, por el otro, la discusión sobre lo que se conoce como desastres naturales no debe pasar por alto el hecho de que sus causas y consecuencias son producto de la acción humana y son disímiles según el contexto. Sin embargo, esto no quiere decir que los eventos naturales no conserven una autonomía relativa de la acción humana. Así entonces, la línea que separa el desastre natural de sus efectos políticos y sociales es tan delgada como la que separa la historia natural de la humana. Según lo planteado por Diego Cagüañas, a propósito de la manera en la que sismos, avalanchas o derrumbes han incidido en la configuración de Tierradentro, en el sur occidente colombiano, la violencia con la que estos eventos naturales ha irrumpido en la vida cotidiana de las comunidades instaure existencias y muestran que «Examinar los modos de destrucción implica entrar en la perspectiva de la violencia como instauradora de mundos»². En la manera como en este y otros trabajos³ los eventos naturales son abordados por Cagüañas concurren distintas concepciones del tiempo provenientes de lo sacro y lo profano, de la política y el poder, pero también de la manera como, a través de la violencia del temblor, de la avalancha o del derrumbe, se abandona la inercia y se pone en movimiento la transformación de la vida.

2. El temblor

El 14 de diciembre de 1923 un temblor de tierra sacudió el sur del departamento de Nariño⁴. El evento sísmico dejó en ruinas el pueblo de Cumbal y obligó a sus pobladores a desplazarse a la parte plana, mucho menos afectada, ubicada a pocos kilómetros del destruido casco urbano. El hecho natural ha sido registrado en estudios geológicos o físicos como el de Monsalve y Laverde⁵ y el de Armando Espinosa⁶. Aunque la intensidad del sismo fue alta, según los reportes de los servicios geológicos de Colombia y Ecuador, son pocos los registros de prensa

² Cagüañas, Diego, En el inicio, el desastre: Fuerza, violencia y crueldad en Tierradentro (Colombia). En Uribe, María y Parrini, Rodrigo (eds.), *La violencia y su sombra: Aproximaciones desde Colombia y México*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2020. 221.

³ Cagüañas, Diego. Lo que queda del futuro: Reflexiones sobre la ruina, el camino, y el desastre. En *Formas de modernización regional en el Suroccidente colombiano*. Unviersidad ICESI. Cali, 2012

⁴<https://srvags.sgc.gov.co/PortalWeb/Infografias-sismos-historicos/8-Infografia-sismo-1923-12-14-1923-Cumbal.pdf> También fue registrado por el Instituto Geofísico de Ecuador, al respecto: <https://www.igepn.edu.ec/index.php/un-dia-como-hoy>

⁵ Monsalve, Luisa y Laverde, Carlos. Contribución al registro de actividad de los volcanes Chiles y Cerro Negro (frontera colombo-ecuatoriana). *Boletín de Geología*, 38(4), 2016.

⁶ Espinosa, Armando. Erupciones históricas de los volcanes colombianos (1500 - 2000). *Enciclopedia de Desastres Naturales históricos de Colombia*, Volumen 6, Segunda edición. Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Universidad del Quindío. Armenia, 2011.

relativa al evento natural⁷. Sin embargo, son los registros provenientes de las investigaciones historiográficas⁸ y los relatos orales de los pastos sobre este mismo evento, los que ocupan la atención principal de este artículo.

El temblor de 1923 inició un ciclo de transformaciones estructurales en las relaciones de poder y en la tenencia de la tierra en el municipio de Cumbal. El -ahora denominado- Pueblo Viejo, se encontraba habitado, en su mayoría, por colonos blancos, asentados allí desde la colonia, según lo describe el Presbítero (Pbro.) José Arteaga⁹. De acuerdo con las narraciones orales del pueblo indígena de los pastos, tras el fenómeno natural, los colonos blancos se apropiaron del Llano de Piedra, habitado hasta entonces por población indígena. Entre colonos e indígenas han existido tensas relaciones de dominación y resistencia. Los pastos afirman que, al momento del temblor, habitaban el Llano de Piedra con base en el título expedido por Fernando VII, que le concedía la propiedad sobre estas tierras al Resguardo Indígena Pasto del Gran Cumbal.

Rappaport, en entrevista que le hiciera a un narrador indígena a propósito del temblor de 1923, registró:

Fernando Mimalchí, de la vereda Tasmag, me ofreció una bella descripción sobre lo que hizo el terremoto de 1923 (...) El diario de don Fernando registra la destrucción de la iglesia y la muerte de la esposa de Floresmiro Guerrero, vecino del pueblo, que ocurrió cuando la torre se le vino encima. (...) Don Fernando escribe que la asistencia para el terremoto no fue dirigida a todos: “y venían otros militares. Y también venían para caridades víveres y ropa y plata de las demás poblaciones que no se habían destruido. Pero todo venía para los blancos”. En su cuaderno don Fernando dejó anotado que los mestizos se trasladaron de las ruinas de su pueblo hasta Llano de Piedras, construyendo un nuevo centro poblado en tierras de indígenas.¹⁰

Relatos como este son frecuentes en las narraciones orales de los pastos. En ellas, el temblor es evocado como una tragedia, no solo por los desastres físicos que dejó, sino por el despojo al que se vieron sometidos los indígenas que ocupaban el Llano como tierras de vivienda, cultivo y pastoreo, con base en la mítica escritura 228, el amparo de 1834 y el mencionado título real expedido por Fernando VII.

⁷ Al respecto, se pueden consultar los transcritos en el trabajo de Armando Espinosa Erupciones históricas... 2011.

⁸ Entre ellas Cerón-Solarte, B. Actividad sísmica en Pasto y las provincias del sur, 1834 – 1953. *Manual de Historia de Pasto*, Tomo XVII. Academia Nariñense de Historia. Graficolor. (Pasto, 2016): 238 – 277. Sarabia, A., y Cifuentes, H. *Estudio macrosísmico del sismo del 14 de diciembre de 1923 en Cumbal (Nariño)*. INGEOMINAS. Bogotá, 2007. Guerrero Vinuesa, Gerardo León. *Estudios sobre el municipio de Cumbal*. Internacional de Impresos El Dorado, Bogotá, 1998.

⁹ Arteaga, José Benjamín. *Apuntamientos sobre Mayasquer y Cumbal*. Pasto Imprenta del Departamento. 1910.

¹⁰ Rappaport, Joanne. *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. ICANH. Bogotá, 2005. Sarabia, A., y Cifuentes, H. *Estudio macrosísmico del sismo del 14 de diciembre de 1923 en Cumbal (Nariño)*. INGEOMINAS. Bogotá, 2007, 110.

Esto es lo que reseña Esteban Delgado en su investigación de maestría:

Uno de los eventos que la memoria oral de los comuneros subrayó con mayor insistencia como clave en la agudización de las disputas por la tierra durante el siglo XX fue el terremoto del año 1923, que destruyó por completo el Pueblo Viejo de Cumbal, principal asentamiento de blancos y mestizos en la región, y que tuvo que ser refundado en un fértil llano que los indígenas argüían como parte de las tierras comunales de resguardo, despertando un antiguo y controvertido pleito jurídico entre mestizos e indígenas en pugna por la posesión de este territorio.¹¹

Del otro lado, el Pbro. José Benjamín Arteaga, socio correspondiente de la Academia Nacional de Historia y capellán del Batallón n.º 2 de Vanguardia del Ejército en Nariño, miembro de la élite religiosa y militar conservadora de aquella época, afirmaba -en un documento fechado en 1910- que familias de colonos blancos y nativos pastos habitaban el Llano de Piedra, relato distinto al de los narradores orales. El Pbro. Arteaga escribió una serie de informes sobre poblaciones, fronteras y límites internacionales de esta región. En uno de sus trabajos señala:

