



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**VOLTEAR LA TIERRA PARA
DESPERTAR LA VIDA:**
EL RESURGIMIENTO DE LOS PUEBLOS DEL
VALLE DE ATRIZ, EN EL MUNICIPIO DE PASTO

Jorge Andrés Perugache Salas

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Maestría en Antropología
Bogotá, Colombia
2015

**VOLTEAR LA TIERRA PARA
DESPERTAR LA VIDA:**
EL RESURGIMIENTO DE LOS PUEBLOS DEL
VALLE DE ATRIZ, EN EL MUNICIPIO DE PASTO

Jorge Andrés Perugache Salas

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Antropología Social

Director:
Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Maestría en Antropología
Bogotá, Colombia
2015

A Giovanna.

A mis padres y hermano.

*A los hombres y mujeres de Jenoy y
Mocondino.*

Agradecimientos

Este documento recoge algunas reflexiones que han surgido a lo largo de casi 10 años de relación solidaria con los hombres y mujeres que viven en los entornos rurales del municipio de Pasto, principalmente de Jenoy y Mocondino. En esta aventura intelectual y política, he tenido la fortuna de compartir con compañeros y compañeras del Instituto Andino de Artes Populares de la Universidad de Nariño. Gran parte de las ideas aquí plasmadas se los debo a ellos y ellas, en especial al profesor Dumer Mamián, de quien he aprendido el esfuerzo incansable, a veces satisfactorio, otras veces frustrante, pero siempre enriquecedor, de la Solidaridad. Igualmente va mi agradecimiento para Miller Melo, por su amistad y palabra.

Debo reconocer que mis andanzas por los caminos de la investigación militante iniciaron tiempo atrás, con un grupo de compañeros y compañeras del Colectivo Rexistiendo de la Universidad Nacional con quienes compartimos la idea de que la antropología es una herramienta útil no sólo para comprender sino para transformar la realidad social. A ellas y a ellos, en nuestras distancias, mi sincero aprecio.

Igualmente, agradezco a todos los profesores del departamento de Antropología con quienes he compartido a lo largo de casi 13 años desde mis inicios en el pregrado de Antropología. A Carlos Páramo porque cada conversa compartida ha sido el inicio de inquietantes y enriquecedores descubrimientos.

Finalmente y ante todo, mi sentido reconocimiento para la gente de Jenoy y Mocondino, a quienes agradezco el permitirme ser parte de sus alegrías, infortunios y despertares, de su lucha incansable por seguir existiendo. En particular agradezco a la familia Jojoa Lasso de Mocondino por haberme acogido amablemente en su hogar.

Resumen

Desde un enfoque etnográfico e histórico este trabajo se adentra en la vida cotidiana y festiva de los hombres y mujeres que habitan en dos comunidades rurales del municipio de Pasto, Jenoy y Mocondino, interroga los procesos sociales y políticos que enmarcan los procesos de reivindicación de identidades étnicas que allí ocurren y la relación de estos y en general los pueblos del valle de Atriz con otros sectores, particularmente con Pasto y sus habitantes. Encuentra que en estas comunidades se mantiene y actualiza una forma de identidad comunal como trasfondo de proyectos políticos y organizativos. Propone que esta forma de identidad se sustenta en memorias, prácticas y conocimientos sobre el entorno geográfico donde habitan, y que dicha relación marca el devenir de los ritmos del tiempo social, particularmente de los ciclos entre el descanso o la latencia y el despertar o renacer de estas sociedades.

Palabras claves: etnicidad, identidad, memoria, acontecimiento crítico, pensamiento telúrico

Abstract

From an ethnographic and historical approach this work delves into the everyday and festive life of men and women living in two rural communities in the municipality of Pasto, Jenoy and Mocondino, question the social and political processes that frame the claim processes of ethnic identities occurring there and the relationship of peoples and in general the towns of Atriz's valley with other sectors, particularly with Pasto and its inhabitants. Finds that in these communities is maintained and updated a form of communal identity as background of political and organizational projects. Proposes that this form of identity is sustained in memories, practices and knowledge of the geographical environment where they live, and that this relationship marks the paces of the rhythms of social time, particularly of the cycles between the rest or the latency and awakening or rebirth of these societies.

Keywords: ethnicity, identity, memory, critical event, telluric thought

Contenido

	Pág.
Resumen	V
Lista de fotos y figuras	VIII
Lista de mapas	IX
Lista de abreviaturas	X
INTRODUCCIÓN	1
El trasegar de los habitantes rurales del valle de Atriz	1
Mi despertar entre los pueblos del valle de Atriz	5
Mi trasegar entre los conceptos	8
¿De qué estamos hablando cuando “hablamos” de identidad?	8
Memoria, acontecimiento crítico y larga duración	12
“Recoger los conceptos en la vida”: anotaciones metodológicas	14
Sobre este relato	16
AUN EXISTIMOS	18
Al fluir del agua despertamos	18
Al rugir del Galeras despertamos	40
El territorio de las tres mesas	52
La invasión de la ciudad	60
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL VALLE DE ATRIZ	65
Pasto en el valle de Atriz	65
La disminución de la población nativa del valle de Atriz	70
La apropiación de las tierras de indios en el valle de Atriz	73
La transformación del valle de Atriz	78
Los pueblos del valle de Atriz como campos de batalla	80
Pasto y su aislamiento de Colombia	85
Representaciones en doble vía: Pasto y los pueblos del valle de Atriz	89
La desintegración de los resguardos del valle de Atriz	92
Los indígenas del valle de Atriz en la primera mitad del siglo XX	101
Pasto y su tardía conexión con Colombia	106

DOS MOMENTOS CRÍTICOS EN LOS PUEBLOS DEL VALLE DE ATRIZ	118
La defensa de la casa del pueblo de Jenoy	118
Las casas comunales en los pueblos del valle de Atriz	124
Los pueblos del valle de Atriz tras la disolución de los Resguardos	126
Los conflictos por el agua en Mocondino y el valle de Atriz	133
¿Suburbios urbanos o pueblos autónomos?	144
El acueducto comunitario en la historia de Mocondino	146
Los pueblos del valle de Atriz hoy	150
MEMORIAS VOLCÁNICAS, MEMORIAS DE AGUA	156
La fiesta del Niño Jesús de los Santos Reyes	156
La fiesta de San Pedro y San Pablo en Jenoy	170
Las fiestas en los pueblos del valle de Atriz	175
Memorias de agua	177
Un patrimonio de los antiguas	183
Memorias volcánicas	186
Voltear la tierra	194
EPÍLOGO: DESPERTAR LA VIDA	203
El despertar Quillasinga en el valle de Atriz	206
La federación de acueductos comunitarios de los pueblos del valle de Atriz	209
“Somos positivos de aquí”	210
CONCLUSIONES	213
BIBLIOGRAFÍA	223

Lista de fotos y figuras

	Pág.
Foto 1. Vía perimetral de Pasto en su paso por Mocondino	21
Foto 2. Casa y huerta de la familia Jojoa Lasso en Mocondino	23
Foto 3. Panorámica desde la vía que desciende de Mocondino Alto	25
Foto 4. La Peña Blanca en Mocondino	27
Foto 5. Zona central de Mocondino	30
Foto 6. La Iglesia de Canchala	32
Foto 7. Pieza principal de la Casa Mayor del cabildo de Jenoy	51
Foto 8. Tambo en la zona fría de Jenoy	55
Foto 9. Panorámica de Jenoy Centro	58
Foto 10. Vereda El Edén en la zona templada de Jenoy	59
Foto 11. Panorámica de Pasto hacia mediados del siglo XX	117
Foto 12. Junta de la Iglesia de Mocondino hacia 1952	146
Foto 13. Fiesteros del Niño Jesús de los Santos Reyes	159
Foto 14. Procesión del 5 de enero del Niño de los Reyes	161
Foto 15. Ceremonia de entrega de la fiesta del Niño de los Reyes	164
Foto 16. Entrega de las guaguas de pan en Mocondino	168
Foto 17. Comparsa de danzantes de la fiesta de San Pedro en Jenoy	174
Foto 18. Castillo de frutas en la fiesta de San Pedro en Jenoy	175
Foto 19. Juan Rayo remanecido en el Mantel de la Vida en Jenoy	199
Foto 20 y 21. La Peña Blanca y la Piedra Chura en Mocondino	202
Figura 1. Acuarela de los indios de La Laguna	87

Lista de mapas

	Pág.
Mapa 1. Corregimiento de Mocondino	19
Mapa 2. Pasto y los pueblos del valle de Atriz	26
Mapa 3. Corregimiento de Genoy	53
Mapa 4 y 5. Expansión de la malla urbana de San Juan de Pasto	109
Mapa 6. Los pueblos del valle de Atriz y el influjo de la expansión de Pasto	154

Lista de abreviaturas

Abreviatura	Término
AGN	Archivo General de la Nación
AGI	Archivo General de Indias
AHP	Archivo Histórico de Pasto
FMI	Fondo Ministerio del Interior
FMG	Fondo Ministerio de Gobierno
FMiG	Fondo Miscelánea-Gobierno
SC	Sección Colonia
S	Sección
Cp	Carpeta
L	Libro
Cj	Caja
T	Tomo
F	Folio

INTRODUCCIÓN

El trasegar de los habitantes rurales del valle de Atriz

Las cantinas de hierro que golpean contra el cemento me anuncian un nuevo día. Son casi las 6 de la mañana, pero la jornada para la familia Jojoa Lasso empieza mucho antes. Como todos los días, deben madrugar para la primera jornada de ordeño. Dependiendo del sitio donde se encuentren pastando las vacas, la jornada inicia más temprano o más tarde. Cada mes deben encontrar otro terreno, propio o arrendado, para que el ganado pueda alimentarse. Aunque lo ideal es que la tierra descansa tres meses, la escasez de ésta en el pueblo y la demanda creciente de potreros hace que este tiempo se reduzca a la mitad. Hacia las 3:30 de la madrugada, Gabriela Jojoa y su tía Rosa Lasso salen de su casa en Mocondino Alto, ubicada casi al pie de la montaña y muy cerca del tanque del acueducto. Ubicado al suroriente de Pasto, las tierras de Mocondino están entre los 2800 y 2900 msnm, sobre una meseta inclinada por encima de la altitud de la ciudad, por lo que el clima es frío, sobre todo en las madrugadas.

Aún oscuro, con la experticia que solo da la costumbre, las mujeres sortean toda clase de obstáculos y después de una hora llegan al potrero donde está el ganado. Allí las espera don Alfonso Jojoa, el papá de Gabriela y cuñado de doña Rosa. Como cada noche desde hace más de 25 años, don Alfonso, acompañado de una radio, una linterna y una vieja escopeta, pernocta fuera de su casa, cuidando el ganado de posibles cuatrerros. Y es que para esta y otras familias de Mocondino, las vacas son su bien más preciado, por ser la venta de leche su fuente más importante de ingresos. Los otrora retazos de “verdes de todos los colores” que cubrían como un tapiz a Mocondino y otros pueblos del valle de Atriz, de cultivos de trigo, cebada, papa, entre otros, han dado paso a potreros, vacas y alargados y angostos cambuches para los cuidadores. Después de ordeñar y mudar las 12 vacas, lo que puede extenderse por 3 horas, la familia regresa a la casa con 2 cantinas de 20 de litros de leche cada una. Hacia las 6 de la mañana, el día ya empieza a aclarar y el frío es menos intenso. Doña Ligia Jojoa, la esposa de don Alfonso y mamá de Gabriela, se alista para llevar a vender la leche en un puesto a las afueras del mercado El Tejar. Como es lunes, día principal en la galería, Rosario Jojoa, hermana de Gabriela, lleva a

vender manojos de 1000 pesos, de hierbas aromáticas y hortalizas que toda la familia recoge cada domingo.

Poco después de la partida de doña Ligia, los hermanos menores de Gabriela y sus sobrinas parten a estudiar. En ese momento yo salgo de mi habitación. Corría agosto de 2013 y desde hace más de un mes me alojaba en la casa de los Jojoa Lasso. Había sido amablemente acogido por esta familia para llevar a cabo el trabajo de campo de mi investigación de maestría y apoyar en la elaboración del estudio etnológico para la inscripción de la parcialidad indígena de Mocondino ante el Estado colombiano; además ayudaba en tareas cotidianas de la familia. El sol apenas asoma, pero son fríos y lluviosos esos días de agosto. De las tejas de barro de la casa, cubiertas por musgo y líquenes, se filtra la humedad de la montaña que baja en pequeños hilos de agua que termina en los canales y finalmente en el patio de la vivienda.

Desde la casa se extiende una amplia vista. Atrás, como custodiando a Mocondino, se alzan varias montañas coronadas por el páramo. Al frente se ve parte de los pueblos de Cabrera, Dolores, Buesaquillo y Pejendino, y atrás de ellos otras montañas que circundan el valle de Atriz y cuyas cúspides más altas son los páramos de Cabrera y el Morasurco. En medio del paisaje, de casas campestres tradicionales de adobe y las más modernas de cemento, serpentea la nueva variante de la panamericana, que atraviesa por la mitad a Mocondino y otros pueblos circundantes de la ciudad. Los sonidos de la mañana: de los cuyes, gallos, perros y la programación de la emisora local, “La Voz Quillacinga”, se han combinado con los de camiones de gran tonelaje que atraviesan velozmente por esta carretera para evitar transitar por Pasto. Abajo de la vía sobresalen las dos cúpulas de la iglesia mayor de Mocondino y metros más al norte, reductos de los barrios periféricos de Pasto.

Mucho más cerca, justo al pie de la huerta de la familia, hay varios tipos de flores: rosas, girasoles, crisantemos, y al lado hortalizas y plantas aromáticas. Más atrás hay varios *guachos*¹ recién abiertos sembrados con papa. Justo al frente de la casa, un árbol de *chilacuán*², aún con sus frutos verdes, se alza imponente. A esa hora los perros revolotean

¹ Surcos.

² Fruto similar a la papayuela.

sin cesar azuzados por los cuyes que chillan por comida y que están encerrados en un corral al lado de la vivienda. La casa de los Jojoa Lasso, con forma de L, está hecha de adobe. Tiene tres habitaciones: la cocina, un cuarto más grande destinado a la sala y la habitación donde duermen todos los miembros de la familia. El baño está a un costado de la vivienda. Al lado de la pileta de agua hay una bodega de herramientas.

El olor de la mañana, de la hierba humedecida, el café y las tortillas de harina de trigo recién fritas, además del frío, me conducen directamente a la cocina. Allí, un fogón de leña, que la familia utiliza para cocinar los alimentos, mantiene caliente este lugar. La hornilla es también el centro de disputa de personas y perros de la casa. Cada quien se hace un espacio para acercarse lo más posible al calor del fuego. Cuando entré a la cocina vi que estaban doña Rosa, Gabriela y don Alfonso. A menos que un hecho extraordinario llame la atención, la conversa en la cocina gira en torno a los eventos cotidianos. En aquel entonces se charlaba de la apertura de la variante, la disputa por el acueducto del pueblo, los conflictos del cabildo con la alcaldía de Pasto y la Junta de Acción Comunal, así como de una caminata que recién habíamos hecho a la Peña Blanca.

Durante la mañana, la familia se dedica a las actividades cotidianas. Las mujeres, además de ordeñar las vacas, recogen hierba para los cuyes, mantienen la huerta y preparan la comida del día mientras que don Alfonso trabaja como peón en una finca cosechando papas. En la tarde, a menos que haya un evento extraordinario, como alguna reunión convocada por el cabildo o las asociaciones de productores de leche o cuyes, o la ida a Pasto para alguna diligencia, la rutina transcurre igual que en la mañana. A las cinco de la tarde, doña Ligia y Rosario han vuelto hace varias horas del mercado. Doña Rosa y Silvana Jojoa, hermana menor de Gabriela, han recién regresado de mudar el ganado y hacer el segundo ordeño del día. Pronto oscurece y la familia se reúne en la cocina para comer y conversar. Hacia las 8 de la noche don Alfonso sale a cuidar el ganado mientras los otros miembros de la familia se dirigen a su habitación para descansar.