El Llano de Piedras o Consuelo. No acabaremos estos Apuntamientos sin decir algo de este precioso y bellissimo Ejido de Cumbal, el que tiene una legua española de largo por cuarenta y seis cuadras en su parte más ancha, medidas desde 1711 cuando el Capitán don Alejandro de la Torre y Cacio distribuyó los terrenos comunes desde Almaguer hasta Imbabura (...) Desde la fundación de Cumbal ya aparece "El Llano de Piedras o Consuelo" como Ejido y terreno de uso común para blancos é indios. Las pependencias suscitadas contra la antiquísima y pacífica posesión de este Llano comenzaron desde 1739 por los indios carlosamas; mas el 15 de Noviembre de 1840, a petición de Darío Roza Yusti y Varga, con citación del Fiscal y defensor del Real patrimonio don Josef Patricio Ibañez, el general don Alejandro de Benavides señaló como comunidad y Ejido para Cumbal "El Llano de Piedras ó Consuelo" y para Carlosama los terrenos denominados "La Laguna de Cuaspu" y los llanos de Nastul y Pispud.¹²

Arteaga sostenía entonces que el Llano se había denominado simultáneamente como Piedras y Consuelo. 'Piedras', y su versión en singular, es aún la denominación que la población indígena emplea para referirse al lugar. 'Consuelo', en cambio, aparece con frecuencia en las investigaciones de historiografía y parece adquirir un sentido literal luego del temblor.

Además de las pruebas documentales, Arteaga evoca hechos que habrían ocurrido al crear la nación, de manera que otorga mayor peso político a su relato:

¹¹ Delgado, Esteban. *Más allá de la oposición y la complementariedad: las formas de interacción con el monte y lo sobrehumano en los Andes sur colombianos*. Tesis para obtener el título de Maestría en Investigación en Antropología. FLACSO, Quito, 2020, 7.

¹² Arteaga, Jose, *Apuntamientos*, 77.

Empero, á más del uso y posesión antiqúisimos del Llano como Comunidad y Ejido para todos, hay otra circunstancia histórica, que acaso podría llamarse *el hecho y el derecho* que tiene el Distrito de Cumbal para que su Ejido permanezca intacto, á beneficio procomunal de todos. Cuando regresó el Libertador Simón Bolívar, habiendo concluido la campaña del Perú, pasó por el Ecuador y llegó a Cumbal el 11 de octubre de 1826. Fue muy bien recibido y obsequiado y se alojó en la actual casa Cural, reliquia pajiza que nos queda desde entonces, (...) Bolívar, en uso de sus facultades dictatoriales y para proveer á necesidades de las tropas, mandó vender el Llano de Piedras. Entonces los señores Francisco Rueda, Jacinto Casanova, Juan Arteaga, José Antonio Muñoz, Marcelo Juan, Francisco y José López, con otros muchos blancos, se reunieron al Cabildo de Indígenas y colectaron el precio que el Libertador pedía, que se redujo á unas sesenta cabezas de ganado y ochocientos pesos en plata: todo lo cual reunido se lo entregó el colector de Rentas, don Jacinto Casanova. Con esto quedó el Llano de Piedras como Ejido de uso común para blancos e indios.¹³

Bajo esta perspectiva, es claro que los hombres blancos de Cumbal hicieron la recolección, pero el mismo relato sugiere que los bienes salieron del cabildo de indígenas. No se encuentra ninguna evidencia de qué monto pusieron los distinguidos señores mencionados por Arteaga. Sin embargo, es claro quiénes se beneficiaron del título republicano:

Hay más: en los años 1846 y 1847 algunos cabildantes quisieron abusivamente adjudicar parte del Llano: entonces, tanto los blancos como los indios Eugenio Tarapués, Juan Cumbal Cuaical y Pablo Cando, se fueron á quejar al señor Gobernador de Túquerres, doctor Miguel Quijano, quien al punto mandó suspender las zanjás, recordando que el Llano era Ejido, no Resguardo, sobre todo desde la compra hecha al Libertador. En 1876 volvió el Cabildo a sus abusos.¹⁴

Más adelante, se advierte la lectura política de Arteaga, quien acude al peso del archivo para soportar la tesis según la cual el Llano era de propiedad común, y no parte del resguardo indígena:

Respetando una mejor opinión, nos parece que la disputa entre blancos e indios, cuanto al Llano de Cumbal, consiste en la confusión que han formado los tinterillos y abogados, no distinguiendo bien la palabra “Resguardos” con la de “comunidades”. En efecto las ordenanzas de 1593, que son las que reglamentan esta clase de terrenos en su origen, digámoslo así, claramente distinguen los “Resguardos” de las “Comunidades”: aquellos son una porción de terreno repartible y adjudicable por los cabildos; mientras que las comunidades son de uso común, pero no repartibles por los cabildos: por eso se definen los ejidos o comunidades “terreno común de los vecinos de un pueblo, para que sirva de pastaje a animales de todos los habitantes del mismo pueblo.” (...) He aquí la disposición literalmente copiada de su original manuscrito: “adjudicando a los dichos indios y repartiéndoles las tierras útiles y necesarias para sus labranzas y cría de ganados (que son los resguardos), y señalándoles aparte su comunidad.

¹³ Arteaga, José, *Apuntamientos*, 79.

¹⁴ Arteaga, José, *Apuntamientos*, 79.

El mismo amparo que en 13 de enero de 1834 dio el gobernador de Tuquerres a los indios de Cumbal dice textualmente: “que este terreno en toda su llanura no fue adjudicado a los indígenas de Carlosama sino a los de este pueblo de Cumbal para que les sirva de pasto común de sus bienes”: donde no se reconoce al Llano como resguardo, sino como comunidad, diferenciando implícitamente lo que cada palabra significa.

(...) Con razón, pues, en 5 de mayo de 1904 la Gobernación del Cauca facultó al Concejo de Cumbal para que resolviera en el asunto, porque se trataba de una materia de competencia del Concejo, como es la tutela y defensa de los bienes procomunales, comisionando al Concejo dice la Gobernación del Cauca... “pues se trata de unos terrenos que, según dicen varios testigos (los que declararon a petición de José Morillo) son ejidos y no pertenecientes a resguardos; pero la Gobernación de Nariño, en vez de secundar a la del Cauca en un asunto claro y que parecía ya de cosa juzgada, lo alzó al poder judicial; si bien mandando observar *statu quo* de las cosas. En consecuencia, nos permitimos opinar modestamente que el Llano de Piedras o Consuelo es Ejido y comunidad, no resguardo; que nunca deben ceder ni blancos ni indios para que se divida o cierre con adjudicaciones de resguardos.¹⁵

Para Arteaga, el Llano es Ejido, no resguardo, lo que asigna una categoría jurídica diferente, según la cual esta tierra es tanto de blancos como de indios, aspecto sobre el que insistirá en varios apartes posteriores. La posición de Arteaga coincide con la de los colonos de Cumbal, quienes defendían la propiedad del lugar, y acuden al peso del archivo para alegar un derecho real sobre el Llano de Piedra, estrategia reproducida, además, en posturas académicas de historiadores que escribieron antes y después del proceso de recuperación de los años setenta del siglo XX.

Gerardo León Guerrero Vinuesa, nacido en Cumbal en el seno de una de las familias colonas y quien adelantó estudios de Doctorado en Historia en la Universidad Complutense de Madrid, es un ejemplo de lo anterior. En 1998, él escribió lo siguiente sobre el terremoto en Cumbal:

El Reverendo Padre Gonzalo Naspucil, coadjutor de la parroquia, ante la desolación y destrucción de las viviendas ordenó abandonar las ruinas y sugirió a la población se trasladara a una llanura denominada llano de Piedras o del Consuelo, acto que se llevó a cabo en procesión solemne (...) Aquí, sobre la humedad y los promontorios de piedra, los damnificados comenzaron a levantar unas cuantas chozas.¹⁶ (Negrilla original)

Y treinta años antes, sobre el mismo evento, escribía Joaquín Guerrero Salazar, citado por Gerardo Guerrero, lo referenciado a continuación:

En este llano, permanecemos no menos de dos años y meses, en condiciones de nómadas sin cielo y sin tierra fija, unos en casuchas de chaclas, otros tirados al aire libre, otros en las zanjas y los más debajo de miserables toldas, comidas

¹⁵ Arteaga, José, *Apuntamientos*, 80-82.