Esta es la rutina de la mayoría de hombres y mujeres de Mocondino, y en general de las familias que habitan en los pueblos rurales que circundan a Pasto. Entender a estas personas, así como sus luchas actuales, requiere comprender su pasado y la relación que los liga a la ciudad, los eventos que han marcado sus vidas colectivas hoy y en el pasado, pero ante todo adentrarse en su vida cotidiana, en sus fiestas y sus andares por el territorio

donde viven. En esta investigación quise adentrarme en la vida pasada y actual de los habitantes de dos de estos pueblos, Jenoy y Mocondino, quienes en los últimos tiempos han estado abocados a enfrentar situaciones críticas que han alterado su vida individual y colectiva. Pero, paradójicamente, estos hechos, que bien pudieran ser el inicio de su desaparición como pueblos, han conducido a la reconstrucción de antiguas organizaciones comunitarias como cabildos indígenas, a la reivindicación de una parte de sus habitantes como indígenas, pero especialmente, en una mirada más profunda quizá, al rebrote de memorias, conocimientos y prácticas que han permanecido latentes en el tiempo y en otras ocasiones habían caído en el olvido. Jenoyes y mocondinos han comparado estos procesos como el despertar después un largo receso.

Pero, ¿cómo comprender este despertar? ¿Cuál es su relación con los procesos de reivindicación de identidades étnicas que acontecen en estos pueblos? ¿Cómo comprender en todo esto la emergencia de prácticas, conocimientos y memorias asociadas al territorio donde habitan? ¿Qué tiene que ver esto con otros hechos significativos en la historia de estas comunidades? ¿Cómo se vincula esto a los conflictos suscitados en el marco de su histórica relación con la ciudad de Pasto y sus habitantes? Estas serán las preguntas que abordaré a lo largo de este documento. Como una pista que indique el camino que vamos a andar, diré que el acercamiento etnográfico a estas sociedades me ha llevado a sospechar que entre ellas prevalecen maneras de identificación que van más allá de lo que una categoría como indígena o campesino pudiera abarcar, que los liga profundamente a su lugar de origen, al entorno natural donde habitan y que estrecha sus lazos sociales.

Es por este motivo además, que no es mi interés anteponer categorías sobre lo que a mi juicio son o no las personas de estas comunidades y otras quienes habitan en los contornos de Pasto. En un sentido, esta es una opción política y ética, que tiene que ver con la manera cómo los antropólogos y en general los científicos sociales tenemos la vía libre para juzgar la manera cómo otros se identifican a sí mismos, sin comprender las implicaciones que ello tiene en su vida. Por otro lado, esta es una decisión con implicaciones analíticas y metodológicas que ya indicaré. Por lo pronto, señalaré que la autoidentificación y la imposición de categorías a la gente de estos pueblos, como indígena, indio, colono, campesino, ciudadano, ha motivado disputas permanentes a lo largo de la historia, pero por encima de éstas, la manera como la gente de estos pueblos

se ha autodenominado ha sido utilizando el gentilicio de su lugar de origen, como jenoyes, mocondinos, catambucos, obonucos, gualmatanes, canchalas, jamondinos, puerres, etc. Quiero ver qué significa esta forma de autodenominación, sin anteponer categorías ni presupuestos teóricos al respecto. En la misma vía, he decidido llamar al conjunto de pueblos que están ubicados en el contorno de Pasto como pueblos del valle de Atriz³ ⁴. Aunque hoy día, administrativamente, son corregimientos del municipio, estas comunidades existían desde antes de la fundación de Pasto. Como veremos, la integración de sus habitantes a la ciudad y el marginamiento y confinamiento geográfico de sus territorios fue resultado de procesos coloniales y de conquista.

Mi despertar entre los pueblos del valle de Atriz

Para mi esta investigación y en general mi relación con los hombres y mujeres que habitan los pueblos del valle de Atriz ha sido un trasegar permanente, que ha oscilado entre la admiración de personas que, a pesar del aparente letargo que podría reflejar el carácter parsimonioso de su vida cotidiana, han despertado a la vida para resistir las amenazas que se ciernen sobre sus comunidades y territorios, pero también que ha estado permeada por momentos de frustración, cuando las luchas de estos pueblos terminan cooptadas por los intereses del poder y, en ocasiones, en aras de la legitimación de proyectos políticos y organizativos, dicho sea de paso legítimos y los cuales he acompañado y apoyado, se imponen el autoritarismo y la exclusión de voces minoritarias, no por ello menos importantes desde luego.

Estas experiencias han llevado a que mi relación con estos pueblos transite de los espacios eminentemente políticos de los cabildos, las asambleas y escenarios de interlocución con actores externos como gobiernos e instituciones, espacios dominados casi siempre por líderes hombres, a ámbitos más locales y cotidianos, cercanos a la vida diaria y festiva de

³ Aunque estos pueblos fueron catalogados con el topónimo Quillacinga, como veremos ha existido controversias alrededor del término. Sólo recientemente algunos habitantes de estos lugares se autoreconocen como Quillasingas; esto lo discutiremos en la última parte de este documento.

⁴ Sobre el nombre "Atriz", Paula Martínez (2005) señala que según Sergio Elías Ortiz, este es la desnaturalización del vocablo quillacinga "Atures". La misma autora refiere al padre Justino Mejía, para quien el nombre original del valle fue "ati" o "atis", apellido común entre indígenas pastos. Actualmente la grafía más común es "Atriz" aunque en documentos históricos, y uno que otro reciente, aparece alternada con "Atrís".

los hombres y mujeres de estos pueblos, que aunque no ajenos a discusiones políticas, tienen otras maneras de expresión. En un momento, me interesó ver cómo los procesos políticos y organizativos actuales de estos pueblos se manifestaban en esos escenarios cotidianos, pero con el tiempo lo que he descubierto es que independiente de cualquier opción en ese sentido, esos hombres y mujeres “comunes” han ampliado mi visión de lo que significa ser un habitante rural del valle de Atriz.

Mi relación con estos pueblos empezó en 2007, cuando llegué a Jenoy, un corregimiento del municipio de Pasto ubicado al noroccidente, en las faldas del volcán Galeras, para realizar el trabajo de campo para mi tesis como estudiante de Antropología. A pesar de haber vivido la mayor parte de mi niñez en Pasto, como la mayoría de pastusos, desconocía quiénes eran los hombres y mujeres que habitaban a los alrededores de la ciudad. Ni en las escuelas o colegios, ni en las familias, se dice mucho al respecto. Para algunos pastusos, quiénes habitan en los contornos de la ciudad son campesinos que diariamente llevan alimentos a la ciudad. Para otros, los corregimientos rurales del municipio son sitios de recreo y esparcimiento cada fin de semana, donde se puede degustar de la gastronomía local a bajo costo. Pero todavía, para otros pastusos, los habitantes de estos pueblos siguen siendo “indios”. Detrás del uso despectivo de este término, como veremos, hay una historia de exclusión y de desprecio hacia la gente de los pueblos del valle de Atriz y sus formas de vida, así como de desconocimiento e invisibilización del hecho que Pasto se fundó, creció y existe hoy gracias a la labor permanente y abnegada de estas personas.

De modo que mi encuentro con los jenoyes fue para mí un despertar y la sorpresa de que a los pies de la ciudad aún existían hombres y mujeres cuyas visiones del mundo y forma de vida, aunque influenciadas por los casi cinco siglos de contacto con la sociedad mayoritaria, misteriosamente conservaba un cariz distinto al de la gente de la ciudad. Llegué a Jenoy en un momento angustioso y dramático para su gente, cuando por la reactivación del Galeras estaban siendo obligados a abandonar sus tierras y dentro de poco destinados al destierro. Para los pastusos, y más aún para la gente de Bogotá donde yo vivía y estudiaba en ese momento, era inaudito que la gente de este y otros pueblos cercanos al Galeras se resistieran a ser evacuados ante la inminente amenaza del volcán y prefirieran “vivir con el peligro” a cambio de un “mejor futuro”. Sólo con los años he podido

acaso dimensionar que detrás de esta resistencia existe una manera particular de entender su relación con el volcán en el cual habitan y con el cual conviven.

Quizá sean las épocas en la que vivimos, cuando el modelo de vida predominante alienta a la competencia sin contemplaciones y la explotación de unos y otros, cuando el capitalismo hegemónico pretende hacernos creer que hasta el agua, las piedras y en general la naturaleza pueden poseerse por ser fuente inagotable de ganancia, pero mis posteriores encuentros con los hombres y mujeres de los pueblos del valle de Atriz han estado mediados por momentos de crisis en la vida de sus comunidades. Las lógicas de la modernización y el progreso se han ensañado contra estos pueblos, con la expansión de la ciudad, que desconoce y no le importa avasallar a otros, o cuando el supuesto beneficio común de una carretera o una mina se impone y pretende usurpar el derecho de unas “minorías” a seguir viviendo en paz, con autonomía y acorde a sus intereses. Fue así que hace algunos años conocí la lucha de los mocondinos, quienes asentados casi en el perímetro de la ciudad, al suroriente, defendían el derecho por mantener la autonomía sobre sus fuentes de agua y su acueducto comunitario y exigían el restablecimiento de las condiciones de vida anteriores a una carretera, que para no molestar a los pastusos, se trazó a las afueras de la ciudad.

Así que han sido estos tiempos de crisis cuando he conocido a los jenoyes, mocondinos y, en menor medida, a otros compañeros y compañeras de los pueblos del valle de Atriz. Tiempos donde, paradójicamente, lo que pudiera significar la desaparición de su gente y la invasión de sus territorios han sido tiempos de renovación, de despertar. Es precisamente esta paradoja uno de los núcleos centrales que abordaré en las páginas siguientes.

Terminaré señalando que lo que actualmente acontece en el municipio de Pasto en relación a los pueblos del valle de Atriz me ha hecho reflexionar permanentemente sobre mis posicionamientos en el ejercicio de la antropología. En aras de dejar clara mi posición al respecto, diré que mi acercamiento a los procesos que han acontecido con estos pueblos no ha estado mediada exclusivamente por una motivación académica o analítica, sino además política, de acompañar y apoyar las luchas de los hombres y mujeres de estas comunidades desde la solidaridad, que he compartido con compañeros y compañeras del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP) de la Universidad de Nariño. Dicha relación

ha estado sustentada en lo que el antropólogo Luis Guillermo Vasco denominó el diálogo confrontado, es decir, “la confrontación del conocimiento de dos sociedades a través de una relación de diálogo que implique necesariamente acción” y la transformación del orden social imperante. En este sentido, mi apoyo a dichos procesos ha ido desde aportar para la reivindicación que estas comunidades han hecho en la defensa de sus bienes naturales, apoyar los procesos de reorganización de cabildos y parcialidades indígenas, aunque últimamente también de organizaciones campesinas federativas, pero también de cuestionar respetuosamente cuando estos procesos se encaminan hacia exclusiones de cualquier tipo o son cooptados por las agendas del poder y el autoritarismo. No se trata, como bien indica Vasco, de integrarse a nuestros sujetos de estudio, sino de transformar las relaciones históricas de dominación, que en este caso han existido entre Pasto y los pueblos del valle de Atriz; de mostrar a la gente de la ciudad, a los pastusos, el valor que implica para sus vidas y la de todos la existencia cercana de pueblos que aun conviven y piensan de forma distinta a la de la “mayoría”.

Mi trasegar entre los conceptos

Desde una perspectiva analítica, los procesos que actualmente acontecen en el municipio de Pasto, de conflictos con el Estado y distintos agentes por reclamos territoriales y políticos por parte de algunos sectores de los pueblos del valle de Atriz y el auge de procesos de reivindicación étnica y otros procesos político-organizativos en estas comunidades, por estar en plena vigencia, ofrecen interesantes interrogantes para la antropología, en torno a discusiones sobre la identidad, la memoria y la validez de los enfoques históricos y de larga duración en el análisis de los hechos sociales.

¿De qué estamos hablando cuando “hablamos” de identidad?

La mayoría de académicos han catalogado los fenómenos de reivindicación étnica con apelativos como reetnización, reindigenización o etnogénesis⁵. A mi juicio esto ofrece más

⁵ Para el caso colombiano, a nivel general se destaca los trabajos de Gros (2000). Para casos particulares, Zambrano (1995, 2001) ha tratado las dinámicas de movilización de identidades étnicas entre los Yanacóna. Margarita Chaves (2001) se ha acercado a procesos similares en el Putumayo, particularmente ha explorado los conflictos entre comunidades indígenas y campesinos colonos reindianizados. Ha habido algunos acercamientos al resurgimiento de los muisca en la Sabana de Bogotá (Gómez, 2009; Durán, 2004). En contextos urbanos, Zambrano (Chaves y Zambrano, 2009) ha analizado los fenómenos de reindianización en Bogotá. Joanne Rappaport (2005), ha explorado los procesos de apropiación del pasado y definición de identidad por parte de

limitantes que posibilidades. Por una parte, porque estas categorías reducen la complejidad de los fenómenos que intentan explicar a la aparición coyuntural de identidades políticas sin explicar las trayectorias históricas de los sectores involucrados en dichas reclamaciones. Así, pareciera que el hecho de reivindicarse como indígena es un fenómeno espontáneo e imprevisto, que implícitamente lleva aparejada la idea de que anteriormente no lo eran o en todo caso no sabemos qué eran. Bajo esta substantivación de un fenómeno evidentemente histórico, además, se ha pretendido reducir el auge de reivindicaciones étnicas en el presente a la movilización estratégica e instrumental de discursos y prácticas, a veces denominadas como “tradiciones inventadas⁶”, sólo por el aparente interés de aprovechar una serie de prerrogativas y beneficios ofrecidos por la ley.

Detrás de estas lecturas prevalece una idea de lo que es la identidad y de cómo funciona, principalmente asociada a posturas constructivistas. La proliferación y aplicación acrítica de estos modelos ha llevado a cuestionamientos por parte de varios académicos. Brubaker y Cooper (2001) asocian estas posturas con significados débiles de la identidad, en contraposición a modelos reificantes y esencialistas en el tratamiento de este término. Estos autores cuestionan que “conceptos débiles o suaves de identidad son envueltos rutinariamente con calificativos standard indicando que la identidad es múltiple, inestable, en movimiento, contingente, fragmentada, construida, negociada, y así sucesivamente” (p. 13). Agregan estos autores que estos calificativos “se han vuelto tan familiares –de hecho obligatorios- en los últimos años que uno los lee (y escribe) virtualmente en forma automática” (p. 13,14). Brubaker y Cooper encierran esta postura, a su juicio un mero indicador de actitud más que un significado, bajo el término “constructivismo cliché”.

La antropóloga argentina Claudia Briones (2007), retomando este último término,

los habitantes de Cumbal en Nariño. Para esta investigación rescato el trabajo de Morales (2000, 2011), quien ha trabajado la reetnización entre los Kankuamo desde la tensión entre rememorización y actualización en el escenario de la fiesta y el ritual.

⁶ Este concepto, propuesto por Hobsbawm y Ranger (2000) para deconstruir el papel de la tradición en la formación de los estados nacionales europeos, trascendió rápidamente a otros campos de análisis y comenzó a usarse para explicar fenómenos dispares, tales como la “invención de la etnicidad”. Además de las peligrosas implicaciones analíticas de esta extrapolación, está es una categoría *etic*, basada en el juicio experto sobre cuán y cómo una tradición es inventada o no (a veces cuál es genuina o no) desconociendo que los fenómenos sociales y los procesos de simbolización sean auténticos y existan por fuera de la interpretación del analista. Los efectos políticos de esta operación en el análisis de las etnicidades, más aún cuando la invención es leída en un sentido peyorativo, son evidentes y serán analizados al final de este documento.

cuestiona también la imposición acrítica del modelo constructivista sobre cualquier fenómeno que involucre la discusión sobre la identidad. Señala Briones: "... la idea de que las identidades *pueden ser* flexibles, fragmentadas, múltiples, construidas, contrastivas deviene convicción de que las identidades *deben ser todo eso*" (p. 75). A juicio de esta autora, esto además tiene implicaciones políticas importantes ya que la identidad no es sólo una categoría de análisis social sino también de la práctica social. Indica la antropóloga:

Entonces, como algunas identificaciones más que descentrarse buscan recentrarse dentro de escenarios en verdad complejos para acumular capacidad de disputar puntos de estabilidad y fuga respecto de las representaciones hegemónicas sobre lo que cada cual debiera ser y hacer en función de «su» pertenencia exclusiva y excluyente, las mismas empiezan a emerger ante nuestros ojos como esencialistas. Así el esencialismo deja de ser un problema de los enfoques teóricos para pasar a ser un problema de la gente en general o de ciertas políticas de identidad en particular (p. 75).