¹⁶ Guerrero, Gerardo, *Estudios sobre el municipio*, 146.

por el viento y goterosas... y lo que era peor sin templo donde quebrar la angustia y la rodilla por la tremenda tragedia y la funesta hecatombe.¹⁷

La denominación del 'Llano del Consuelo' adquiere, luego del temblor de 1923, una connotación literal pues fue donde los colonos, que perdieron sus viviendas por el sismo, encontraron alivio a sus angustias y sus pérdidas económicas. Aunque no se encuentra en los registros históricos documentales el origen de esta denominación antes de 1923; luego de este año, los textos de historiografía, de forma tácita o explícita, aluden al Llano como un lugar que permitió la reconstrucción de la vida para quienes se vieron más afectados luego del temblor. En este caso, los colonos que habitaban la parte urbana.

Cabe señalar que existen diversas perspectivas de lo ocurrido luego del temblor de 1923. Durante el trabajo de campo etnográfico adelantado con el pueblo de los pastos, siempre el llano de piedras era la denominación que se usaba, bien que se tratara de una conversación informal, de una asamblea del cabildo indígena o de una reunión del Consejo de Mayores. Comúnmente se hacía alusión al llano de piedras como el lugar arrebatado al pueblo indígena con la complacencia del gobierno conservador de la década del veinte, pero también como el lugar donde inició la lucha por la recuperación del territorio cincuenta años después.

Esa lucha obedece a que, tras el temblor -según los relatos orales-, la población indígena tuvo que irse a las zonas altas, a las laderas del volcán nevado del Cumbal, donde es más difícil arar, sembrar y construir. Muchos se desplazaron a Ipiales, Pasto, y otros lugares del departamento. Los que se quedaron tendrían que darle la vuelta a la historia si pretendían recuperar la tierra.

3. Las réplicas

Luego del temblor de 1923, sobrevino la ocupación del Llano de Piedras por parte de los colonos, quienes, en su mayoría, vivían en lo que hoy se conoce como 'Pueblo Viejo', lugar parcialmente destruido después del temblor. Esta ocupación puede ser vista como una consecuencia inesperada del temblor, entendido a manera de evento aleatorio. En esa medida, sería simplemente una acción de supervivencia. No obstante, también puede ser visto como un nuevo capítulo en la larga confrontación por el Llano de Piedras y, desde una perspectiva filosófica, como un acontecimiento.

De esta manera, se puede afirmar que los colonos de Cumbal, luego del temblor, llevaron a cabo un proceso de ocupación del Llano con la intención de tomarse los predios productivos del territorio, acción frente a la cual el cómo y el cuándo hacerlo eran preguntas importantes, pues, como el mismo Pbro. Arteaga lo plantea, este territorio era objeto de disputas desde, por lo menos, un siglo.

¹⁷ Guerrero, Gerardo, *Estudios sobre el municipio*, 146.

En 1923, con el predominio del gobierno conservador, los latifundistas del suroccidente de Nariño encontraron el ambiente político apropiado a su ánimo expansionista. Por tanto, tenían un Estado dispuesto a ejercer la fuerza para disciplinar a aquellos que se opusieran a las medidas de policía y, simultáneamente, se trataba de un gobierno apoyado en el conocimiento científico producido por intelectuales como Arteaga para gobernar a la población de Cumbal. En la disputa por el territorio del Llano de Piedra, la opinión experta de este clérigo resultó un argumento de autoridad en manos de la administración departamental al momento de permitir, tras la destrucción del pueblo, el asentamiento de los colonos en el Llano de Piedra.

Un acontecimiento creó las condiciones adecuadas para que las familias blancas se apropiaran del Llano de Piedra. El temblor solo sobrevino: qué hacer después de él y cómo capitalizar el acontecimiento fue lo que orientó la construcción de narrativas diferentes. Desde entonces, la posibilidad de construir un relato distinto de lo ocurrido ha sido fundamental para la lucha política de los pastos.

En ese orden de ideas, el temblor puede ser entendido como *acontecimiento* en el sentido que autores como Jaques Derrida¹⁸ han dado a este. Esto es, como aquello imprevisible e inaprensible, que ocurre, aunque ya haya tenido lugar. Así entonces, el acontecimiento borra las cisuras del tiempo, las periodicidades y los límites con los cuales la razón humana divide el tiempo. El acontecimiento se concibe como lo que está por venir, lo que aún no ocurre, pero ya está ocurriendo. Es decir:

El temblor [...] como el temblor de tierra o cuando se tiembla de pies a cabeza, es el síntoma de un sismo que ya tuvo lugar aunque el evento que hace temblar, que todo lo sacude imprimiendo a todo, a todo el cuerpo, un estremecimiento incoercible, anuncie todavía algo amenazante, algo violento que está a punto de acontecer o que va a seguir, un traumatismo que va a insistir repitiéndose.¹⁹

Durante las siguientes generaciones del siglo XX, el Llano de Piedras, o del Consuelo, se convirtió en objeto de reclamaciones jurídicas y de luchas sociales. En la década de los años 30, el abogado Guillermo Chaves representó legalmente el reclamo de los indígenas pastos en lo que se conoce como las «primeras recuperaciones del Llano de Piedras en Cumbal».²⁰ En los años setenta, los pastos continuaron el proceso de recuperación de la tierra ubicada en el Llano de Piedra, arrebatada cincuenta años atrás por los colonos blancos. El temblor seguía produciendo réplicas.

¹⁸ Derrida, Jaques. Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1989

¹⁹ Derrida, Jaques, Del seminario Responder por el secreto. Citado en: Mazzoldi, Bruno. Perdonarán En: *El temblor: las sonrisas Cátedra Jaque Derrida 2005*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar y Tercer Mundo Editores, Bogotá, 2008. P. 5

²⁰ Oviedo, Armando Ipiates: *Historia, Cultura, Arte*. Ediciones Fundación Antonia Josefina Obando, Ipiates. 2006, 238

Según los narradores pastos, el Llano les pertenecía desde la época prehispánica, este fue arrebatado durante la conquista y devuelto mediante la cédula real de Fernando VII, situación prolongada hasta 1924, cuando las familias colonas lo usurparon al excusarse en la destrucción del pueblo viejo de Cumbal. El relato histórico acerca del temblor del 23 entra en disputa con la historia oficial, para convertirse en un antecedente que legitima el proceso posterior de recuperación de tierras ocurrido en la década del treinta, primero, y luego, en la del setenta. De esta manera, el despojo ocurrido tras el temblor es resignificado con un propósito político.

Ahora bien ¿cómo utilizan las narrativas históricas cada uno de los actores enfrentados en la lucha por la tierra y la construcción de identidad? ¿qué prácticas de reconstrucción de la memoria despliega cada uno? Al identificar los motivos ocultos tras el historicismo, para el que no hubo un grupo indígena desposeído, e indagar la manera como se construye la narrativa a través de la cual la recuperación de las tierras en Cumbal es el resultado de un proceso organizativo del movimiento indígena, como lo plantea Rappaport²¹, se revela otra forma de historicismo, pero opuesto.