De forma que estas expresiones teóricas, generalizadas en palabras de Briones en base a una expectativa de descentramientos identitarios, o, en juicio de Hale (1997), en base a una expresión de deseos, nos confrontan con procesos de formación de identidades históricas, que no pueden abordarse con juicios apresurados y sin analizar los contextos específicos donde surgen. Estos autores abogan por una postura analítica, política y metodológica que sin desligarnos del término "identidad" nos permita contextualizar e historizar la manera cómo funciona ésta en una sociedad y fenómeno concreto. No se trata solamente de una posición intermedia entre el esencialismo y el constructivismo sino de despojarnos de preconcepciones en torno a cómo deben funcionar las identidades y a analizar la especificidad contextual en sí misma. Briones (2007) señala al respecto, "nuestro objeto de análisis debieran ser menos las identidades construidas o los procesos de construcción de identidades, que los contextos y relaciones sociales mismos donde prácticas y discursos de identidad y diferencia operan como válvulas de escape privilegiadas" (p. 76). Segato (2002) también, pensando en clave de la nación, aborda una crítica similar cuando afirma que "las formas de alteridad y desigualdad histórica propias de un contexto no pueden ser sino falazmente trasplantadas a otro contexto nacional, y los vínculos entre ellas no pueden establecerse sin esa mediación necesaria, a riesgo de caer en un malentendido planetario" (p. 115).

Por lo pronto, me acojo a esta propuesta de historización y contextualización de la identidad. Sin embargo, creo oportuna la precaución que señalan de Brubaker y Cooper

(2001), de que que usar la identidad para “conceptualizar todas las afinidades y filiaciones, todas las formas de pertenencia, todas las experiencias de comunalidad, conexión, y cohesión, las autocompreniones y las autoidentificaciones nos hace cargar con un vocabulario poco específico, chato e indiferenciado” (p. 2).

Teniendo en cuenta esta sugerencia, preferiblemente me referiré a conceptos menos ambiguos que el de identidad, ya sea señalando concretamente las categorías que han sido desplegadas y disputadas en la relación de los pueblos del valle de Atriz y otros actores o a la manera específica como los habitantes de estos grupos se han autodenominado y han caracterizado los lazos relacionales que los unen. Esto nos permitirá vislumbrar la variedad de identificaciones y procesos de designación y autodesignación que han acontecido al interior de estos pueblos y en su relación con otros sectores, desde categorías políticas como indígena, campesino, ciudadano, que tienden a funcionar en un sentido más relacional, situacional e inclusive instrumental, hasta identificaciones de tipo comunal, basadas en la solidaridad colectiva y la pertenencia a un lugar en el espacio, cuyo funcionamiento y por ende tratamiento debe ser diferente a las primeras.

Considero que esta propuesta, de contextualización e historización de las identidades, nos confronta, además, con dos retos importantes. El primero, tiene que ver con el contexto global en el cual se enmarcan los procesos de reivindicación étnica y en general las políticas de la identidad hoy en día. Aquí un análisis contextual de las identidades étnicas debe estar acompañado de una exploración histórica del contexto no sólo local sino también nacional e incluso internacional para no correr el riesgo de caer en una visión “parroquial” (Hale, 1997). Por otro lado, como ya señalé, nos lleva a indagar sobre otras formas de identificación, que por el sesgo del “constructivismo cliché” han pasado desapercibidas en los análisis de los procesos de reivindicación étnica y que a mi juicio, tomando como referencia a Braudel (1995:76) se expresan no sólo en los “empujes breves” sino en los movimientos extensos de la larga duración. Briones (2007) señala al respecto, que el temor a esencializar nos ha impedido analizar los efectos de sedimentaciones de larga duración en las identidades. Pero, al respecto, ¿cómo nos acercamos a estos procesos de sedimentación, materializados en revitalización y actualización de memorias, conocimientos y prácticas?

Memoria, acontecimiento crítico y larga duración

El renacimiento indígena de jenoyes y mocondinos, me llevó a indagar por la relación que dichos fenómenos tenían con los eventos críticos que actualmente acontecían en estas comunidades. Ya me había percatado (Perugache, 2008) que estos fenómenos de crisis motivaban la reactivación de un cúmulo de memorias y prácticas que aunque vigentes habían permanecido en bajo tono entre los pobladores de estas comunidades. Pero encontré que a lo largo de la historia narrada por los habitantes de estos pueblos había otros momentos críticos, hitos cultural, social y políticamente significativos que marcaban su vida colectiva. Me percaté que estos momentos recordados por los habitantes de estos pueblos marcaban puntos de quiebre, de reacomodo y disputa sobre lo que era ser indígena, campesino, colono, ciudadano, etc., pero también reforzaban formas de ser comunales, ligadas fuertemente a un lugar de origen.

En todo este panorama aparecía que las memorias, discursos y prácticas que emergían en momentos de crisis lejos de ser “tradiciones inventadas”, como se ha propuesto en el análisis de otros procesos de renacimiento indígena (Rappaport, 2005:214), no eran producto sólo de la acción consiente de legitimación de identidades étnicas sino que recogían conocimientos sedimentados de la relación de los habitantes del valle de Atriz con ciertos lugares de apego, de ninguna manera estratégicos, contingentes o imaginados como han propuesto algunos autores (*cf.* Gupta y Ferguson, 2008).

Estas memorias históricas sedimentadas, que nos hablan de persistencias, adaptaciones y resistencias, emergen en determinados momentos de la vida social y política de un colectivo. De modo que en esta investigación la memoria no sólo aparece en un sentido instrumental, como respuesta a las necesidades políticas del presente (Wachtel, 1999; Rappaport, 2005), sino como contenedora de nociones y lógicas inspiradas en conocimientos sedimentados (Wilde, 2009), que no por ello son tampoco estáticas e inmodificables, sino “fruto de praxis transformativas en constante relectura” (Briones, 2007:69).

La emergencia de estas memorias en momentos críticos, en el marco de la interacción de los pueblos del valle de Atriz con Pasto, me lleva a un debate crucial en las ciencias sociales: la relación entre estructura y acontecimiento. Esta tensión nos confronta, según Claudia Briones (2007), a dos falacias: “la de suponer que en tanto sujetos sociales

estamos (pre)determinados como autómatas por estructuras de cualquier tipo, y la de irnos al extremo opuesto de pensar que nuestra “agentividad” no conoce límites” (2007:64). Citando a Marx, Briones señala: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place, no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado” (Marx, 1978, citado por Briones, 2007:64).

Retomo aquí la noción de acontecimiento propuesta por el antropólogo Marshall Sahlins (1985), como “una actualización única de un fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural” (p. 9). Como hecho culturalmente significativo para una sociedad el acontecimiento “depende de la estructura para su existencia y efecto... O en otras palabras un acontecimiento no es solo un suceso del mundo, es una relación entre cierto suceso y un sistema simbólico dado” (p. 142). De manera que, y siguiendo al mismo autor, “la acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un pasado irreductible. Un pasado ineludible porque los conceptos por los cuales se organiza la experiencia y se comunican proceden del sistema cultural admitido. Un presente irreductible porque toda acción es única en el mundo...” (p. 141).

No implica esto negar la obvia transformación de las sociedades, al contrario, como sugiere Sahlins (1985), son dichos eventos o estructuras de coyuntura los momentos de “realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico” (p. 14). En este sentido la reproducción y transformación de una sociedad opera en momentos críticos, cuando los referentes simbólicos de dicha sociedad se rememoran, actualizan y transforman.

Esta relación entre acontecimiento y estructura, o como propone Braudel (1995:76) la distinción de movimientos largos y empujes breves, considerados estos últimos en sus fuentes inmediatas y aquellos en su proyección de un tiempo lejano, implica para esta investigación tener en la larga duración una línea de observación útil en dos sentidos.

Primero, para comprender en el largo plazo las relaciones entre los habitantes de Jenoy y Mocondino, y en general los pueblos del valle de Atriz, con los habitantes de Pasto y otros actores de la sociedad nacional. Por otro lado, partiendo de que la noción braudeliana de

la larga duración está asociada a un “tiempo geográfico” más que un tiempo social⁷, encuentro útil esto para comprender la relación de la gente de Jenoy y Mocondino con el medio geográfico que habitan, pero además su historia como sociedades mismas. Sin embargo, lo que para Braudel puede significar el constreñimiento de la geografía como un actor externo, objetivo e inerte, veremos que para los jenoyes y mocondinos las manifestaciones físicas como el agua, el volcán, el rayo, etc., son vivas, telúricas, tienen voluntad y hacen parte integral de sus sociedades. De manera que el tiempo de estos fenómenos, de su manifestación, *su despertar*, o regularidad, *su descanso*, está intrínsecamente ligado al tiempo social de estos pueblos.

“Recoger los conceptos en la vida”: anotaciones metodológicas

Retomando los elementos anteriores, una contextualización e historización de la identidad entre los pueblos del valle de Atriz implica dar un especial papel a la etnografía y a los ámbitos de vida cotidianos y rituales como escenarios claves de observación.

Varios autores han cuestionado cómo la lectura de los procesos de reivindicación étnica han quedado en el análisis discursivo de las declaraciones de líderes, instituciones del Estado, académicos y oenegés sin adentrarse en la cotidianidad de las sociedades involucradas en dichos procesos (Bolaños, 2010; Morales, 2011). Para Morales (2011), existe una relación entre el énfasis metodológico del análisis discursivo y la proliferación de lecturas estratégicas sobre la reetnización. Señala así que: “resituadas en un contexto etnográfico, muchas veces ausentes en este tipo de análisis, las construcciones que podríamos señalar como instrumentales revelan caminos inscritos más allá de sus dimensiones estratégicas” (p. 135). En una vía similar Hale (1997) cuestiona que en el análisis de las políticas de la identidad la conciencia y agencia de los actores es evocada teóricamente, más no examinada etnográficamente.

Teniendo en cuenta lo anterior, cada objetivo de esta investigación me propuso distintos escenarios de observación, los cuáles describo a continuación.

⁷ Esto es evidente en su obra más importante, “El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II”, donde dedica el inicio y gran parte del primer volumen a analizar las permanencias, repeticiones y regularidades del mar y su influencia sobre el tiempo social e individual de los pueblos, imperios y civilizaciones que emergieron en torno a éste.

Por un lado, para indagar por las condiciones históricas, sociales y políticas en las que tienen lugar los procesos de reivindicación étnica en el municipio de Pasto, recogí testimonios, manifiestos y otros documentos que me pudieran ayudar a entender los momentos actuales de estas comunidades y la visión del Estado y otros agentes sobre dichos fenómenos.

Por otro lado, para la exploración del significado que los pobladores de estas comunidades dan a eventos críticos del presente y el pasado, partí de leer su relación con la ciudad y otros actores externos, sobre todo a partir de los eventos críticos que los habitantes de estos pueblos reconocen que han sido significativos para ellos. La reconstrucción de dichos eventos la hice a partir de testimonios, fuentes secundarias y fuentes primarias provenientes del Archivo General de la Nación y del Archivo Histórico de Pasto. Los talleres de memoria (cf. Riaño-Alcalá, 2000) fueron claves aquí para demarcar los hitos que los habitantes de Jenoy y Mocondino reconocen que son importantes en su pasado. Como medios para motivar la rememoración de acontecimientos antiguos, utilicé memorias gráficas y documentos históricos de los archivos, como censos, memoriales, solicitudes, etc. Dichos documentos fueron leídos y analizados en talleres grupales.

Un último escenario, supuso un acercamiento profundo a los ámbitos rituales y cotidianos de los hombres y mujeres de Mocondino y Jenoy. Para acercarme a estos partí del enfoque etnográfico propuesto por el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2002) de “recoger los conceptos en la vida”. Esta perspectiva supone que sólo la convivencia directa con la cotidianidad de las comunidades permite comprender sus formas de vida, los significados que la gente atribuye a sus experiencias de vida y posibilita la construcción de conocimientos y métodos de investigación mutuos. Aquí me centré en las fiestas como escenarios que me permitieran ver con mayor intensidad la rememoración y actualización de memorias y referentes culturales. Además me enfoqué en momentos significativos donde pudiera captar la relación de la gente de Jenoy y Mocondino con su entorno, como los recorridos territoriales para el amojonamiento de límites de los resguardos, la visita de fuentes de agua, la búsqueda de petroglifos, inspecciones, entre otros. En todos estos momentos el territorio apareció como una fuente en sí misma de conocimientos y memorias. También, la cartografía social y los mapas parlantes (cf. Bonilla y Findji, 1986)

jugaron un papel clave para entender los significados que los habitantes de estos pueblos otorgan al medio geográfico donde habitan.

Esta investigación estuvo enmarcada en una perspectiva de tipo colaborativo cuyos antecedentes más importantes se encuentran, por una parte, en la experiencia de investigación militante desarrollada por miembros del Comité de Solidaridad con los pueblos indígenas, conformado por académicos de distintas disciplinas y activistas en la década de 1970 y 1980, particularmente en el suroccidente colombiano y, por otra parte, en la Investigación Acción Participativa. La perspectiva que acojo, objeta el paradigma positivista que entiende al investigador como un sujeto neutral alejado de la realidad y de los sujetos con quienes investiga, abogando por una participación directa y una toma de postura en y a favor de las necesidades de sectores sociales vulnerables involucrados en la investigación.

No implica lo anterior que las discusiones ligadas a lo que se ha llamado la crisis de la representación en antropología, sobre la autoridad etnográfica y la autoreflexividad, copen los intereses de esta investigación. A mi juicio, estas discusiones, importantes y necesarias, han terminado por llenar la agenda de la investigación antropológica dilatando y relativizando un ejercicio etnográfico profundo de las sociedades con las que estamos involucrados en nuestro ejercicio académico

Sobre este relato

Cada uno de los escenarios planteados anteriormente están recogidos a lo largo de este texto. La primera parte es un recuento de los eventos actuales que han acontecido en Jenoy y Mocondino. Allí, además, describo a los habitantes de ambos pueblos y del entorno que habitan. Termino con algunas alusiones a cómo estamentos de la ciudad de Pasto, como la alcaldía, gremios e instituciones, conciben estos territorios y sus habitantes, proponiendo que un entendimiento de la relación actual de los pueblos del valle de Atriz y Pasto amerita una exploración en el largo tiempo.

La segunda y tercera parte dan cuenta de esto último. Recurriendo a fuentes primarias de archivo, fuentes secundarias y testimonios de los actuales habitantes de los pueblos del valle de Atriz hago un recuento de la historia de estos pueblos y la ciudad. Varios apartes

de estos dos capítulos inician con relatos que narran eventos críticos de la vida de estas comunidades, reconstruidos con base en testimonios orales de los habitantes de Jenoy y Mocondino y expedientes del Archivo Histórico de Pasto y el Archivo General de la Nación.

En la cuarta parte de este documento, a partir de la exploración etnográfica de dos importantes celebraciones llevadas a cabo en Jenoy y Mocondino, muestro cómo en estas y en otros ámbitos de la vida cotidiana de los habitantes de estos pueblos se manifiestan memorias y conocimientos sobre el entorno geográfico donde habitan y sobre seres primordiales de sus sociedades.

Luego, en un epílogo, vuelvo al punto de arranque de este documento. Allí con base en los procesos políticos y organizativos actuales de jenoyes y mocondinos, propongo una discusión sobre los procesos de identificación que prevalecen, circulan y se disputan en estas sociedades y su relación con el Estado y otros actores sociales. Culmino este escrito con unas conclusiones.

AUN EXISTIMOS

Si tu echas una mirada, a los campos de mi tierra quizá vayas a pensar,
 que por sus verdes sembríos llenos de mansos senderos hay un largo caminar.
 Nuestra gente, nuestro pueblo que ya se vio en el ocaso de su inmenso trajinar,
 sus hijos no tienen tierra y hasta la vida que es suya se la quieren expropiar.
 Casitas apeñuscadas retazos de mi terruño ves colorear,
 es trabajo de mi gente que destina su cosecha a la ciudad...⁸

Al fluir del agua despertamos

A esa hora el bus desciende por un camino destapado y sinuoso. Es un vehículo grande, modelo 90, que hace la ruta C11 entre el corregimiento de Mocondino y Aranda, en el municipio de Pasto. Conforme avanza, lentamente va dejando atrás las montañas que se alzan al suroriente y que marcan el límite de Mocondino con los corregimientos de Jamondino, La Laguna y Catambuco⁹.

El corregimiento de Mocondino fue creado en 2004; anteriormente pertenecía al corregimiento de La Laguna. Incluye las veredas de Dolores, Canchala, Puerres y Mocondino Centro, la cabecera corregimental. Aunque administrativamente Mocondino Centro conforma una sola vereda, sus habitantes la dividen en tres zonas: Mocondino Alto, Mocondino Centro y Mocondino Bajo. Cada una de estas zonas está más o menos delimitada por medio de algunos hitos como la Cruz de la Misión, que marca el límite entre Mocondino Alto y Medio, y la Iglesia del pueblo, donde lindan Mocondino Centro y Mocondino Bajo. Antes de 1950, cada uno de estas veredas, con excepción de Dolores, eran resguardos indígenas. Hoy en día el corregimiento de Mocondino está a 3 kilómetros de la ciudad y sus límites hacia el norte y occidente incluyen varios barrios de las comunas 3 y 4 de Pasto.

⁸ Fragmento de la canción “El Ocaso de mi Pueblo”, del grupo musical La Guanga de Mocondino.

⁹ La zona alta de estas montañas marca la divisoria de aguas continental. Hacia el oriente, las corrientes que discurren a la Laguna de la Cocha, nutren la cuenca amazónica que va hacia el Atlántico. Hacia el occidente, las quebradas que descienden por los pueblos de Mocondino, Jamondino, Catambuco y La Laguna terminan en el río Pasto, que desemboca en el río Juananbú y este a su vez en el Patía para acabar en el Pacífico.

Poco a poco el bus va dejando a su paso las casas ubicadas al pie del camino. Algunas de estas conservan los materiales y estructura de las típicas viviendas campestres de la región, elaboradas de tapia y con tejas de barro cocido, coronadas por una cruz de hierro de varios motivos. Otras, en cambio, tienen un estilo contemporáneo que cada vez se hace más frecuente entre los habitantes de los pueblos rurales del municipio. Son casas de cemento, con plancha de este mismo material como tejado; otras tienen tejas de eternit y de zinc.



Mapa 1. Corregimiento de Mocondino. Fuente: Alcaldía Municipal de Pasto.

Es poco antes de las siete de la mañana y los hombres y mujeres del pueblo que trabajan en la ciudad se alistan para iniciar su viaje. Su jornada, sin embargo, empieza varias horas antes. Desde la madrugada las familias mocondinas que tienen ganado de leche se desplazan a veces varios kilómetros donde pastan sus animales para el primer ordeño del día. Otras aprovechan el inicio del día para conseguir leña o dedicarse al cuidado de los animales.

Poco a poco el bus va llenándose. Al cabo de casi un kilómetro de iniciar su periplo, el camino destapado se rompe abruptamente por el paso de una ancha carretera usada por camiones de carga y vehículos de servicio interdepartamental. Habilitada hace algunos años, después de incidentes entre la alcaldía de Pasto, la empresa constructora (DEVINAR) y la gente de Mocondino, la llamada perimetral de Pasto está incluida en uno de los ejes de IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), un proyecto de gran envergadura apoyada por la banca multilateral que pretende comunicar a través de un sistema de transporte intermodal el Atlántico brasileño con el Pacífico colombiano.

Después de atravesar esta vía que irrumpe en el paisaje rural de Mocondino el bus continua su marcha. Las mujeres que ascienden al vehículo llevan envueltos en costales tejidos de cabuya, o *sacas*, y sábanas ramos de cedrón, manzanilla, yerbabuena, toronjil y otras plantas aromáticas. También llevan flores y hortalizas. Las mujeres mayores llevan su cabello peinado y sujeto por una hebilla de metal. No tienen mayores adornos, solo candongas en sus orejas. Visten sacos de lana de colores cálidos que contrastan con sus faldas oscuras. Algunas llevan chalina o ruana. Las más jóvenes tienen el cabello suelto. Visten camisa o chaqueta y pantalón. Muchas de estas mujeres tienen un puesto fijo en el mercado, otras se hacen a las afueras para ofrecer sus productos. Algunas de ellas también trabajan en la ciudad en distintos oficios, como empleadas de servicio doméstico, cajeras, vendedoras y modistas, principalmente. Los hombres, en su mayoría entre los 18 y 50 años, laboran, sobre todo, como maestros de obra, albañiles, carpinteros, ebanistas, vigilantes y mensajeros. En su mayoría van vestidos con pantalón de jean, camiseta y saco de lana. Algunos llevan chaqueta y sólo dos hombres mayores llevan ruanas deshilachadas por el uso. La antigua tradición en el uso del sombrero ha dado paso a la cachucha, infaltable en la vestimenta de los hombres de las zonas rurales de Pasto. En sus morrales de tejido industrial, descoloridos y viejos en general, llevan su ropa de trabajo y, algunos, la vianda con el almuerzo. Otros esperan a la hora de descanso al medio día a que sus familiares les lleven la comida. Pocos vuelven al pueblo para almorzar y volver a bajar a la ciudad. Entre los pasajeros hay también estudiantes, niños y niñas que van a escuelas y colegios de Pasto, y algunos jóvenes que asisten a instituciones de educación superior.



Foto 1. Vía perimetral de Pasto en su paso por Mocondino. En el centro de la imagen aparece el puente peatonal construido por DEVINAR. Arriba a la izquierda se aprecia el caserío de Dolores. Foto: Jorge Perugache, julio de 2013.

No es extraño que los hombres y mujeres de Mocondino, como los que viajan ese día, laboren en varias zonas de la ciudad. Asentados mucho antes de la fundación de Pasto en el valle de Atriz, la gente de los pueblos como Mocondino ha tenido una larga y estrecha relación con la ciudad. Oficios como la albañilería, la ebanistería y la carpintería, por ejemplo, tienen larga data entre los mocondinos y se han transmitido generacionalmente dentro de cada familia. Aunque hoy, la presión sobre la tierra, entre otras debido al avance urbano, el crecimiento poblacional y la transformación de las actividades económicas tradicionales, ligadas a la agricultura, ha llevado al aumento de la dependencia de la gente de los pueblos respecto a la ciudad.

Sin embargo, aún en Mocondino como en otros pueblos de los alrededores de Pasto la tierra sigue siendo un elemento importante para el sostenimiento de las familias que allí habitan. Es frecuente que los mocondinos mezclen sus labores en la ciudad con actividades propias de la vida rural como la agricultura en pequeña escala del maíz, la papa, el uyoco, el frijol, de los cuales aún conservan semillas nativas, y de productos

heredados desde la colonia como el trigo, la cebada y las hortalizas. Los mocondinos y los habitantes de los otros pueblos del valle de Atriz llaman *chagra* al lugar donde siembran el maíz, el principal producto agrícola entre estas comunidades. Por lo general éste se siembra entreverado con la calabaza y el frijol. Además de la chagra, cada casa de habitación tiene en su contorno una huerta de tamaño variable que por lo general abarca entre 200 y 1000 metros cuadrados. En la huerta se cultiva también el maíz, la arveja, verduras, hortalizas, algunos frutales, plantas medicinales y flores. El sábado y el domingo son los días más agitados en la huerta, cuando, sobre todo las mujeres, trabajan cosechando y organizando los productos que llevan ellas mismas para vender el lunes, día de mercado en El Tejar y El Potrerillo.

La actividad agrícola en Mocondino y en los pueblos rurales del valle de Atriz aún encierra un conjunto de conocimientos sobre el entorno que incluyen el tiempo de descanso de la tierra, con el fin de alternar su uso para la agricultura y la cría de pasto, el tipo de plantas que pueden mezclarse en la huerta y la chagra, el uso de abonos orgánicos y sobre todo, aunque algo debilitado en las recientes generaciones, el conocimiento de la relación entre el ciclo lunar y varios oficios de la vida rural como la siembra y cosecha, la recolección de material vegetal, el manejo de animales, entre otros.

Ya que predomina el minifundio, no hay un grado elevado de tecnificación en el desarrollo de la actividad agrícola. El uso de maquinaria moderna como el tractor no es común en Mocondino, aunque si es fácil observar en otros pueblos del valle de Atriz donde existe algún grado de agricultura intensiva y donde el tipo de terreno lo permite, como en Catambuco. La yunta de bueyes era común hasta hace un tiempo, pero debido a la mengua paulatina de la tierra cultivable, ha ido desapareciendo. Esta disminución ha tenido que ver con el desplazamiento de la fuerza de trabajo a la ciudad, sobre todo de la población joven, pero también por el incremento del uso del suelo para la cría de ganado lechero. Hoy en día una importante proporción de familias de Mocondino obtienen parte de sus recursos de la venta de leche, que llevan a cabo directamente en los mercados de Pasto o a intermediarios. Desde 2006 algunas familias del pueblo están organizadas en la Asociación Megaleche donde han ido adquiriendo infraestructura para el almacenaje del producto y han hecho alianzas con empresas para su distribución.



Foto 2. Casa y huerta de la familia Jojoa Lasso, ubicada en el sector de Mocondino Alto. Aparecen doña Rosa Lasso y doña Ligia Lasso trabajando. En la construcción de ladrillo del medio hay corrales para cuyes. Al fondo de la imagen se divisan las marcas en la montaña ocasionadas por derrumbes que han acontecido en el pasado, y a los cuales los mocondinos otorgan gran trascendencia. Foto: Jorge Perugache, agosto de 2013.

La porcicultura y la cría de especies menores como conejos, gallinas y cuyes son otras actividades de las cuales los mocondinos derivan una parte de su subsistencia. La cría de estos animales recae sobre todo en las mujeres y los más jóvenes de cada familia. El cuidado de los cuyes, por ejemplo, implica una dispendiosa labor diaria, la cual incluye la búsqueda permanente de hierba para su alimentación. Anteriormente estos animales se criaban en las cocinas de las viviendas, hoy en día las familias acostumbran a mantenerlos en corrales donde siguen normas técnicas para su manejo. Esto ha sido influenciado por programas de instituciones externas que han aumentado su presencia en la comunidad. Hoy en día, además, hay una asociación de mujeres criadoras de cuyes vinculadas a la Unidad de Desarrollo Local (UDEL) del corregimiento.

Los productos obtenidos mediante la actividad agrícola y pecuaria, así como la cría de animales, sirven no solo para el autoconsumo de los mocondinos. Por medio de la venta de sus excedentes obtienen recursos económicos para la compra de alimentos en Pasto, la compra de semillas e insumos agrícolas y otro conjunto de gastos relacionados con el transporte, la educación, la compra de ropa y electrodomésticos, entre otros. De esta forma los pueblos del valle de Atriz mantienen una relación estrecha con la ciudad, no sólo por medio de la venta de su fuerza de trabajo sino a través del comercio.

El bus avanza por los polvorientos caminos del pueblo. En las dos últimas semanas no había llovido, por lo que ya cundía cierta preocupación por los cortes espontáneos del agua y la resequedad de la tierra. Pero este no es un problema reciente. Muchos mocondinos se quejan que desde hace ya varios años cuentan con menos agua. La deforestación de las cuencas hídricas ha influido en esta situación, así como el cambio climático, pero también muchos señalan que esto ha sido ocasionado por el aumento en la entrega de concesiones de agua de fuentes que nacen o atraviesan el corregimiento. Para demostrar esto, ponen el ejemplo del río de Dolores, la principal arteria hídrica de la zona. Lo que en un pasado era una corriente que en épocas de invierno aumentaba considerablemente su cauce, hoy en día es una pequeña quebrada que puede atravesarse sin dificultad. Los mocondinos consideran que una causa de esto es que la Junta Administradora del Acueducto de Dolores ha permitido que en varias zonas del río se construyeran bocatomas para llevar el líquido a algunos barrios de Pasto. Ven en esta situación una debilidad que contrasta con la lucha que han dado por la defensa del agua durante varias décadas.

Además del río Dolores los mocondinos identifican cuatro fuentes hídricas importantes en su territorio: El Tambillo, El Motilón, La Chorrera Negra y, la más importante de todas, La Toma. Todas ellas provienen del páramo y discurren por la montaña para alimentar las bocatomas de la red del acueducto que comparten con los habitantes de Puerres y Canchala.

Después de llegar a la Cruz de la Misión, donde se bifurcan los caminos hacia Mocondino Alto y la vereda Dolores, el bus continua su camino hacia la plaza del pueblo. Del lado izquierdo de la ventana se ve el vecino pueblo de Jamondino, con su iglesia y varias casas dispuestas en fila sobre el borde de una loma. Más lejos, como mirando hacia el Galeras

y si el tiempo lo permite, sobresalen otros caseríos. Se alcanza a divisar el imponente santuario de la virgen de Guadalupe en Catambuco y el pueblo alrededor. Más alto, destaca Gualmatán y a su derecha los pueblos de Jongovito y Obonuco.



Foto 3. Panorámica desde la vía que desciende de Mocondino Alto. En el medio aparece Jamondino y parte de Rosario de Males, éste último prácticamente unido a la ciudad. A la derecha, al fondo, se divisa Catambuco. En la parte inferior de la foto aparece una hondonada, conocida en Mocondino como el huaico. Entre Jamondino y el huaico estaba una antigua hacienda de propiedad de los Gavilanes. Foto: Jorge Perugache, septiembre de 2015.

Quien hubiera pasado por aquí hace varias décadas habría observado un paisaje algo similar. Salvo el tamaño de los pueblos que han crecido considerablemente con los años, este observador hubiera tenido a la vista un conjunto de caseríos rodeando a la ciudad de Pasto. En el pasado le hubiera resultado mucho más fácil notar la estructura en damero de cada pueblo, con una plaza central y alrededor un templo, legado de su pasado como pueblos de indios. Más adelante veremos cómo cronistas y viajeros coinciden en esta misma imagen: una ciudad en el centro del valle rodeado por varios pueblecillos.

Pero continuando con nuestro viaje, sin llevar la vista tan lejos, el paisaje cercano era acogedor. Al lado izquierdo del camino se observa una larga hondonada que se extiende desde la Cruz de la Misión hasta más abajo de la plaza, casi hasta el cementerio. Allí

sobresalen pequeños huertos de hortalizas y chagras de maíz, arveja y frijol. El “huaico”, como lo conocen los mocondinos, es atravesado por un camino que lo recorre a lo largo, varios caminos que circundan las casas y otros que van desde la carretera principal. Más allá del “huaico”, entre Mocondino y Jamundino, sobresale una antigua casa de hacienda, uno de los últimos vestigios de los latifundios que rodearon a Mocondino hasta hace más de 60 años.



Mapa 2. Pasto y los pueblos del valle de Atriz. Arriba a la izquierda el corregimiento de Jenoy y en la parte inferior en el centro el corregimiento de Mocondino. A la izquierda el volcán Galeras. Fuente: Google Earth.

Son visibles también varios potreros con huecos, consecuencia del hundimiento de tierra por los antiguos socavones de arena de la zona. Este sitio, conocido como “El Pailón”, es un lugar *pesado* según cuenta la gente del pueblo. Dicen que allí eran enterrados los niños *auca*, es decir, niños que no habían sido bautizados, o aquellas personas que cometían suicidio. Señalan que en aquel lugar hay enterrada una gran guaca que le confiere poder a este sitio. Además de El Pailón, los mocondinos consideran que hay otros sitios pesados o potencialmente poderosos dentro de su territorio. El más importante está formado por unas salientes rocosas ubicadas en las montañas orientales del pueblo, en la vereda Dolores, lindante con La Laguna. Muchos mocondinos reconocen que este sitio, conocido como la Peña Blanca, es un lugar de respeto que hay que evitar visitar. Mucho antes, los terrenos que se encontraban en la falda de la montaña donde se localiza la Peña, formaban

el “común”, sitio donde los pobladores de Mocondino llevaban a pastar sus animales o recogían leña.



Foto 4. La Peña Blanca, apenas visible por la vegetación en el centro de la foto. Se observan también varios potreros destinados para la cría de ganado lechero. Foto: Jorge Perugache, abril de 2014.

Otros lugares especiales para los mocondinos son la capilla del Niño Jesús de los Santos Reyes, la Cruz de la Misión, el tanque principal del acueducto, donde cuentan antiguamente había *infielos*¹⁰, y la chorrera de La Toma, donde metros abajo de su caída está la principal bocatoma del acueducto, y donde aún hoy son corrientes las historias sobre la aparición del Duende.