El acontecimiento, como lo incontrolable, lo que escapa a la lógica del cálculo, se contrapone al historicismo, que organiza los hechos objeto de análisis histórico bajo una idea de tiempo lineal, progresivo y ascendente. Este metarrelato, al que Lyotard²² identificó como «historia universal del espíritu», y que, junto a la ilustración y a la filosofía idealista, constituirían los tres grandes relatos de la modernidad, Timothy Mitchell²³ lo denomina la concepción del tiempo histórico singular, en el cual se crea una historia única mediante la organización de la multiplicidad de los eventos globales dentro de una narrativa peculiar organizada por la progresión del principio de la razón humana, la racionalidad técnica y el poder sobre la naturaleza. En esto, Mitchell sigue de cerca la figura de Walter Benjamin, para quien la «historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo vacío, sino el que está lleno del “tiempo del ahora”».²⁴

En esta discusión, según Nandy²⁵, a través del historicismo se pretende descubrir el pasado sobre las bases de un marco de referencia que permite ordenar los datos en términos de retorno, progreso y etapas, y de esta manera, desentrañar el proceso secular y el orden sobre el cual se basan las realidades manifiestas de

²¹ Rappaport, Joane. *Cumbe renaciente*, 2005.

²² Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna Cátedra*. Madrid. 2006.

²³ Mitchell, Timothy. The stage of modernity. En: *Timothy Mitchell* (ed), *Questions of Modernity*, 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2000

²⁴ Benjamin, Walter. Sobre el concepto de historia. En: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones desde abajo, Bogotá, 2010, 28.

²⁵ Nandy, Ashis. History's Forgotten Doubles. En: *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics, 1995.

tiempos pasados, al presumir que hay un solo pasado. Por su parte, Spivak²⁶ también critica el historicismo y la concepción del tiempo que este produce. Ella ofrece un argumento novedoso contra la concepción del tiempo propia de la historia como disciplina. Para ello, alude a una noción de Tiempo (en mayúscula) como una serie de leyes reales (positivas) del movimiento o Ley sobre el grafo, como ella las denomina, en nombre de las cuales la vida y la historia se descalifican en beneficio de un interés dominante; leyes que no solo se producen en occidente, sino también en aquello considerado como la cultura periférica, y esto le permite señalar una complicidad estructural entre textos dominantes producidos en ambos lados de la frontera.

En este punto, lo aportes de los estudios pos(de)coloniales sobre el tiempo son fundamentales. Si se deja de observar el tiempo como algo lineal y se acepta la posibilidad de otras temporalidades en las que historias no contadas aún, transmodernas, como señala Dussel²⁷, periféricas o simplemente otras formas legítimamente míticas persistentes, legados de los pueblos negados en su propia historicidad, es posible admitir formas alternativas de construir el relato histórico.

Mauricio Archila, en alusión a la propuesta de Silvia Rivera²⁸ sobre el valor de los mitos en la construcción de una historia propia, argumentaba: «Lo que interesa reconstruir no es tanto lo que ocurrió cuanto las percepciones que tienen las comunidades de lo sucedido. Por ello se presta atención a los mitos, fundamentales en el pensamiento indígena y en general en toda narrativa épica»²⁹ En ese sentido, la crítica al historicismo, desde una perspectiva que toma en cuenta las formas narrativas de los pueblos indígenas, advierte en el mito un poder semejante al del logos en el que se ha basado la razón occidental. Así entonces, «Como ocurre con la oralidad, el mito desafía y cuestiona la temporalidad y las formas de conocer, al tiempo que pone en entredicho aquello que conocemos como la “realidad” de los hechos que ocurrieron en el pasado, apelando a la creatividad y al constante juego de interpretaciones y contradicciones en las cuales se tejen la cotidianidad y las estrategias políticas».³⁰

En relación con el poder que tiene el mito como fundamento de la justicia indígena basada en una forma de comprensión no lineal del tiempo, López concluye:

En la recreación del mito encontramos una forma de posicionamiento que trasciende el sentido prescriptivo de la ley, para aproximarse a una justicia

²⁶ Spivak, Gayatri. *Critica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid. Akal Editores, 2010.

²⁷ Dussel, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. En: *Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo* (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, 2004.

²⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales* No. 11 1987.

²⁹ Archila, Mauricio. «Voces subalternas e historia oral». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No. 32. (2005): 303.

³⁰ López, Oscar. Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos. En: *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología* (2016): 96.

dinámica y ambigua. Se trata entonces del mito como una clase de justicia dinámica, por cuanto el mito puede ser objeto de nuevas interpretaciones a partir de las prácticas cotidianas. De esa manera, el mito se integra a las expresiones de historia oral para desafiar la imposición de una identidad nacional homogénea.³¹

Discursos y prácticas surgidos a partir del temblor de 1923 en Cumbal, se materializan a través de historias orales que se mezclan con los mitos de origen del pueblo de los pastos, aspecto sobre el cual se volverá en el último apartado. Sin embargo, ellos no son el único grupo humano que ha incorporado este evento en su memoria histórica. A través de las fuentes documentales, los colonos y el Estado también han desarrollado una narrativa acerca del temblor y lo que sobrevino a este. ¿Cómo capitaliza el temblor del 23 el gobierno departamental de Nariño? y ¿qué medidas concretas sobre la población y el territorio adoptó el Estado tras el acontecimiento? En el siguiente apartado se ofrecen algunas hipótesis para responder a estas preguntas.

4. Los discursos sobre el territorio

Del temblor de 1923 en Cumbal no se hace mención en la correspondencia oficial. Operó, entonces, un silencio. Llama la atención cómo toda la correspondencia cruzada en el año de 1924 entre el Departamento de Nariño y el Ministerio de Gobierno trata sobre temas como multas impuestas a jurados de votación (telegrama del 6 de febrero de 1924) folios 205 y 209); competencias de los inspectores de policía y autoridades judiciales (folios 206 y 207 y 208 214 216 217 230, 236, 238, 241, 242, 243, 245 263, 265, 279 280); inscripción de extranjeros que entraban al país por el puerto de Tumaco, creación de despachos judiciales y nombramiento de jueces y visitas a despachos judiciales (folios 209 a 213 219, 233, 237, 239, 250 y 251, 252, 253, a 256 a 258 a 262, 264, 271 272, a 275 276)³²

Sin embargo, los actores de la época eran conscientes de los conflictos que generaba la disputa por el Llano, pues se trataba de la franja de territorio mejor ubicada, con agua y plana, idónea para construir, cultivar y pastorear. Distinta de la disposición geográfica colonial, en la que los pueblos de colonos se ubicaban en las partes altas para ejercer un control militar sobre los pueblos de indios, el uso del territorio se orientaba hacia una lógica más determinada por la racionalidad económica y menos por la guerra, lo que no significó renunciar al uso de la fuerza. Avocadas a un proceso de desarrollo agrícola, comercial e industrial, las elites económicas buscaban territorios más planos y fértiles, con agua y próximos a vías de comunicación principales. El Llano de Piedras ofrece todas estas ventajas.

³¹ López, Oscar. Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos. En: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* ((2016): 96.

³² Archivo General de la Nación, Fondo República, Sección Ministerios - Gobierno, Sección Cuarta, Serie Varios, tomo 176.

Después igualmente se han suscitado pequeñas contiendas entre blancos é indios de Cumbal: aquellos trabajando y propugnando porque se conserve íntegro el incomparable Ejido, así para el indispensable pastoreo de los miles de ganado vacuno, lanar y caballar que en él existen, como para que siempre aparezca en toda su belleza esta parte de una de las mejores mesetas de los Andes; éstos para dividírselo en servicios de resguardo, causando así un mal irreparable para todo el Distrito.³³

Las disputas por este territorio se daban desde, por lo menos, un siglo. El temblor creó la oportunidad para apropiarse del Llano, pero era de esperar la reacción indígena. En la lógica del gobierno conservador, era necesario enviar tropas para apaciguar a los aborígenes insurrectos, para que no volvieran a sus abusos, como decía Arteaga, y aceptaran que el Llano fuera ocupado por los blancos.

Arteaga construye una visión romántica e hidalga del paisaje. Es partidario de la entrega del Llano a los blancos, quienes, a su juicio, son más cuidadosos y conservarán mejor el lugar. Estas palabras coincidían con el gobierno conservador de Pedro Nel Ospina, presidente apoyado por terratenientes y banqueros. Arteaga instruye acerca de cómo la tenencia del Llano por los indios transformaría negativamente el paisaje. Su discurso religioso se entrelaza con el científico para dotar de legitimidad las acciones estatales. Ambos hacen parte del dispositivo saber-poder, mediante el cual el gobierno construye previamente la idea que legitimará el acto posterior de apropiación de la tierra como parte del proyecto blanquizante. Esto no implica la existencia de un plan detallado que guiaría el proceso de colonización en sitios como Cumbal. Las formas como se ejerce la apropiación del territorio y los procesos internos de colonización son particulares y contingentes, pues dependerán de las circunstancias específicas de cada lugar y la historia de quienes lo habitan. Sin embargo, es posible identificar discursos y prácticas transversales mediante las cuales se busca gobernar a la población.

En este mecanismo saber-poder, el proceder historiográfico juega un papel de reescritura del pasado. Durante décadas, los textos de historia de esta región nariñense justificaron la ocupación del Llano. Años más tarde, y en la medida que el movimiento indígena en Colombia conquistó espacios políticos y obtuvo el reconocimiento jurídico de derechos fundamentales como la autodeterminación y la identidad cultural, su historia oral dejó de ser vista como subalterna de la historia oficial. Pese a lo anterior, el discurso blanquizante no solo cumplía una función de identificación y disciplinamiento del enemigo interno. El ambiente de una amenaza externa a la soberanía, que comenzó a circular justo después del temblor de 1923, otorgó al Gobierno una justificación indiscutible para desplazar tropas a Cumbal y otros municipios fronterizos. En este marco de referencia, el silencio institucional sobre el temblor adquiere otra connotación.

Al revisar la correspondencia cruzada de diciembre de 1923 a enero de 1925, entre la Gobernación de Nariño y el Gobierno Nacional (disponible en el

³³ Arteaga, José, *Apuntamientos*, 78.

Archivo General de la Nación), es posible registrar un silencio: no se encuentra mención alguna al temblor ocurrido en Cumbal. Se alude a algunos sismos ocurridos en otros municipios, especialmente en las cercanías de Pasto, pero no al de Cumbal. Este silencio institucional contrasta con la circulación de noticias sobre el sismo que afectó no solo a esta población, sino a otros municipios como Carlosama, Aldana, Ipiales, Chiles, Túquerres, y Tulcán (Ecuador).

Monsalve y Laverde³⁴ recopilaron información de los servicios geológicos de Ecuador y Colombia, también de medios de prensa de la época como *Diario del Sur* y *El Tiempo*. En todos estos archivos reposan las noticias sobre la gravedad de los sismos ocurridos entre el 14 y el 21 de diciembre de 1923, entre los cuales los de mayor intensidad ocurrieron a la madrugada del 14 y del 16 de diciembre. En contraste con lo anterior, la correspondencia oficial se ocupa de forma abundante de los pormenores del conato de conflicto fronterizo con Ecuador. Este es el texto de un telegrama enviado por el gobernador de Nariño al gobierno nacional:

Desde las dos de la mañana de hoy, hasta las cuatro, pasearonse a poquisima altura sobre esta Ciudad, dos aeroplanos, dando varias vueltas dentro perímetro cuartela, causando alarma población, tanto que Batallon distribuyose en colinas vecinas y afueras Ciudad, policía en vigilancia; particulares, Mutuo Propio hicieronles disparo, obligandolos elevarse grande altura. Creese sean los dos aeroplanos llegados últimamente Tulcán de lo que habia dado cuenta Gobierno. Suplico avisarme si Gobierno Colombia ha concedido permiso para tales visitas. (Firmado por) Eliseo Gomez Jurado.³⁵ (Subrayado original).

En tanto la disputa por el territorio no se podía limitar a la presencia física del Estado como tampoco a una lucha jurídica, el discurso debía estar dotado de la legitimidad que otorga el saber aparentemente neutral de la ciencia. Con tal objetivo, el discurso del Pbro. Arteaga se consolidaba como un saber científico proveniente de una autoridad eclesiástica militar y, por ende, revestido de autoridad moral para un gobierno conservador como el de Pedro Nel Ospina y sus electores.

En el escenario de 1923, desviar la atención pública hacia un problema fronterizo constituía, por un lado, una coartada perfecta para militarizar el territorio y, por otro, una oportunidad para emitir un discurso nacionalista en el que los intereses de la patria se posicionan como los intereses generales, al desplazar los intereses particulares de una comunidad. Esto ocurre en una época en la que el racismo era una conducta moralmente aceptable, científicamente sustentada y, a su vez, una actitud patriótica patrocinada por una legislación blanquizante, como lo demuestra la ya entonces vigente ley 89 de 1890.

Cabe recordar que la ley 89 de 1890 se diseñó bajo la mirada conservadora de la Constitución de 1886. A través de aquella se establece una regulación que le

³⁴ Monsalve y Laverde, *Contribución al registro*, 2016

³⁵ Archivo General de la Nación, Fondo República, Sección Ministerios - Gobierno, Sección Cuarta, Serie Varios, tomo 176. Folio 281.

permitía a la población indígena preservar algunos elementos de su identidad a condición de permanecer confinada en sus resguardos. Luego del asimilacionismo forzoso de las políticas liberales del siglo XIX, mediante el cual se buscaba borrar la diferencia étnica para asimilar a estas poblaciones en el ideal de una nación blanca, y tras el retorno del conservadurismo católico al poder a finales de ese mismo siglo, se retornó a la idea de poblaciones separadas con base en criterios raciales, para lo cual se revivió la figura de los resguardos de indios. Sin embargo, la ley 89 de 1890 ofrecía una posibilidad para las poblaciones indígenas de conservar sus territorios, luego del desconocimiento que habían aplicado sobre ese derecho los gobiernos liberales desde mediados de siglo XIX, motivo por el cual muchos pueblos indígenas ha considerado esta ley como una herramienta jurídica clave para sus acciones³⁶.

El otorgamiento de los títulos de resguardo era posible, conforme a la ley, para los indígenas que fueran «reduciéndose a la vida civilizada». Esta ley imprimía una expresión clara del racismo y el desprecio por la población indígena, sin embargo, abría una ventana a la autonomía y al reconocimiento de su derecho a la tierra. En efecto, durante la primera mitad del siglo XX se adelantaron, en todo el país, procesos judiciales y notariales a través de los cuales diversos grupos indígenas reclamaban la titularidad sobre tierras ancestrales con base en la ley 89 de 1890, procesos que resultaron claves en la construcción de la identidad indígena durante ese periodo, como lo ha mostrado Diana González³⁷. Esta ley ha sido objeto de análisis por la Corte Constitucional, instancia judicial que ha declarado inexecutable algunos de sus apartes, especialmente los que se refieren a la población indígena como salvajes que deben ser reducidos a la vida civilizada, pero ha mantenido dentro del ordenamiento las disposiciones que regulan el acceso a la tierra y las reglas sobre gobierno propio de los pueblos indígenas en Colombia³⁸.