Al lado derecho de la ventana del bus, metros más abajo de la Cruz de la Misión, hay un desvío del camino principal que además de conducir a algunas casas, lleva a una maloca donde se celebran ceremonias de yagé. La ubicación de este lugar está señalado por un colorido letrero que sobresale en el camino y que fue elaborado por la Gobernación de Nariño en el marco del encuentro de Culturas Andinas en 2011. En la maloca, llamada

¹⁰ En Mocondino y otras comunidades rurales en Nariño, infieles son los restos de personas enterradas de antigüedad considerable y de quienes se presume no fueron bautizadas bajo la religión católica.

Kahansy Thesy, que traducido del idioma cofán significa “Gente Verdadera”, las ceremonias están encabezadas por el taita Querubín Queta. La relación de los mocondinos con médicos provenientes de otros pueblos es antigua. Estos y otros habitantes de los pueblos del valle de Atriz aún recuerdan la visita de indígenas del Valle de Sibundoy vestidos con llamativas ruanas rayadas de colores, quienes además de traer cucharas, bancos y bateas de madera o esteras y ciruelas para cambiar por papas o maíz, trataban enfermedades que no podían ser curadas por los médicos locales. El camino a la maloca también conduce a una pequeña capilla construida en honor al Niño Jesús de los Santos Reyes, una pequeña figura festejada cada 5 y 6 de enero en el pueblo. La capilla está a cargo del síndico del Niño y su familia, quienes viven en la parte trasera de la misma.

Siguiendo el camino principal, justo antes de llegar a la plaza, se observan varias construcciones de las cuales sobresale el colegio del pueblo, un edificio moderno de dos plantas separado del camino por un muro de ladrillo. La Institución Educativa Municipal de Mocondino ofrece niveles desde el grado preescolar hasta el grado 11. Además de atender a la población en edad escolar del pueblo, la Institución recibe a niños y niñas de algunos barrios aledaños, como el Popular. En los últimos años y dada la facilidad de desplazamiento a la ciudad, muchas familias han optado por matricular a sus hijos e hijas en instituciones educativas públicas de Pasto, y otras, aunque en un porcentaje mínimo, en instituciones privadas. Cada vez más, una mayor proporción de hombres y mujeres del pueblo ha optado por continuar con estudios de educación superior. La mayoría escoge programas técnicos y tecnológicos, particularmente relacionados con el ámbito agropecuario, ganadero y el cuidado y manejo de pequeños animales. Algunos jóvenes eligen también cursos informáticos, programas contables y entrenamiento en academias de seguridad privada. Aunque en menor proporción, algunos ingresan a la universidad con el fin de cursar carreras profesionales relacionadas con los ámbitos que mencioné.

En la parte central del pueblo la vía que conduce a la ciudad se ensancha. Es el único tramo pavimentado, pero por solo unos metros. Al lado izquierdo está un salón que sirve como oficina y sitio de reunión de la Junta Administradora del Acueducto de Mocondino. A su lado hay un edificio de dos pisos: la Casa Comunal, antigua Casa Mariana, donde se reúne la Junta de Acción Comunal. Allí también tiene sus oficinas la corregiduría de Mocondino. Sobre ese mismo costado, en la esquina, hay restos de la antigua Casa Sindical.

Al frente sobresale el templo de la Virgen de la Visitación: una construcción compuesta por dos cúpulas redondeadas con ventanales de amplios arcos y en cuyo centro se encuentra un pedestal en cemento rematado por una imagen de la Virgen. Las ventanas y puertas son rectangulares. Antiguamente la iglesia de Mocondino estaba sobre un bordo que miraba hacia el occidente, a Pasto. Era una construcción de adobe y tapia, muy similar posiblemente a algunos templos doctrineros que aún se mantienen en pie en otros pueblos del valle de Atriz. Después de los terremotos que asolaron a la ciudad en 1947, se desplomó una de las torres del antiguo templo, por lo que los mocondinos decidieron nombrar una junta que en 1952 inició la construcción de la nueva iglesia. Con el fin de ampliar la plaza, la junta decidió construir la nueva iglesia metros más arriba aunque esta vez mirando hacia el sur, hacia Jamondino.

En realidad, la parte central de Mocondino no constituye propiamente una plaza. Sólo al frente del templo, enseguida de un juego de escalinatas, sobresale una pequeña plazoleta cubierta por baldosa, pequeños jardines y bancas para el descanso. Al lado del templo está la cancha de chaza¹¹. Un campo de tierra de unos 100 metros de largo por 20 de ancho que abarca incluso hasta la vía por donde transitan los vehículos que llegan y salen del pueblo. Allí, todos los domingos, un grupo en promedio de 30 hombres, jóvenes y mayores, se reúnen para el tradicional juego. Completan la zona central de Mocondino dos canchas de microfútbol que durante las celebraciones festivas y solemnes del pueblo funcionan como pistas de baile y sitios de encuentro, tales como las fiestas patronales en honor a la Virgen de la Visitación a finales de mayo, la fiesta del Pascuero el 25 de diciembre y la fiesta en honor al Niño Jesús de los Santos Reyes, la cual coincide con el Carnaval, el 5 y 6 de enero. Pero en general, cualquier bingo o convite remata en las canchas, con la interpretación de grupos musicales y orquestas del pueblo, la ciudad o pueblos vecinos.

¹¹ Juego tradicional de los pueblos serranos de Nariño. Es una especie de tenis que se juega entre dos contrincantes llamados cotejas o dos equipos de tres o cuatro jugadores. Consiste en pasar una bola de caucho por una línea divisoria en una cancha con extensión entre 100 y 200 metros.



Foto 5. Zona central de Mocondino con vista de la Iglesia en honor a la Virgen de la Visitación. A la izquierda del templo está la cancha de chaza. Foto: Jorge Perugache, septiembre de 2015.

Por el lado oriental, un conjunto de casas rodean las canchas de chaza y de microfútbol. A su respaldo pasa el antiguo camino o “el empedrado”, que usaban los mocondinos para bajar las cargas de leña y carbón y en general los productos que comerciaban en la ciudad. A pesar de estar en desuso, aún se observan las marcas labradas por el tránsito en el pasado de animales y personas. La gente comenta hoy que el camino antiguo es inseguro. A sólo unos metros de este, bajando una loma, se encuentra el Popular, un barrio marginal de la ciudad que se instaló y creció a costa del antiguo territorio de los mocondinos. Así que la gente del pueblo prefiere usar otros caminos, como la vía que baja por Puerres o el camino que atraviesa Mocondino bajo, alto Canchala y llega a los barrios surorientales de Pasto.

Continuando con nuestro viaje, después de 15 minutos de haber iniciado su periplo el bus atraviesa la parte central del pueblo. Es un día jueves, y justo esa mañana al frente del templo está reunido un grupo de habitantes locales que decidieron encontrarse para viajar juntos a Pasto, a una importante reunión que sostendrían horas más tarde. Después de abordar el bus, este sigue su rumbo, serpenteando por la vía destapada que desciende de Mocondino a Puerres. En Mocondino bajo, el vehículo pasa por los restos de columnas y

tejadados de barro de la antigua ladrillera de los Pinza y después la gallera Pico de Oro, donde se dan cita cada domingo apostadores de Pasto y poblaciones vecinas. Más abajo, sin ninguna señal evidente que así lo demuestre, empieza la vereda Puerres. Ya era más clara la vista de la ciudad: donde antiguamente quedaban los ejidos municipales, en sus alrededores se levantan casas y edificios, mientras al fondo, el Galeras se destaca imponente. Antes de llegar a Canchala, el bus hace una curva pronunciada. Según cuentan los mocondinos, cuando se planeó la vía ésta iba a continuar derecho, atravesando el centro de Puerres, justo al lado del templo del Señor del Amor, pero ante el rechazo de sus habitantes se vieron obligados a trazarla por su ruta actual. Fue una lucha ardua. A pesar de que los canchalas estuvieron de acuerdo en que los mocondinos tuvieran una vía de acceso a la ciudad, algunos puerres, inconformes, salieron con palos y piedras cuando se estaba trazando la vía.

La relación entre la gente de Mocondino, Canchala y Puerres ha sido ambigua¹². Si bien en varias ocasiones las tres comunidades se han unido con el fin de adelantar proyectos de beneficio común como el acueducto, y a pesar de que muchas familias de los tres pueblos mantienen relaciones de compadrazgo y de parentesco, no pocas veces se han visto envueltos en distinto tipo de disputas. Como veremos más adelante, poco después de la llegada de los españoles a la región empezó el traslado de habitantes pastos de lo que hoy es el sur de Nariño a la villa de Pasto con el fin de servir como mano de obra agrícola. Puerres y Canchala, así como otros pueblos como Males, Chapal, Tescual, Gualmatán, entre otros, son resultado de estas agregaciones. Aún los mocondinos recuerdan que la gente de Puerres y Canchala son “venideros” de la provincia y que con el tiempo fue quedando allí poca gente de los “propios” por la llegada de familias de la ciudad y otras zonas del departamento. Algunos mocondinos lamentan que la llegada de la ciudad a Canchala y a Puerres dio paso a una “pérdida de la tradición” en estos lugares y que eso mismo sucedería en Mocondino paulatinamente con el avance de Pasto. Por su parte, la gente de Canchala y Puerres suelen referirse a los mocondinos como “atrasados”, “montañeros” e “indios” y no pocas veces presumen de que su cercanía a la ciudad les permite ser “más adelantados” que sus vecinos de la parte alta.

¹² Esto mismo, podría decirse, caracteriza las relaciones entre otros pueblos que comparten límites en el valle de Atriz como en el caso de los habitantes de Gualmatán y Jongovito o de Jamondino y Rosario de Males, estos últimos explorados con gran detalle por el historiador Sergio Elías Ortiz (1935) a mediados de la década de 1930.



Foto 6. La Iglesia de Canchala y al fondo una panorámica de parte de los barrios surorientales de Pasto donde antiguamente quedaba El Ejido. Foto: Jorge Perugache, septiembre de 2015.

La relación de los mocondinos con sus otros vecinos también ha estado marcada por desencuentros. Con los jamondinos tuvieron disputas por el control de las montañas donde lindan en la parte alta en la primera mitad del siglo XX. Pero a pesar de los conflictos, los mocondinos piensan que con la gente de los pueblos vecinos comparten un pasado remoto, aunque reconocen que cada comunidad mantiene su autonomía y sus propias costumbres. Con la gente de Dolores, sin embargo, la relación es distinta. Los mocondinos señalan que son “venideros”, llegados en las primeras décadas del siglo XX. Dicen que los doloreños empezaron con cinco familias colonas que se asentaron en una zona limítrofe de los antiguos resguardos de Mocondino y Pejendino. Según esta versión, antiguamente las tres comunidades, Jamondino, Mocondino y Pejendino, conformaban una sola y el cacique que mandaba sobre ellas decidió dejarles como herencia a sus tres hijos parte de sus dominios, lo que sería el origen de los tres pueblos. Hablan de que con el fin de evitar futuros conflictos este cacique estableció que en los límites de cada pueblo se dejara una

zona despoblada, la cual en el caso de la frontera entre Pejendino y Mocondino sería ocupada mucho después por los doloreños.

Hasta hoy, para referirse unos a otros, los mocondinos y la gente de Dolores manejan una serie de epítetos que en ocasiones destacan por su tinte racista. Los mocondinos se refieren a los doloreños como blancos y venideros mientras estos hablan de los primeros como indios. Frecuentemente afloran estos calificativos, sobre todo en las fiestas, cuando por acción del licor terminan incluso en los golpes.

Después de la curva de Canchala, unos metros más abajo, la vía destapada da paso a una calle pavimentada que recorre el centro de la vereda. Comienza la ciudad. Para un foráneo no habría mayor diferencia entre los barrios ubicados enseguida y lo que hoy es Canchala; ya hace parte del mismo paisaje urbano. Para los pastusos y la gente de los pueblos, sin embargo, Canchala evoca las visitas dominicales a su templo, construido en honor al Señor de la Buena Muerte. Aún hoy, cada fin de semana, decenas de vehículos y motocicletas llegan al centro de esta vereda para asistir a la misa de las diez de la mañana y las cuatro de la tarde y disfrutar del frito, el cuy, las habas tostadas, el choclo, las papas con queso, entre otros platos y bebidas.

Décadas atrás, la zona contigua a Canchala estaba ocupada por fincas que más antiguamente conformaban la hacienda El Tejar, primero propiedad de los jesuitas y desde el primer cuarto del siglo pasado, propiedad de varios miembros de la familia De la Rosa. Cuando se urbanizó esta zona, a partir de 1950, el primer barrio fue El Tejar o Laureano Gómez. Paulatinamente aparecieron otros barrios como Miraflores, Lorenzo de Aldana, Santa Bárbara, El Ejido, los cuales albergarían la mayor cantidad de familias obreras y migrantes rurales de la ciudad.

Después de atravesar gran parte de estos barrios, el bus que baja de Mocondino llega al mercado de El Tejar. Allí descienden varias mujeres. Otro tanto se queda en El Potrerillo, el mercado más grande de Pasto, ubicado a poco menos de un kilómetro. Minutos después, el bus ya está en el centro de la ciudad. Su ruta terminará en Aranda, otro antiguo resguardo indígena, ubicado al costado nororiental de la ciudad y hoy casi completamente urbanizado.

Nuestros protagonistas, sin embargo, descienden en el complejo bancario. Una zona del centro de Pasto ubicada justo después de la Plaza del Carnaval donde además de localizarse varios bancos se encuentra la sede regional del Banco de la República y el Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Justo en este sitio funcionaba antiguamente la galería, nombre con el que se conocía localmente la plaza de mercado. Allí toman otro bus que los lleva hasta Anganoy, un antiguo resguardo de la parte alta noroccidental del valle de Atriz donde desde hace algunos años fueron reubicadas las principales oficinas de la alcaldía de Pasto. Al cabo de unos 20 minutos llegan a este sitio. Ya estaban acostumbrados a aquel lugar. En el último año habían tenido que ir varias veces a reunirse con funcionarios de distintos despachos. Recién el martes de esa misma semana habían sido citados por el Subsecretario de Gestión Ambiental Rural del municipio. El funcionario les advirtió que pronto empezaría el trabajo para la construcción del acueducto de la recién creada vereda Alto Canchala y que ante cualquier interrupción enviaría a fuerzas antimotines y judicializaría a los responsables. Derrotados y humillados ese mismo día en la tarde los mocondinos recibieron una llamada del Secretario de Gestión Ambiental del municipio. Los citaba para una nueva reunión el día jueves para tratar el tema de la construcción del nuevo acueducto.

Así que dos días después están nuevamente en la alcaldía. Pero esta vez los mocondinos tienen un as bajo la manga, o por lo menos eso es lo que piensan. Dos días atrás eran conocidos en las dependencias de la alcaldía como representantes del “comité de defensa del agua”. Esta vez manifiestan ser integrantes del cabildo indígena de Mocondino. En una reunión urgente el día anterior, miércoles, los miembros del comité, Arlex Pinza, William Jojoa, Gabriela Jojoa Lasso, Fabio Naspirán, la profesora Rosario Jojoa y Silvio Naspirán tomaron una decisión que venían madurando de tiempo atrás después de varios encuentros con habitantes de la comunidad: nombrar un alcalde mayor encargado del cabildo indígena de Mocondino hasta que se eligiera en pleno todas las autoridades.

Cuentan los testigos que estaban ese jueves en la alcaldía que como si lo de los mocondinos fuera un chiste pastuso, los funcionarios que allí estaban, además del asombro, empezaron a usar un tono burlesco e irrespetuoso con los integrantes del cabildo renaciente. Silvio Naspirán Jojoa, quien había sido elegido alcalde mayor encargado, manifiesta ese día que cualquier procedimiento que llevaran a cabo en su territorio debía

consultarse por tratarse de una comunidad indígena en reconstrucción. También señala que ya no permitirían más abusos ni amenazas y sacarían a la fuerza a quien intentara invadir sin permiso su territorio. Silvio Naspirán, un hombre de aproximadamente 40 años y quien sería elegido como gobernador del cabildo, cargo que todavía ostenta, recuerda cómo en las diferentes oficinas y dependencias municipales cada vez que se presentaban se les reían. Dice: “ellos desconocían que nosotros éramos indígenas, y nosotros también, tal vez nos sentíamos mal porque ya nos habíamos olvidado”. Lo cierto es que a partir de ese momento las cosas ya no serían al mismo precio.

Pero, ¿cuáles fueron los hechos que antecedieron a la problemática que afrontaban los mocondinos por la construcción de un nuevo acueducto y el resurgimiento del cabildo?