De esta manera, surgen nuevas preguntas: ¿qué relación podría plantearse entre la amenaza de conflicto fronterizo con Ecuador y las narrativas, incluido el silencio institucional, sobre el temblor de 1923? Es necesario tener en cuenta que el factor común entre ambos hechos es la delimitación del territorio. El conflicto fronterizo, o por lo menos lo que este constituía como amenaza a la soberanía nacional, tornó invisible el temblor en la correspondencia oficial e hizo olvidar rápidamente los destrozos que dejó, así como las acciones de hecho tomadas por colonos en Cumbal. Lo anterior, justo en un momento en el que diferentes poblaciones indígenas esparcidas por todo el territorio nacional comenzaban a adelantar procesos de reclamación de sus tierras, algunos de ellos con base en la ley 89 de 1890, pero también en títulos anteriores al surgimiento del Estado nación.

³⁶ Gros, Christian, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, CEREC Bogotá, 1991.

³⁷ González, Diana. *El lugar de los archivos en el reconocimiento de las comunidades indígenas en Colombia (1900-1960)* Ponencia presentada para el Eje Identidad, memoria y archivos Disponible en: <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/49548/Lugar%20de%20los%20archivos%20en%20la%20configuracion%20de%20los%20movimientos%20indigenas%20en%20colombia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

³⁸ Corte Constitucional, Sentencia C-139 de 1996

Si en el proceso de constituir la nación, el hecho de delimitar las fronteras no se puede desligar del discurso blanquizante, entonces las poblaciones que habitaban las fronteras devienen objeto de medidas específicas y diferentes de aquellas aplicadas a las poblaciones de otros territorios, por tanto, «(...) la razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar».³⁹

Bajo esta perspectiva, el telegrama enviado por el gobernador Eliseo Gómez en 1924 es una muestra de cómo operó una racionalidad de gobierno que transforma la idea que la población tiene del territorio, que ya no se limita al espacio físico, sino a una espacialidad controlada por esa abstracción llamada Estado. En este sentido, si el Estado, como anota Foucault⁴⁰, es aquello que existe y al tiempo lo que aún no existe en grado suficiente, es algo por construir; entonces la delimitación territorial puede ser tomada como un dato en construcción, aún más, una frontera difusa y nunca suficientemente delimitada; una muestra de algo que está por ser construido. La delimitación del territorio se puede considerar como la racionalización de una práctica continua y localizada mediante la cual se traza la frontera y se construye el dato territorial que permitirá la identificación del Estado.

De esta manera, la acción de gobernar recae sobre el territorio y la población, como esas 'cosas' sobre las cuales se ejerce el poder. Así, el territorio se convierte en el objeto principal del poder, fundamento mismo del principio de la soberanía⁴¹. No es de extrañarse, entonces, que las disputas entre colonos y población indígena en Nariño, Cauca y muchos otros lugares recaigan sobre el territorio como objeto del poder sobre el cual se ejerce y se desarrolla una visión específica del mundo y se construye la identidad. Sin embargo, esta racionalidad de gobierno, a la que Foucault llamó biopolítica, no se limita al territorio, sino que es también un asunto de la población. En esta, el discurso blanquizante va de la mano con la delimitación espacial. Para decirlo de otra manera: el problema del gobierno de la población es tanto hacia afuera como hacia adentro, y la forma como opera el dispositivo es probablemente esta: primero, la idea; luego, la aprehensión material.

Por consiguiente, si el control territorial es una pretensión de los Estados nación modernos, asociada con la difusa idea de soberanía nacional, pero la capacidad del Estado para ejercer el control de las fronteras nacionales siempre ha sido precaria; entonces es posible encontrar, en este tipo de espacios, no solo los límites geográficos de un estado, sino también sus límites simbólicos situación límite que permitiría ver el despliegue de las estrategias de control territorial más allá de la presencia física (disposición de tropas, creación de zonas de control, construcción de

³⁹ Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2007 19

⁴⁰ Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, 19.

⁴¹ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2006.

muros), sino además, discursivas. En ese campo, la Historia, como disciplina, juega un papel fundamental no exento de instrumentalizaciones.

En el desarrollo de estrategias discursivas, los estados han acudido a la voz de los historiadores, geógrafos, cronistas y otros expertos que, a través de diferentes formas de saber autorizadas, contribuyen a la creación de argumentos que afianzan las reclamaciones de apropiación territorial frente a otras naciones, pero también frente a los grupos humanos que habitan el territorio. Grupos como los pueblos indígenas, que en su defensa apelan a contra narrativas para disputar el lugar hegemónico ocupado por la historia oficial. Mediante la historia oral y la recreación del mito, los pueblos indígenas se han hecho visibles y han mantenido su memoria en contra de los intentos, primero de la colonia y luego de un estado nación moderno, que buscaron asimilarlos forzosamente y mantenerlos apartados y confinados en sus resguardos.

5. La importancia del temblor en la política actual

Esta disputa por la ‘veracidad’ de los hechos constituye un buen ejemplo de la manera como regularmente procede el historicismo al construir narrativas que refuerzan las ideologías. A esto Trouillot⁴² lo denominó el modelo de almacenamiento de la memoria-historia. ¿Pero realmente existe ese pasado como un hecho ‘real’ e indiscutible más allá del presente en el que es evocado?

Dirá Trouillot:

[...] el pasado no existe independientemente del presente; de hecho, el pasado sólo es pasado porque hay un presente, de la misma manera que puedo señalar algo que está allá porque yo estoy aquí. Pero nada está, inherentemente, allá o aquí. En ese sentido el pasado no tiene contenido. El pasado –o, más precisamente, el carácter del pasado– es una posición; de ninguna manera podemos identificar el pasado como pasado.⁴³

De acuerdo con Rappaport,⁴⁴ lo que dinamizó el proceso organizativo de los pastos en la recuperación en Cumbal es el producto de la evocación del pasado concentrada en la generación de estrategias políticas mediante el recurso del conocimiento histórico, que propiciaron el resurgimiento de la identidad indígena –en ocasiones mediante la evocación de figuras que se mueven entre lo mítico y lo real- y la persistente reivindicación de la cultura en el tiempo. Así, el cacique Cumbe, por ejemplo, es una figura que, desde el pasado, ordena el presente, dirige las luchas y toma forma en el cuerpo de los líderes vivos de la comunidad. Su imagen, evocada

⁴² Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Traducción de Miguel Angel del Arco Blanco, Granda, 2017.

⁴³ Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado*, 13.

⁴⁴ Rappaport, *Cumbe renaciente*, 41.

por la memoria a través de la historia oral, cohesiona a la comunidad al tiempo que la alienta en la lucha por la tierra.

Sostiene Rappaport:

Me interesa sobre todo saber cómo la historia política de Cumbal, especialmente la historia de las disputas de tierra del lejano periodo colonial que culminaron en el otorgamiento del título de resguardo, proporciona un marco para que un conocimiento experimental del pasado, transmitido mediante la recolección / recuperación personal, sea utilizado en el contexto de la acción política. El pasado lejano está encarnado en el nombre del cacique Cumbe, que gobernó Cumbal al momento de la invasión española. El registro documental no proporciona ningún rastro suyo; comprenderemos mejor a Cumbe si decimos que representa la multiplicidad de líderes políticos a lo largo del tiempo, cuya existencia está legitimada por la documental legal.⁴⁵

La interpretación que ofrece Rappaport está muy cerca de una visión historicista, al verse atraída por el ánimo de construir una narrativa ordenada a partir de un hecho del pasado capaz de proyectar el futuro. En este movimiento de interpretación del pasado mítico, este queda ordenado, es decir, codificado.

Ahora bien, ¿qué otra interpretación no historicista se podría plantear de la confrontación de relatos surgidos a propósito del temblor de 1923? El temblor de 1923 podría ser visto como un acontecimiento. Desde tal perspectiva el acontecimiento es lo que genera la posibilidad para que las élites blancas de Cumbal se apoderen de los territorios y, a su vez, se agencien localmente y con el apoyo del gobierno central: el ideario blanquizante. Sin embargo, este movimiento, que para unos va a constituir un golpe de suerte a corto plazo, puede ser el inicio de un proceso de pérdida a largo plazo. Esto, debido a que tal acción genera un sufrimiento compartido y prolongado entre la población indígena de Cumbal que los lleva al reclamo de las tierras cincuenta años después y a la construcción de su identidad como pueblo Pasto. Más que un movimiento pendular, en la mitología de los pastos, el temblor puede representar el eterno conflicto que permite trastocar el mundo y, con él, se genera la dinámica misma de la vida.