Como veremos más adelante los conflictos por el agua en Mocondino no son recientes y a lo largo del tiempo han involucrado diverso tipo de actores e intereses. Pero esto no ha sido exclusivo de este pueblo; las comunidades que hoy habitan en los alrededores de Pasto históricamente han sufrido la expropiación y la explotación de sus territorios y los bienes naturales que allí se encuentran. El agua que nace o corre por estos pueblos ha sido canalizada para abastecer a la ciudad y sus habitantes y con el crecimiento urbano y poblacional de Pasto en las últimas décadas, esta demanda ha aumentado significativamente. No pocas veces, sobre todo en época de verano, esto ha llevado al desabastecimiento del líquido en las comunidades rurales de los alrededores de Pasto, pero también a la intromisión de gobiernos locales e instituciones encargadas del tema ambiental a sus territorios y, como se ha visto recientemente, en las organizaciones que tradicionalmente han administrado el agua en estos pueblos.

Entre los mocondinos afloran memorias sobre conflictos pasados alrededor del agua pero también de cómo alrededor de este elemento se han tejido sus relaciones con los pueblos vecinos, ha forjado la creación de organizaciones dentro de la comunidad y hasta incluso ha mantenido formas tradicionales de organización social como la minga. En el caso que nos compete ahora, desde 2011 urbanizadores en complicidad con funcionarios de la alcaldía municipal y contrariando lo estipulado en el Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto, que establecía una cota para la ampliación de la zona urbana, empezaron a planear una urbanización en el corregimiento de Mocondino llamada “Asociación de Vivienda San Francisco”, para lo cual crearon una nueva vereda llamada Alto Canchala. La parcelación

del lote y el hecho de que no haya sido usado según la tradición rural para labores agrícolas prendió las alarmas de la población local. Por ser escasa el agua y no ajustarse a la normatividad interna, la Junta Administradora del Acueducto de Canchala negó el servicio a los urbanizadores.

En respuesta, la alcaldía argumentó que estas comunidades tenían suficiente agua y que por ley no podían obstaculizar el acceso al líquido a quien lo solicitara. De manera que los urbanizadores con apoyo de la alcaldía solicitaron a CORPONARIÑO la concesión de la fuente de agua conocida por la gente de Mocondino, Puerres y Canchala como La Toma-Mandural, para la construcción de un nuevo acueducto que abasteciera a la nueva vereda. Los mocondinos denunciaron que esta era la principal fuente que abastecía el acueducto de los tres pueblos, así como las labores agropecuarias y la cría de ganado de las cuales vivía gran parte de las familias de la comunidad. Señalaron que la construcción de un “acueducto paralelo”, como le empezaron a llamar a la obra proyectada, causaría gran afectación al reducir el caudal, el cual ya estaba mermado por las afectaciones originadas por la contaminación y la deforestación. Además reclamaron que la fuente ya estaba concesionada. Con el fin de sortear este impedimento, los representantes de la urbanización cambiaron su nombre de la Toma-Mandural a Arroyo Subterráneo Oriental. A pesar de que los mocondinos demostraron que se trataba de la misma fuente, ubicada en el sector de Mocondino Alto, CORPONARIÑO entregó la concesión solicitada.

A esto se agregarían nuevos ingredientes. Desde el año 2008 la alcaldía de Pasto, a través de la Secretaría Ambiental, estaba empeñada en la transformación de los acueductos comunitarios rurales del municipio en empresas prestadoras de servicio del agua, lo que incluía la conformación de una planta de funcionarios especializados y la implementación de la micromedición. A cambio de ello, la alcaldía ofrecía la entrega de recursos para la construcción de plantas de potabilización, la construcción de redes de alcantarillado e incluso la pavimentación de las vías de acceso a los corregimientos.

Los mocondinos se negaron a esta iniciativa, así como a la construcción del nuevo acueducto paralelo. Sin embargo, las presiones, atropellos y desprestigio por parte de los funcionarios de la alcaldía continuaron. A mediados de 2012 la comunidad de Mocondino fue notificada de una tutela que los obligaba a dar agua a la urbanización y permitir la construcción de un acueducto que recogiera agua de La Toma. Según Silvio Naspirán:

Pensamos ese día: ahora no hay alternativa, toda la lucha terminó, ya perdimos. A través de la Junta Administradora del Acueducto de Mocondino se le comunicó a la comunidad que se perdió la lucha, que perdimos las fuentes de agua que nos sirven a todos los mocondinos. Ya teniendo claro que la tutela estaba en firme y que nos obligaba a ceder las fuentes de agua, la lucha se había perdido jurídicamente, entonces algunos compañeros que hacían parte del comité por la defensa del agua se retiraron. Pero los que nos quedamos comenzamos a reunirnos buscando alguna alternativa para defender nuestra agua.

Fue en esas reuniones que empezó a tomar fuerza la idea de reconstituir el cabildo como una estrategia para resistir la agresión de las autoridades municipales y defender el agua y el territorio. Según la profesora Rosario Jojoa, una de las artífices de la iniciativa:

... salimos como derrotados de medio ambiente, y entonces se me ocurrió decirle a los compañeros: '¿por qué no hacemos una cosa?, hay la posibilidad de nosotros rescatar nuestro cabildo, como indígenas y conformarnos como cabildo y desde ahí reclamar nuestros derechos y no dejarnos pisotear nuestros derechos que tenemos, porque este territorio es nuestro'.

El protagonismo de la profesora Rosario Jojoa, una mujer de aproximadamente 55 años, oriunda de Mocondino, fue esencial desde el inicio de la lucha en la defensa del agua, al igual que el resto de compañeros del comité. El papá de la profesora, Lucio Jojoa, un líder reconocido en Mocondino, fue protagonista del intento de un proceso de reconstitución del cabildo en la década de 1980. En una conversación personal señalaba la profesora en relación al proceso actual:

Se puede decir que es como un nuevo brote de esas raíces, de esa semilla. El despertar. Porque mi papá siempre sabía decir una palabra que decía estamos como adormecidos que significa como despertarse. Una palabra que significa que estábamos como apagados, dormidos.

Ya con la idea del cabildo en marcha, los miembros del comité de defensa del agua organizaron varios encuentros y empezaron a recorrer casa por casa para sensibilizar y animar a la comunidad sobre la propuesta. Según Arlex Pinza:

Se dio a conocer a aquellos que desconocían que años atrás había un cabildo indígena y que había que revivirlo. Así sucedió, reunión tras reunión, animando a la comunidad a que se vinculara nuevamente al cabildo, así nos encontramos con nuestros mayores

quienes pertenecieron anteriormente al cabildo, como sucedió en la casa del señor Plinio Jojoa quien nos indicó el bastón de mando de la autoridad que pertenecía al antiguo cabildo.

Un día antes del encuentro decisivo con los funcionarios de la alcaldía, cuando el comité de defensa del agua se presentó como el reconstituido cabildo de Mocondino, nombraron a Silvio Naspirán como alcalde mayor encargado.

“Ahí si ya les cambió la cara y como que se les acabó la risa”, cuenta el gobernador Silvio Naspirán sobre el impacto que tuvo la noticia entre los funcionarios de la alcaldía. Sin embargo, después de ese encuentro que marcó un punto de quiebre en las relaciones entre los mocondinos y las autoridades locales, las cosas tendieron a empeorar. Además de asumir la defensa del agua, por esa misma época de inicios de 2012 contratistas de DEVINAR (Desarrollo Vial de Nariño), un consorcio privado encargado de la concesión Pasto-Chachagüí, estaban culminando la construcción de la variante de Pasto que atravesaba por la mitad de Mocondino. Los afectados directos por el paso de la vía tuvieron que abandonar sus viviendas por precios irrisorios. A quienes se opusieron, les fueron expropiadas sus propiedades. Pero la vía no sólo afectaba a estas familias. Su paso cortó una importante ruta que comunicaba la parte media con la zona alta del pueblo, donde además de vivir varias familias está ubicado el tanque del acueducto. Muchos lamentaron que sólo hasta ese momento, cuando la vía ya estaba construyéndose, se hubieran percatado de los impactos negativos que traería. Lo cierto es que el cabildo inició las conversaciones con los responsables de la obra e instituciones del gobierno para que respondieran a quienes habían resultado perjudicados por el paso de la carretera y adecuaran un puente vehicular para la continuidad del antiguo camino que los comunicaba con la parte alta.

Al no ser escuchados, la comunidad decidió interrumpir el trabajo de DEVINAR. Demarcaron la zona donde la vía destruiría el camino antiguo y estuvieron custodiando aquel lugar varias semanas. Comenta Silvio Naspirán, “... se hizo la primer protesta. Así fue durante todos esos días y así mismo gente voluntaria, que no era del cabildo pero que son de los mocondinos mismos llegaban a dejarnos libras de arroz, libras de azúcar, café, carne, pollo”.

Durante varios meses la construcción de la carretera estuvo bloqueada en lo que se llamó “el tapón de Mocondino”. Sin embargo, en marzo de 2013, el alcalde de Pasto, abrumado por la presión política de varios sectores económicos de la ciudad, rompió los acuerdos que había hecho con el cabildo y ordenó la culminación de la obra. Como ya había sucedido en junio de 2012, cuando algunos habitantes del pueblo fueron reprimidos por la policía por no permitir el avance de las máquinas de DEVINAR, los mocondinos fueron nuevamente desalojados por el escuadrón antidisturbios de la policía.

La empresa contratista desistió de construir el puente vehicular. Hoy en día, para cruzar la carretera que atraviesa su pueblo, los mocondinos cuentan con un puente peatonal que no cumple con las condiciones óptimas para el paso de animales o personas con cargas y obviamente no sirve para el paso de ningún tipo de vehículo. Por otro lado, debido a la negativa por parte de las autoridades del municipio de instalar reductores de velocidad se han presentado ya varios accidentes trágicos.

Los conflictos por la construcción de la vía perimetral y el llamado acueducto paralelo han generado, además, confrontaciones internas dentro del pueblo. Un sector de habitantes agrupados en torno a la Junta de Acción Comunal de Mocondino se ha mostrado de acuerdo con transformar en empresa el acueducto comunitario, a cambio de la prometida construcción del alcantarillado y la pavimentación de la vía de acceso al pueblo. Por otro lado, miembros de la Junta abogaron por la culminación y apertura de la variante por el sector que atravesaba el pueblo y recientemente se mostraron de acuerdo con la construcción de una bodega para el almacenamiento de productos químicos, que iba a ser ubicada en Mocondino, debido a los impedimentos que este tipo de obras tienen en la ciudad y con el fin además de aprovechar las ventajas de la nueva vía. Por la oposición del cabildo a estos proyectos, los miembros de la Junta han acusado a sus miembros de “obstaculizar el progreso de Mocondino”. Por otro lado, el cabildo ha encabezado una férrea resistencia a la ejecución de estos proyectos argumentando que está defendiendo los intereses de todos los mocondinos. Ha manifestado que si se realizan estas iniciativas vendrán más en el futuro y será el inicio de la desaparición del pueblo. Señala Silvio Naspirán:

Emprendimos una lucha grande para la defensa del agua, frente a los gobernantes de turno que se van adueñando de las obras y trabajos comunitarios que dejaron nuestros mayorcitos y que les costó lágrimas, sudor, trabajo, agresiones físicas y verbales y

humillaciones. No concebimos que hoy, quien no le ha aportado nada a la comunidad, se quiera declarar propietario de estas obras. Duele que no valoremos la herencia que nos dejaron nuestros padres y abuelos. Quizás algún día cuando despertemos no tengamos que llorar y todavía encontremos parte de esa gran herencia comunitaria que hoy estamos despreciando.

Hasta el día de hoy, ni la urbanización ubicada en la vereda Alto Canchala, ni el acueducto paralelo se han construido, así como tampoco el ansiado alcantarillado para el pueblo. Recientemente dos fallos judiciales ordenaron la realización de consultas previas con la comunidad indígena de Mocondino para la construcción del acueducto paralelo y la bodega sobre la vía perimetral.

Los conflictos por el agua nos permiten analizar las relaciones que históricamente se han tejido entre la ciudad y los pueblos que la rodean. Como veremos más adelante, para el caso de Mocondino el conflicto alrededor del acceso y manejo del líquido no es reciente, y tanto hoy como en el pasado ha movilizadado interesantes formas de resistencia, o han desembocado en un “nuevo despertar”, como los mismos mocondinos reconocen. Estas han llevado a procesos de identificación étnica como el caso de la reorganización del cabildo y la parcialidad indígena, también a procesos de organización política sin un carácter étnico específico, como la federación de acueductos comunitarios, pero además, han hecho emerger arraigados sentidos sociales sustentados en memorias y conocimientos sobre el agua.

Al rugir del Galeras despertamos

Dizque zona de desastre
de gran peligrosidad
aquí el único desastre
es la tal autoridad (Arteaga, 2007).

Doña Tulia Criollo, una mujer de la vereda Aguapamba, se puso de pie e increpó a los visitantes: “¡Fuera!”, les dijo en un tono desafiante, “llévense su plata; el pueblo es el que decide”, agregó. Otros hombres y mujeres siguieron su ejemplo. Aunque intentaron aplacar los ánimos, los extraños tuvieron que salir. Hace poco más de treinta minutos que había empezado la reunión pero desde el inicio el ambiente estaba tenso y no auguraba nada

bueno. Y no era para menos. Desde hace dos años los hombres y mujeres de Jenoy habían soportado la humillación y el desprecio por parte de los funcionarios del gobierno local y nacional e instituciones de todo tipo. Dos años en los cuales su vida daría un vuelco completo.

En noviembre de 2005 el gobierno nacional expidió un decreto declarando los municipios de La Florida y Nariño y los corregimientos de Jenoy y Mapachico, pertenecientes al municipio de Pasto, como zonas en situación desastre por acción del volcán Galeras. Lo inaudito de la medida era que ni siquiera había habido una erupción. Solamente desde agosto de 2005 el volcán había empezado a manifestar una continua actividad sísmica. Para la gente que ha habitado cerca al Galeras era algo normal, aunque no para los gobiernos e instituciones que estuvieron desde ese momento empeñados en lograr el reasentamiento de quienes vivían en lo que más adelante empezó a llamarse como la ZAVA Galeras (Zona de Amenaza Volcánica Alta del Volcán Galeras)¹³.

Tras la reactivación del volcán, los habitantes de Jenoy organizaron varias caminatas hacia sus bocas, donde filmaron que no existía la peligrosidad declarada, además registraron el mal estado en que se encontraban los equipos de monitoreo del volcán, a lo cual atribuyeron la falsa alarma. En otra caminata hacia la cima, varios hombres y mujeres del pueblo llevaron una pequeña figura de la Virgen del Rosario para calmar al volcán y evitar cualquier desastre. Ya en otras ocasiones, cuando el Galeras manifestaba algún comportamiento inusual, los jenoyes solían sacar a la plaza la figura de esta virgen remanecida¹⁴.

Pero esta vez todo era distinto. Bajo el supuesto de salvaguardar la vida de los habitantes de Jenoy y Mapachico la alcaldía de Pasto empezó a organizar improvisados cambuches desde mediados de 2005. Hasta allí fueron conducidos todos los habitantes del pueblo cada vez que INGEOMINAS decidía elevar el nivel de alerta del volcán. Para noviembre de 2005 fueron construidos unos albergues aparentemente más óptimos en áreas

¹³ Para un recuento más detallado de estos hechos ver: Perugache (2008).

¹⁴ Carlos Vladimir Zambrano (2002) quien se ha acercado detalladamente al fenómeno de vírgenes y santos remanecidos en el Macizo Colombiano, señala que los remanecidos son figuras que aparecen inesperadamente, que se los dota de vida propia, se convierten en patronos de comunidades o fundadores de pueblos y marcan un hecho mítico o el surgimiento de una nueva época cultural.

ubicadas en zona media y baja de desastre. Lo que no esperaban los jenoyes, era que además de ser obligados con un ultimátum de 48 horas para desalojar sus hogares y de ser conducidos hasta allí por el ejército y la policía, tuvieran que permanecer por temporadas de hasta de 4 meses.

La alteración de la vida diaria y el tiempo prolongado en los albergues motivaron todo tipo de peleas y agudizaron la descomposición social. En invierno los albergues de madera y aluminio, hechos con materiales de baja calidad, empezaron a inundarse, lo que causó afecciones de salud entre menores y personas mayores. Por si fuera poco, la vida en los albergues pronto afectó la vida escolar de los niños y niñas, tal como lo manifestaba en una conversación personal Onias Pianda, un líder de la vereda Aguapamba:

... la gente se malió con lo de bajar a los albergues, les salía sarna en la cabeza y siguió el frío y no ve por ejemplo cuando llovía se encharcaba y el potrero lleno de agua y la colchoneta bien delgadita... Se murió un viejito del pueblo, don Roque Eliecer y de aquí el Ismael y unos quedaron pero enfermos, y niños también.

Además de declarar su inconformidad por el desalojo temporal de sus viviendas, varios habitantes de Jenoy y de las zonas incluidas en la llamada “zona de desastre” empezaron a manifestarse en contra de las medidas del gobierno municipal y central así como las de INGEOMINAS y el Comité Regional y Nacional Desastres. Particularmente se mostraron reacios con el reasentamiento definitivo, que estaba incluido como una medida a mediano plazo en uno de los artículos del Decreto 4106 del 15 de noviembre de 2005 que estableció la zona de desastre. Por este motivo los líderes de las comunidades afectadas de los municipios de Pasto, La Florida y Nariño se articularon en una organización que empezaron a denominar “la Coordinadora”. A través de marchas a la ciudad y el envío de memoriales al gobierno central intentaron revertir las medidas que se estaban tomando sobre ellos y sus territorios. Sin embargo los intentos resultaron inútiles. No solo sus peticiones fueron rechazadas, también empezaron a aflorar divisiones internas al interior de la organización.

Para agosto de 2006, después de que INGEOMINAS redujera el nivel de alerta del volcán Galeras, los habitantes de Jenoy decidieron enviar una carta (Comunidad de Jenoy, 2006(a)) al entonces presidente de Colombia, Álvaro Uribe Vélez, solicitándole derogara el decreto que declaraba su territorio como zona de desastre. Con el fin de apoyar su

solicitud manifestaron que solo en ese momento el gobierno y los medios de comunicación habían hecho un despliegue inusitado por la reactivación del Galeras cuando, según su vivencia y los testimonios de los mayores, el comportamiento del volcán siempre había sido el mismo. Pidieron en cambio no seguir siendo amenazados por decisiones administrativas temerarias que buscaban su desplazamiento y advirtieron finalmente que si bien respetaban a las autoridades del gobierno, no compartían ni aceptaban las decisiones arbitrarias en contra de sus intereses.

Ante la falta de respuesta, en septiembre de 2006 los jenoyes se volvieron a dirigir al gobierno central señalando:

Nosotros habitantes del Corregimiento de Genoy y demás comunidad de la localidad mal llamada de desastre, con el debido respeto hacemos nuestro comentario de la convivencia y comportamiento de nuestro Volcán Galeras, con los años que hemos vivido de 50, 70 y 95 abriles, conocedores de la historia que nos han dejado como cultura nuestros mayores, durante un tiempo vivido por ellos, con una saviduría más de 500 años, que adquirieron de sus hante pasados que construyeron el tejido social y nos dejaron nuestra tierra Bendita y Sacramental, para quienes la habitan y la cultivan, para el sostenimiento y desarrollo de sus Gentes, no podemos ni pueden desconocer, Genoy ha sido la dispenza más grande de todos los artículos para la Ciudad Capital del Municipio de Pasto. Los años 1965 a 1990 se surtía al Mercado central 1000 bultos de maíz morocho amarillo de 62 kilos, del mes de Agosto a Enero de cada año solo de las fincas, incluida la demás comunidad llegaba a un tope de 9000 bultos por año, en la misma forma de Mayo a Diciembre de los cultivos en aldeas del Galeras, se suministraba al mercado incluido Nariño, 9600 bultos de papa, ulloco, oca, aba, arveja, col, repollo, trigo, cebada y linasa para un promedio de 1200 bultos mensual, otros alimentos de clima calido, café, yuca, arracacha, frijol, naranja, platano, guineo y otros, del sector Pullitopamba, el Edén... También, en la actualidad se coloca al mercado 2500 litros diarios [de leche] (Comunidad de Jenoy, 2006(b)). (Ortografía original).

El memorial sigue enumerando los oficios desempeñados por los jenoyes en la ciudad, las construcciones existentes en el pueblo y más adelante se adentra en las erupciones que la gente del pueblo recuerda han acontecido. En especial, rememoraron el año 1936 cuando el volcán expulsó piedras incandescentes de casi una tonelada hasta un kilómetro. Contaron que en esa ocasión “un equipo de hombres valientes del pueblo” subió a “apagar los pajonales del camino de antigua que se habían prendido”. En otras épocas, señalaron, las explosiones habían sido menores.

Por estas razones los jenoyes reclamaron dejar de ser molestados y más bien propusieron que se gastaran los recursos que se habían destinado para su reasentamiento en la reactivación económica del pueblo. A esta serie de cartas seguiría una propuesta que denominaron Convivencia Comunitaria con el Volcán (Comunidad de Jenoy, 2007). En ella propusieron nuevamente que su territorio dejara de ser considerado como “zona de desastre” y más bien se fomentara el desarrollo cultural, social y económico de la comunidad. Reclamaron ser conocedores del volcán y el entorno donde habitan y pidieron que esto no fuese desconocido por el Estado.

Además de ser importantes testimonios del sentir de los hombres y mujeres de Jenoy sobre la situación que vivían, estos documentos nos acercan a su vida a los pies del volcán, al que consideran “nuestro Galeras”. También nos permiten apreciar el reclamo que insistentemente han hecho de que a pesar de servir a la ciudad con sus productos y oficios, como respuesta han recibido el maltrato y la vulneración repetida de sus derechos.

Pese a su insistencia, el gobierno nacional solo dio respuesta a sus solicitudes a mediados de 2007, cuando el gerente del proceso Galeras, entidad encargada de llevar a cabo el reasentamiento definitivo de las comunidades de la ZAVA, en una escueta carta notificó a los jenoyes que debido a todos los argumentos técnicos de INGEOMINAS el gobierno no podía considerar viable la convivencia con el Galeras y la única solución sería su reasentamiento. Además, en distintos escenarios, diferentes representantes del gobierno local y nacional, las instituciones encargadas de la gestión de desastres y los gremios descalificaron las aspiraciones de la gente de Jenoy considerando sus conocimientos del entorno donde habitaban como “creencias ideológicas”. En un documento elaborado en 2007 por la Cámara de Comercio de Pasto indicaban al respecto lo siguiente:

El colocar imágenes católicas en caminos y lugares estratégicos, es una práctica corriente y estos íconos hacen parte de la búsqueda de protección ante peligros desconocidos. En el caso del Galeras, en Genoy se venera y se cree en una virgen que se supone actúa como centinela y como escudo en los frecuentes procesos eruptivos. Estas creencias de cierta manera generan pasividad y una actitud poco previsiva dejando en manos de “la divina providencia” la solución de una potencial amenaza... que dificulta la creación de una verdadera cultura de la prevención frente al fenómeno Galeras (Cámara de Comercio de Pasto, 2007:13).

En la presentación de este documento, sus autores insistieron repetidamente cómo las creencias mantenidas por los jenoyes no sólo dificultaban su concientización del peligro que les acechaba sino que nos les permitía ver las posibilidades de desarrollo que les traería su reasentamiento en lugares más favorables para el comercio.

A finales de 2007, el gobierno nacional formuló el documento Conpes “Lineamientos de política para implementar un proceso de gestión integral del riesgo en la zona de amenaza volcánica alta del volcán Galeras”. Dicho documento estableció la elaboración de un Plan de Acción Específico que incluyera las estrategias para la reducción de la vulnerabilidad física y social de la población. Para este fin el Proceso Galeras contrató a la firma IPC Consultores, con experiencia en el manejo de la población afectada por el terremoto que afectó el Eje Cafetero en 1999. Poco antes de diciembre los representantes de esta consultoría, la mayoría provenientes de otras regiones del país, llegaron a Jenoy con el fin de iniciar la elaboración del Plan de Acción Específico. Pero no esperaron la reacción de los jenoyes por su presencia.

La raza de los jenoyes
es dura como el granito
aquí no hay gente tan mansa
que salga de la manito (Arteaga, 2008).

Una neblina espesa cubría el pueblo, de esas que acostumbra haber en Jenoy cuando el páramo baja del Galeras y arropa todo a su paso. Era un fría noche de noviembre pero dentro de la casa del pueblo el ambiente estaba alborozado. Antes de la intervención de doña Tulia exigiendo la salida de los funcionarios de IPC Consultores, otros habían tomado la palabra. Un líder reconocido del pueblo, el profesor Romualdo Criollo, reclamó a los visitantes presentarse a postrimerías del año para, con palabras rebuscadas, intentar convencerlos de abandonar su territorio. Los funcionarios de IPC escuchaban nerviosos. Seguramente conocían las malas experiencias que habían tenido funcionarios del gobierno, incluido el propio alcalde de Pasto, quienes habían salido insultados y a empellones cuando en ocasiones anteriores habían visitado el pueblo para “asustar” y amenazar a sus habitantes y proponerles fórmulas y nuevos destinos de “progreso”.

En la reunión también intervino Aparicio Pasichaná, otro líder reconocido en el pueblo y quien había acompañado los distintos procesos de organización para rechazar el reasentamiento. Sus palabras esa noche mostraron el enojo y desespero general de los jenoyes ante una situación que había alterado sus vidas por completo. Él manifestó:

Nosotros no queremos más juego del gobierno... si hablamos de cosas técnicas, aceptamos la tecnología de los señores vulcanólogos, pero no la compartimos porque aquí sabemos que nuestros antecesores, nuestros propios indios, han vivido aquí desde hace 2000 años... la tragedia las han hecho las autoridades, la ciudad de Pasto debe ser agradecida con Jenoy porque aquí le hemos inyectado toda clase de alimentos... aquí la B no pudo pasar tampoco la U.

Además de enfatizar cómo la situación de desastre había sido causada por el gobierno y no por el volcán, como prueba de ello refirió la habitación centenaria de los jenoyes en el territorio que habitan, Aparicio Pasichaná enmarcó la problemática que afrontaban con la relación con Pasto. Reiteró el reclamo de cómo a cambio de lo que Jenoy le ha dado a la ciudad en alimentos la respuesta haya sido la de perturbar su vida. En otra parte de su intervención el líder hizo mención a un hecho histórico que aún marca un hito importante en el pasado de los jenoyes. Cuando se refirió a que “por aquí no pudo pasar la B”, hizo referencia al tropiezo que sufrieron las tropas de Simón Bolívar en su campaña hacia Pasto en febrero de 1821. Como mostraré más adelante este tipo de referencias, sobre luchas o conflictos pasados, son eventos emblemáticos utilizados por los habitantes de los pueblos de los alrededores de Pasto para elaborar periodizaciones históricas a la luz de los conflictos que actualmente enfrentan. Así, la “U” del discurso de Aparicio, hacía referencia a Uribe, personificación de los atropellos que sufrían a raíz del proceso Galeras.

Pero si lo que acontecía el día del encuentro con los funcionarios de la consultora estaba tenso, la situación que se vivía en el pueblo por esa época no pintaba mejor. Después del fracaso de la Coordinadora, que intentó unificar los procesos de resistencia de las comunidades incluidas en la ZAVA, líderes locales de Jenoy, encabezados por los presidentes de las Juntas de Acción Comunal de las nueve veredas del corregimiento, decidieron en el año 2006 unificarse en lo que llamaron el “Frente Unido por Jenoy”. El Frente se convirtió en el interlocutor entre la comunidad, el gobierno y las instituciones. Sin embargo, poco a poco empezaron a aflorar diferencias. No todos sus integrantes se mostraban de acuerdo con rechazar las condiciones propuestas por el gobierno para el

reasantamiento; además, las elecciones locales de 2007 terminaron por fragmentar a sus líderes en diferentes bandos. Para finales de 2007 eran evidentes las tensiones al interior del Frente Unido. Quienes estaban radicalmente opuestos a las medidas del gobierno decidieron concretar una idea que venía rondando de hace un tiempo: la de reconstituir el cabildo indígena que había cesado sus funciones en 1950.

Con el fin de rechazar el reasantamiento, en varias oportunidades los jenoyes manifestaron la permanencia centenaria en el territorio que habitaban. Sin embargo en esas ocasiones su reivindicación no tenía un carácter étnico específico; únicamente vinculaban que el hecho de ser jenoyes iba intrínsecamente ligado a su historia de habitación “a los pies del Galeras”. Sin embargo, como he mostrado, este tipo de reclamaciones no tuvieron ningún calado para las instituciones y gobiernos que desconocieron la relación histórica de los jenoyes con su entorno. Solamente en 2007, después de que el reasantamiento se hiciera más amenazante, varios líderes locales encabezados por el profesor Romualdo Criollo y más adelante por Aparicio Pasichaná empezaron a plantear la posibilidad de recuperar el cabildo y autoreconocerse como indígenas para resistir los planes estatales.

Para dar forma a esta iniciativa contaron inicialmente con apoyo de otros indígenas del municipio de Pasto, concretamente del cabildo de La Laguna-Pejendino, así como de académicos y activistas. A finales de 2007, en un asamblea comunitaria, los hombres y mujeres del pueblo eligieron después de 57 años a las autoridades del cabildo renaciente de Jenoy. Posteriormente, en enero de 2008, las nuevas autoridades tomaron posesión de su cargo en una ceremonia que se llevó a cabo en el Mantel de Piedra, un petroglifo que habitantes del pueblo habían redescubierto recién meses antes. A pesar de la elección del cabildo el Frente Unido siguió funcionando, pero menguado. Y aunque en un inicio se planteó la posibilidad de acuerdos entre ambas organizaciones, con el tiempo la diferencia de criterios fueron ahondando las disputas que ya se avizoraban desde 2007.

Lo que sigue de 2008 hasta hoy en relación con el conflicto originado por el proceso de reasantamiento de las comunidades de la ZAVA ha sido un tira y afloje, entre las amenazas del gobierno central y local, y la resistencia de las comunidades. En mayo de 2009 el cabildo organizó el Primer Foro sobre “Derechos Comunitarios”, al cual invitaron a las instituciones involucradas con el reasantamiento. Pocos asistieron, ninguno de ellos de la alcaldía o funcionarios del Proceso Galeras. A pesar de ello, a raíz de este encuentro los

jenoyes elaboraron un manifiesto que llamaron “Por los derechos comunitarios de los hijos de Urcunina” (Parcialidad de Jenoy, 2009). En este documento los hombres y mujeres del pueblo manifestaron su profundo rechazo al reasentamiento, denunciaron los atropellos desde el inicio de este proceso y expresaron el profundo vínculo que los ligaba a su territorio volcánico.

Posteriormente, en octubre de 2009, el cabildo de Jenoy obtuvo la inscripción de la parcialidad en los libros de registro de poblaciones indígenas del Ministerio del Interior. Paradójicamente, esto también condujo a la aparición de disputas por el acceso al poder en la organización comunitaria que continúan vigentes hasta hoy.

Pese a que en abril de 2012 el estado colombiano ordenó que las zonas del territorio nacional que hubiesen sido declaradas en “situación de desastre” o “calamidad pública” antes de la fecha volvieran a la normalidad, y que era potestad de los gobiernos locales la declaratoria de este tipo de zonas con base en los planes de ordenamiento territorial, el Proceso Galeras amparado en el principio de precaución y prevención continuó con la política de reasentamiento y el proceso de compra de predios, lo cual agudizó el conflicto con el cabildo y el proceso que venía adelantando desde 2009 de reconstitución del resguardo. Hoy en día las casas desalojadas que se encuentran en el territorio reclamado como parte del resguardo aún se encuentran en pie y su demolición ha sido obstaculizada varias veces por la comunidad. Los jenoyes han pedido que estos inmuebles formen parte del resguardo “con un propósito ecológico, cultural e identitario.” Sin embargo la respuesta del gobierno ha sido negativa y desde luego ha puesto trabas para la reconstitución del resguardo de origen colonial.

Para agudizar más la situación, en mayo de 2015, la Corte Constitucional dejó sin efectos el artículo de la Ley 1523 que volvía a la normalidad las zonas declaradas como zona de desastre, argumentando que dicha medida carecía de sustento científico. Por esta razón el decreto 4106 que declaró a Jenoy como zona de desastre volvió a tener efectos concretos así como la política de reasentamiento. La comunidad indígena ha reclamado que se implemente el proceso de consulta previa en relación a la declaratoria de zona de desastre del territorio que ocupan e igualmente ha solicitado se agilice el proceso de reconstitución del resguardo. Sin embargo el Estado colombiano ha considerado que sobre la consulta previa tiene prelación el derecho a la defensa de la vida que es el que

supuestamente persigue con el reasentamiento de la población ubicada en la ZAVA (Servicio Geológico Colombiano, 2013).