Ese es el encanto del Chispas y el Guamgas... Porque ha habido un encanto, del uno y del otro. Ha habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... Que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río por acá por Guamuez. Pero que entonces, el Guamgas que venía de allá de Mallama que había estado para voltear el río. Entonces que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpeó el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto vuelto tigres. Así lucharon, pero no sabe cuál es que ganó; eso sí, la tierra de que se arrebosaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso de ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbaocoas, había sido para

⁴⁵ Rappaport, *Cumbe renaciente*, 41.

acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Qué ricos fuéramos si se hubiera volteado para acá lo que conforme es Barbacoas.⁴⁶

En la mitología de los pastos, la alternancia del abajo y el arriba, lo negro y lo blanco, lo frío y lo caliente, constituyen dicotomías, representaciones binarias que se recrean en diversos símbolos, como el Guamgas y el Chispas, la perdiz negra y la perdiz blanca, entre otras. De esa forma, el tiempo no es simplemente una sucesión organizada cronológicamente de etapas en la que la más reciente supera a la anterior. Lejos de esa mirada evolucionista, la mitología de los pastos da un valor al cataclismo, al movimiento telúrico que voltea la tierra para un nuevo ciclo, donde las complementariedades no desaparecen. Sobre el encuentro entre Guamgas y Chispas, volvería Mamián años más tarde:

Algunos relatos lo tratan como encantadores que en tiempo no muy remotos trastocaron el mundo, que por su poder en el enfrentamiento lo removieron todo: lo que era para acá quedó para allá y lo que era para acá quedó para allá (...) lo que era delante quedó atrás y lo que era atrás quedó delante, lo que era pasado futuro quedó ahora y lo que era presente quedó pasado futuro; lo que era oscuro quedó claro y lo que era claro quedó oscuro (...) Por eso dicen que fue un cataclismo, con el que el mundo se volteó al revés, estamos en el tiempo del revés. Pero de igual manera, por obra de estos poderosos, cuando los dos vuelvan a encontrarse o cunado el Guamgas despierte del desmayo, de la petrificación, entonces, el mundo se desencantará, volverá a ser como antes, al derecho.⁴⁷

El temblor de 1923 ubicó abajo en el Llano, literalmente, a la población de arriba, y a la población de abajo, del Llano, la envió al páramo o afuera a las ciudades. La identidad del pueblo de los pastos está, en parte, determinada por esa experiencia del sufrimiento compartido, del despojo, del desplazamiento, de la pérdida de su forma de vida ocurrido tras el suceso del 14 de diciembre de 1923 y prolongado por las siguientes décadas.

Veena Das plantea que «la experiencia de convertirse en sujeto está vinculada de importantes maneras a la experiencia de la subyugación»⁴⁸. A partir de esta premisa, señala que es necesario preguntarse por la manera como las mujeres llegaron a ser víctimas luego de la violencia étnica a través de actos violentos, específicamente relacionados con el género, inscritos literal y metafóricamente en sus cuerpos, y cómo después pueden haber ocupado esos mismos actos de violación a través de lo que ella denomina como el «trabajo de domesticación, ritualización y re-

⁴⁶ Mamián Guzmán, Dumer. *La danza del Espacio, el tiempo y el poder en los Andes del Sur de Colombia*. Tesis Univalle. Cali. 1990, 111.

⁴⁷ Mamián Guzmán, Dumer. Los Pastos. En: *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Tomo IV volumen I. Instituto Colombiano de cultura Hispánica. Bogotá, 1996, 26.

⁴⁸ Das, Veena. El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad. En: *Veena Das: Sujetos del dolor agentes de dignidad*. Francisco Ortega Editor. Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008 p. 218.

narración».⁴⁹ Con base en Veena Das es posible, entonces, indagar por la manera en la que, a través de la narración del temblor y sus consecuencias para quiénes ocupaban el Llano, la población indígena de los pastos construyen una memoria opuesta a la depositada en los textos de historiografía.

Si se acepta que las vidas individuales están determinadas por el contexto y, a su vez, provocan nuevos contextos, entonces el temblor, como una turbulencia, generó una ruptura de la relación tradicional entre normas sociales y legales, de un lado, y nuevas formas de subjetividad, del otro. Lo anterior generó una nueva relación entre normas y subjetividad. Esta relación se fue recreando lentamente a lo largo del siglo XX, y quizás aún no ha terminado. Como el suelo que se sedimenta luego del movimiento de las placas que lo sostienen en lo profundo, la construcción de esa relación entre subjetividad y normas se consolida, en el caso de los pastos, con el paso de los años. De manera que se da lugar a una identidad indígena renovada que, al mismo tiempo, es antigua, pues se apoya en viejos reclamos por la tierra y en documentos (pretendidamente) olvidados por el derecho escrito y la historiografía de la que se alimenta el Estado nación. Algo semejante a lo que describe Veena Das, a propósito de la manera como se construyen nuevas subjetividades de las mujeres: «No fue como si las antiguas posiciones como sujetos se dejaran atrás o se abandonaran; más bien hubo nuevas formas en las cuales incluso pudieron ocuparse los signos de las heridas»⁵⁰.

El sujeto habita en una profundidad temporal marcada por la manera como el recuerdo del trauma abre el tiempo y puede llegar a borrar las fronteras entre el pasado, el presente y el futuro, de manera que elimina las soluciones de continuidad. Esto le permite posicionar los reclamos por la tierra y la identidad en un espacio tiempo que no es del todo pasado, presente o futuro. Existe una relación de proximidad entre legislación y trasgresión y es esta relación, según Das, la que permite al sujeto experimentar a sí mismo como alguien que reclama para sí la cultura y las relaciones que lo subyugaron.⁵¹ El evento traumático genera la muerte del mundo tal como era conocido, pero, a su vez, ofrece una manera distinta de habitar de nuevo en el mundo. A través de la narración del temblor y del empeño por nombrar el lugar de una manera, el sujeto ocupa los signos visibles de la herida: el despojo de la tierra y así se le confiere a este acto un significado diferente. Al narrar de otra forma el temblor, se comprende de manera distinta la relación entre subjetividad y violencia.

Pero ¿cómo llega un evento traumático del pasado, como el temblor, a incorporarse en las relaciones actuales? Reclamar años después por este hecho, traerlo de nuevo a la memoria podría ser visto como un comportamiento de resentidos, calificativo con el que se estigmatizan las reivindicaciones de indígenas, afros,

⁴⁹ Das, «El acto de presenciar», 218.

⁵⁰ Das, «El acto de presenciar», 227.

⁵¹ Das, «El acto de presenciar», 247.

mujeres, pobres, migrantes, y de cualquier otro que, desde su alteridad y su propio relato histórico, impugna el orden hegemónico. Pero la palabra «resentimiento» podría tomar otro significado: re-sentir, volver a sentir, no dejar de sentir, por ende, no olvidar el despojo, el exterminio, el desplazamiento, la exclusión a la que han sido sometidos pueblos enteros por no encajar en el ideal del sujeto obediente. Por eso vuelven a sentir, y se resiente a través del acontecimiento. Es gracias a este acontecimiento y contra este que los habitantes indígenas del resguardo de Cumbal han dado forma a su identidad indígena.

6. Conclusiones

El juego azaroso de las dominaciones producidas tras las medidas tomadas por los colonos con el beneplácito del Gobierno en 1924, se producen como consecuencia de un hecho inesperado. Lo que permite un despojo sistemático y legalizado no es entonces el resultado de las medidas perfectamente planificadas, es más bien el hecho fortuito de una serie de medidas adoptadas en el contexto de una situación inesperada, de una emergencia propiciada por un hecho de la naturaleza que es capitalizado por los colonizadores. En este sentido, el temblor es un acontecimiento.

El servilismo y el terraje de los años siguientes a 1923 no es entonces el resultado de una evolución natural del capitalismo, sino el resultado de un juego azaroso de dominaciones, pero, a su vez, el mismo servilismo y terraje producidos por la acumulación por desposesión constituyen la emergencia que permite a los terratenientes blancos revitalizarse durante la década del veinte y los siguientes cincuenta años; pero, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad para que los indígenas pastos se revitalicen dos generaciones después, y se fortalezcan a partir de su debilitamiento, de la pérdida de su lengua, de sus tradiciones, de su tierra. No hay lugar a la linealidad ni al evolucionismo: la historia de los pastos se encuentra fracturada por la emergencia. El acontecimiento puede ser interpretado como el resultado de una relación de fuerzas que se invierte, un vocabulario reapropiado y usado en contra de sus mismos emisores. Es entonces explicable que surjan también nuevos derechos que acompañan el antes impensable derecho de propiedad sobre la tierra para los indígenas. La utilización del argumento legal se sucede aquí por el reconocimiento de los derechos a la diversidad cultural, al pluralismo.

Por tanto, en determinado momento los pastos hicieron un uso de la historia que resultaba destructor de la identidad nacional en función de la identidad indígena; momento en el que parecía no interesarles la continuidad ni el funcionamiento de la lógica y la razón histórica del derecho, motivo por el cual evocaban el derecho colonial contra todo el proyecto moderno de nación. De esta manera, los pastos traían a su presente una discontinuidad en contra del pasado reminiscente del Estado. Al alegar la aplicación de una norma colonial que no tenía nada que ver con el presente moderno y secularizado del derecho estatal, rompían el uso formal del tiempo impuesto por la colonización occidental: apelaban al sentido

histórico y no al historicismo. De esa forma se explica por qué algunos de los ancianos de Cumbal sostienen que lo máspreciado que el colonizador se robó fue el tiempo, al aludir a un uso particular del tiempo; probablemente esto también explica dos rasgos fundamentales de la narrativa de los pastos: la discontinuidad o ausencia de cronología manifiesta en su capacidad para saltar permanentemente de un tiempo a otro, de atrás hacia adelante y de adelante hacia atrás.

No obstante, el momento combativo e insurgente de los setenta y ochenta parece haberse perdido tras un recurso cada vez más frecuente al uso del derecho y su narrativa lineal. Con base en el debate sobre los dineros provenientes del sistema de transferencias y con miras a interpretar las reglas del derecho, se van muchos días de trabajo y de fiesta, es decir, de minga. Los pastos, como muchos otros pueblos indígenas, han entrado en el juego del derecho, se ha invertido de nuevo el escenario. Seguirá temblando.

7. Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Fondo República, Sección Ministerios - Gobierno, Sección Cuarta, Serie Varios, tomo 176.

Colombia Ley 89 de 1890

Colombia Corte Constitucional Sentencia C-139 de 1996

Fuentes secundarias

Libros

Arteaga, José Benjamín. *Apuntamientos sobre Mayasquer y Cumbal*. Pasto Imprenta del Departamento. 1910

Cerón-Solarte, B. *Actividad sísmica en Pasto y las provincias del sur, 1834 – 1953. Manual de Historia de Pasto, Tomo XVII*. Academia Nariñense de Historia. Graficolor. Pasto, 2016 pp. 238 – 277.

Dirlik, Arif. *Posmodernity's histories: the past as legacy and project*. Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones La piqueta. Madrid, 1992

Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2007

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2006

González, Diana. *El lugar de los archivos en el reconocimiento de las comunidades indígenas en Colombia (1900-1960) Ponencia presentada para el Eje Identidad, memoria y archivos* Disponible en: <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/49548/Lugar%20de%20los%20archivos%20en%20la%20configuracion%20de%20los%20movimientos%20indigenas%20en%20colombia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Gros, Christian. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, CEREC Bogotá, 1991

Guerrero Vinuesa, Gerardo León. *Estudios sobre el municipio de Cumbal*. Internacional de Impresos El Dorado, Bogotá, 1998.

Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna Cátedra*. Madrid. 2006.

Oviedo, Armando. *Ipiales: Historia, Cultura, Arte*. Ediciones Fundación Antonia Josefina Obando, Ipiales. 2006.

Rappaport, Joanne. *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. ICANH. Bogotá, 2005.

Sarabia, A., y Cifuentes, H. *Estudio macrosísmico del sismo del 14 de diciembre de 1923 en Cumbal (Nariño)*. INGEOMINAS. Bogotá, 2007.

Spivak, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid. Akal Editores, 2010.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Traducción de Miguel Angel del Arco Blanco, Granda 2017.

Capítulos de libro

Benjamin, Walter. Sobre el concepto de historia. En: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones desde abajo, Bogotá, 2010.

Cagüañas, Diego. En el inicio, el desastre: Fuerza, violencia y crueldad en Tierradentro (Colombia). En Uribe, María y Parrini, Rodrigo (eds.), *La violencia y su sombra: Aproximaciones desde Colombia y México*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2020 p. 221

Cagüañas, Diego. Lo que queda del futuro: Reflexiones sobre la ruina, el camino, y el desastre. En *Formas de modernización regional en el Suroccidente colombiano*. Universidad ICESI. Cali, 2012

- Das, Veena. El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad. En: Veena Das: *Sujetos del dolor agentes de dignidad*. Francisco Ortega Editor. Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008
- Derrida, Jaques. Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1998
- Dussel, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, 2004
- Mamián Guzmán, Dumer. Los Pastos. En: *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Tomo IV volumen I. Instituto Colombiano de cultura Hispánica. Bogotá, 1996.
- Mazzoldi, Bruno. Perdonarán. En: *El temblor las sonrisas. Pensar*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, 2008
- Mitchell, Thimoty. "The stage of modernity". En: Timothy Mitchell (ed), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2000.

Artículos

- Archila, Mauricio. Voces subalternas e historia oral. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. No. 32
- López, Oscar Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos. En: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. p. 96 2016
- Monsalve, M.L., y Laverde, C.A.. Contribución al registro de actividad de los volcanes Chiles y Cerro Negro (frontera colombo-ecuatoriana). *Boletín de Geología*, 38(4): 61-78. 2016
- Nandy, Ashis. History's Forgotten Doubles. En: *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, Theme Issue 34: World Historians and Their Critics, 1995.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Revista Temas Sociales* No.. 11 1987.

Tesis

- Delgado, Esteban. *Más allá de la oposición y la complementariedad: las formas de interacción con el monte y lo sobrehumano en los Andes sur colombianos*. Tesis para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología. FLACSO, Quito, 2020
- Mamián Guzmán, Dumer *La danza del Espacio, el tiempo y el poder en los Andes del Sur de Colombia*. Tesis Univalle. Cali. 1990



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407582767015>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Óscar Andrés López-Cortés, Luis Alpala-Montenegro
**El temblor de 1923 en Cumbal (Colombia): Historias
orales y escritas como herramientas de lucha por el
territorio**
**The 1923 earthquake in Cumbal (Colombia): Oral and
written histories as tools of struggle for territory**
**O terremoto de 1923 em Cumbal (Colômbia): Histórias
orais e escritas como ferramentas de luta pelo território**

Anuario de Historia Regional y de las Fronteras
vol. 28, núm. 2, p. 435 - 459, 2023
Universidad Industrial de Santander,

ISSN: 0122-2066

ISSN-E: 2145-8499

DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v28n2-2023016>