Tus erupciones, Galeras
son para cuerdos rutina,
enloquecen politiqueros
que te explotan como mina (Arteaga, 2009).

Los funcionarios de IPC Consultores no tuvieron más remedio que desalojar la casa comunal de Jenoy. Dentro de sus vehículos quedaron guardadas las cámaras fotográficas y de video que querían usar para certificar que sí se habían reunido con los habitantes del pueblo. Por experiencia, los jenoyes no permitieron que las usaran. En ocasiones pasadas, ingenuamente habían firmado listas de asistencia a reuniones que terminaron sirviendo como soporte para demostrar su supuesto acuerdo con las medidas que pretendían imponer sobre ellos y su territorio. Pero esta vez las cosas fueron a otro precio. Ante el desafortunado desenlace del encuentro, semanas después el director de IPC Consultores, Jair Rodríguez, dirigió una carta abierta a los jenoyes exhortándolos para que aceptaran el reasentamiento y que construyeran un Jenoy “en un lugar seguro y lleno de porvenir donde podamos construir ciudad y ciudadanía”.

Afuera la neblina se había asentado. Solo la tenue luz que emitían las luces del alumbrado de la calle permitía ver borrosamente unas siluetas que se disipaban entre la bruma. Eran los hombres y mujeres que habían estado en la reunión y que salían presurosos hacia sus viviendas. Otros permanecieron un rato más en la casa. Habían dejado el salón principal, una pieza alargada de gruesas paredes de tapia que da hacia la calle, donde acostumbran hacer las reuniones, y se dirigieron al patio trasero. Allí había tres piezas; dos de ellas estaban ocupadas por Hernando Botina y su familia quienes vivían y cuidaban la casa comunal. La otra pieza, al fondo, funcionaba como cocina, aunque en ocasiones también servía como sitio de reunión. Había una mesa de madera grande y un gabinete donde guardaban ollas, platos, vasos y cubiertos. Las paredes estaban ennegrecidas por el humo de un fogón que estaba a un costado del salón. El techo derruido por los años había perdido gran parte del soberado¹⁵. Allí se reunieron quienes aún permanecieron después

¹⁵ En las casas rurales con techo a dos aguas, el soberado hace referencia al espacio intermedio entre la duela o cubierta horizontal de la parte superior de una pieza y el techo de la casa. Casi

de la reunión. Esa noche tomaron decisiones que cambiarían el rumbo de la vida de los jenoyes y partirían en dos su historia de allí en adelante: se concretaría la reconstitución del cabildo indígena de Jenoy.

La casa donde tuvieron lugar los acontecimientos de esa noche de final de noviembre, era un lugar especial para los jenoyes y trascendental en su historia reciente. A mediados del siglo XX, cuando se disolvió el resguardo, esta casa fue el último bastión de los habitantes del pueblo en la defensa de su autonomía y del resguardo. Construida en la primera mitad del siglo XX había servido como la casa del pueblo, donde se reunía el antiguo cabildo y donde guardaba el archivo. Como veremos después, luego de la disolución del resguardo y de una larga disputa que enfrentó a algunas autoridades del último cabildo con la alcaldía de Pasto, la casa empezó a ser usada por el comisario, la nueva autoridad del pueblo elegido por el alcalde municipal. A partir de la década de 1960 cuando se crearon las juntas de acción comunal la casa estuvo a cargo de la Junta de Acción Comunal de la vereda Jenoy Centro.

A partir de 2008, con la reconstitución del cabildo de Jenoy, la casa empezó a ser compartida entre la renaciente organización y la Junta. Sin embargo, las desavenencias que empezaron a presentarse entre ambas organizaciones dio origen a una disputa por la posesión y uso de este inmueble. Finalmente, y tras un proceso que involucró a varios testigos, entre ellos antiguas autoridades del cabildo que atestiguaron a favor de éste, el cabildo reconstituido tomó posesión exclusiva de la casa. Hoy es la sede de la “casa mayor del cabildo indígena de Jenoy”. Allí se llevan a cabo las asambleas así como distinto tipo de actos culturales y sociales. También es la sede de la emisora del cabildo y durante un tiempo una de sus piezas sirvió como consultorio de un médico indígena de los Pastos. La pieza donde funciona la cocina fue acondicionada. Hoy en vez de la tulpá existe una cocineta que funciona a gas y el cabildo adquirió una nueva dotación de utensilios. En años pasados el cabildo intentó construir un calabozo en el patio trasero pero desistió por falta de recursos económicos.

como un piso adicional, en el soberado de las cocinas se solían almacenar alimentos, principalmente el maíz en ollas de barro, o se mantenía ahumada la carne aprovechando el humo de las cocinas de leña y carbón. También se usaba como depósito.



Foto 7. Pieza principal de la Casa Mayor del cabildo indígena de Jenoy. Al costado izquierdo aparecen la bandera y el escudo del cabildo. Foto: Jorge Perugache, marzo de 2010.

Pero para los jenoyes el concepto de “casa del pueblo”, además de hacer referencia a un lugar concreto donde se ha condensado una parte importante de su historia y ha sido epicentro de su vida colectiva, tiene un significado mucho más amplio e incluye lo que ellos consideran es su territorio y todo lo que este contiene. Así lo señalan:

Este suelo colectivo, es nuestro lugar, nuestra casa grande, nuestro territorio, nuestra patria; que es colectivo, independientemente de ser reconocido jurídicamente como resguardo u otra fórmula. Y colectivo y nuestro quiere decir construido y creado con el aporte de los seres naturales, los seres espirituales y los seres humanos que somos nosotros. Sin el volcán, sin las quebradas, sin los montes, sin los espíritus ‘buenos y malos’ que habitan y trabajan aquí y allá, y sin nuestra presencia, no existe ni existirá esta casa grande. Cada lugar es nuestro ser y nuestro ser está en cada lugar (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008).

En 1950, Nabor Erazo, alcalde segundo del último cabildo de Jenoy antes de su receso, dirigió un memorial al alcalde de Pasto donde en uno de sus apartes, a propósito de la defensa de la casa del pueblo y su oposición a entregarla al comisario señaló: “DE ese derecho estamos en posesión con raíces de nuestras matas, con las bases de piedra

labrada en que se sustentan los pilares de la casa del PUEBLO DE JENOY” (mayúsculas originales). Hoy en día varios jenoyes siguen señalando que su pueblo está sostenido sobre tres pilares de piedra y por eso nunca ha de desaparecer. De esta manera la noción ampliada de casa nos ilumina sobre la concepción de los hombres y mujeres de Jenoy sobre el territorio volcánico que habitan, el cual, a pesar de haber sido cercenado por divisiones administrativas y procesos de invasión de la ciudad y las haciendas, aun sostiene y da sentido al ser Jenoy. No es raro entonces que a raíz de la amenaza de reasentamiento los jenoyes hayan reclamado en distintas oportunidades que desaparecerían como pueblo fuera del territorio que hoy habitan. Según doña Tulia Criollo:

Aquí tenemos agua, podemos criar nuestros animales, pero ahora me lleven a donde me lleven yo nunca me voy a olvidar de mi tierra, porque aquí nací y me críe y mis papases fueron bien trabajadores, y de eso vivimos y para irnos a otra parte, cómo sabemos si sembramos una mata de maíz va a crecer... Para que nos mate un humano, que nos mate el Galeras, sin saber a dónde nos iban a llevar; eso sí, si es de convivir con el Galeras, pero hasta ahora no nos ha hecho un daño en el pueblo. Y tenemos más fuerza y fuerza para quedarnos aquí.

Hay otras figuras que nos permiten ampliar esta idea, como la noción de raíz y roca, usadas también a menudo por los jenoyes para referirse a su relación con el territorio que habitan; sin embargo ampliaré eso más adelante. Por ahora quiero enfatizar que análogo al caso de Mocondino en relación con el agua, la defensa de la casa del pueblo en Jenoy, no es otra cosa que la defensa de su territorio. Ambas circunstancias, en los dos pueblos, han enmarcado sus relaciones con la ciudad y han movilizado memorias y sentidos sociales que emergen en momentos críticos de su pasado y presente.

A modo de contexto, quisiera ahora referirme brevemente a lo que los jenoyes se refieren con su casa grande y la manera como habitan allí.

El territorio de las tres mesas

Los jenoyes dividen en tres partes el territorio en el que habitan, cada una de las cuales la conciben como una mesa o una pamba, con sus particularidades climáticas y topográficas. En general estas tres zonas corresponden a distintos pisos climáticos y ecosistemas que van desde la cúspide del volcán Galeras a 4200 msnm hasta los 1600 msnm, en la zona donde la desembocadura de la quebrada Jenoy Huaico en el Río Pasto forma una especie de punta.



Mapa 3. Corregimiento de Genoy¹⁶. Fuente: Alcaldía Municipal de Pasto.

El territorio del actual corregimiento ha sido el resultado de varios procesos de cercenamiento del antiguo territorio de los jenoyes causados por el crecimiento de la ciudad de Pasto, la implantación y crecimiento de grandes latifundios y en los últimos

¹⁶ Una de las primeras reivindicaciones del cabildo indígena fue empezar a utilizar la antigua grafía en la escritura del nombre del pueblo. En las visitas coloniales aparece Xenoy o Xenoí, posteriormente, en documentos de la primera mitad del siglo XX aparece como Jenoy, que es el nombre que utiliza el cabildo. Además, esto ha tenido un propósito político, de contravenir la manera cómo son calificados por las instituciones oficiales.

tiempos a raíz de decisiones político-administrativas. Antiguamente, los habitantes del pueblo recuerdan que el resguardo abarcaba un área mucho más extensa que la de ahora. En el título colonial desaparecido cuentan que Jenoy llegaba hasta el Cuscungo, donde actualmente queda el barrio Torobajo. Actualmente allí se ubican la sede principal de la Universidad de Nariño, varias urbanizaciones, el seminario mayor de Pasto, bodegas industriales, una empacadora de café y algunos restaurantes.

A diferencia de los pueblos del valle de Atriz que rodean a la ciudad de Pasto, Jenoy está ubicado al noroccidente de la ciudad, a 13 kilómetros de su casco urbano, ocupando una ladera del volcán Galeras. La distancia con respecto a Pasto ha permitido que el avance urbanístico no sea tan evidente que en otros pueblos como Mocondino. Por otra parte, la topografía del territorio que habitan ha permitido que los jenoyes tengan un control y manejo vertical de pisos ecológicos, catalogado por Udo Oberem (1981) para el caso septentrional del actual Ecuador como microverticalidad; aspecto que en este caso fue ampliamente estudiado por el antropólogo Miller Melo (1992) en su tesis de grado. En otros pueblos rurales del municipio de Pasto no es evidente un acceso diferenciado a distintos pisos ecológicos, ya que por lo general tienen acceso directo a uno o dos ecosistemas, lo que identifican como la zona poblada o nucleada y “el monte” donde recolectan hierba, leña y plantas medicinales. De todas formas han recurrido a estrategias como el trueque o a vínculos familiares y de compadrazgo para acceder a productos de otros pisos climáticos.

Los jenoyes, mocondinos y demás habitantes de los pueblos del valle de Atriz, tienen dos categorías para referirse a la gente de los pueblos con quienes se relacionan: pueblanos y huaicosos. Los primeros son aquellos provenientes de clima frío y con quienes intercambian productos como la cebolla, las papas y las hortalizas mientras que los segundos, de clima templado, intercambian con frutas, café, plátanos. Para los jenoyes los mocondinos son pueblanos, habitantes de lo frío, mientras que para los mocondinos los jenoyes suelen ser catalogados como habitantes de lo templado; aunque propiamente la parte nucleada de Jenoy se encuentra en clima frío, tienen fácil acceso a ecosistemas más cálidos. Esto ha hecho que desde la colonia y posiblemente antes de la llegada de los españoles cada pueblo se haya especializado en el cultivo de un determinado producto. Hoy en día, por ejemplo, Obonuco, Catambuco, Botana y Anganoy en la papa, Gualmatán en las hortalizas, La Laguna y Buesaquillo en la cebolla, Mocondino en la papa y la producción de leche y Jenoy en el maíz y las canastas.

El manejo y control vertical de pisos ecológicos de los jenoyes fundamenta la división que hacen de sus territorio en tres zonas. La primera, la mesa de arriba, comprende la parte paramuna y rocosa del volcán, así como las veredas Aguapamba, Bellavista y parte de La Cocha y Charguayaco, abarcando hasta la carretera circunvalar al Galeras que va desde Pasto a las poblaciones del occidente del departamento como Nariño, La Florida, Sandoná, El Tambo, entre otros. En esta zona, además del maíz, cultivan productos de clima frío como la papa, el uyoco, las habas, la oca, la cebolla y otros. Los jenoyes recuerdan que antiguamente gran parte de las laderas del volcán estaban sembradas, hoy en día la mayor parte de la tierra se dedica a la cría de ganado lechero, que aunque en menor medida que en Mocondino, constituye una fuente importante para sus ingresos. Más allá de los 2700 msnm no hay viviendas de ocupación permanente, solo hay pequeñas chozas o tambos donde los jenoyes guardan las herramientas que usan para las labores agrícolas, donde descansan en época de siembra o cosecha y donde pernoctan para cuidar el ganado.



Foto 8. Tambo en la zona fría de Jenoy. Foto: Jorge Perugache, abril de 2007.

De la zona fría además, los jenoyes obtienen plantas medicinales, leña y, hasta hace algunos años, los ramos que comerciaban en Semana Santa en la ciudad. También era

una zona de paso para ir hasta los páramos de Consacá donde recolectaban material vegetal para la elaboración de las canastas. Las corrientes de agua que nacen en esta zona alimentan los cuatro acueductos comunitarios, de Charguayaco, Castillo Loma, Jenoy Centro y Bellavista, de los que la misma comunidad se autoabastece de agua.

La parte alta también es una zona donde habitan seres espirituales que los jenoyes identifican y a los cuales guardan respeto. Como señala Melo (1992), los jenoyes asocian un conjunto de seres míticos y espirituales a cada uno de los pisos térmicos o a ciertos lugares del territorio, provenientes de mitos y leyendas autóctonas y la influencia de la tradición judeocristiana. En la parte alta hablan de la existencia de duendes que generalmente aparecen en las chorreras, de varias clases de cueche o de arcoriris y de los diablos que habitan cerca de las bocas del Galeras.

Además del volcán, en la parte alta hay varios sitios que los jenoyes consideran de gran poder. Uno de ellos es Sachapamba donde relatan remaneció la Virgen del Rosario. Allí también hay varios ojos de agua; el principal de ellos llamado chaupe¹⁷ servía como lugar de abastecimiento del líquido en épocas antiguas. Otro lugar importante en esta zona y que adquirió enorme trascendencia tras su redescubrimiento, al convertirse en una prueba fehaciente de la larga tradición de habitación en el territorio que habitan, es un conjunto de petroglifos conocidos como “Mantel de la Vida” cercanos a una reserva ecológica comunitaria denominada Pachamama.

La parte alta de Jenoy está comunicada con el resto del pueblo a través de numerosos caminos. Su nombre depende del uso que la gente del pueblo le da a cada uno o los lugares por donde atraviesa. En la parte alta los caminos son angostos, pero desde la vereda Aguapamba hacia abajo estos se van ensanchando. El camino principal de la vereda baja hasta una cancha de fútbol donde se divide en tres. El más ancho sigue paralelo a algunas viviendas, incluido el salón comunal veredal, para dirigirse a una antigua mina de arena donde se une a la carretera. Los otros dos son más angostos, aptos solamente para el tránsito de animales y personas. Ambos bajan hasta la carretera. A partir de allí inicia la zona media del pueblo, donde se concentra la mayor parte de los aproximadamente 6000 habitantes con los que cuenta el corregimiento. Esta zona está

¹⁷ Del quechua chaupi, que significa centro o mitad.

conformada por las veredas Jenoy Centro, Charguayaco, Castillo Loma y Nueva Campiña. Jenoy Centro es la cabecera corregimental. Allí se encuentra la plaza del pueblo, un amplio espacio abierto cubierto en su mayor parte por césped, arbustos y palmas ornamentales. Una cancha de microfútbol y algunos juegos infantiles en mal estado completan el mobiliario de la plaza. A su alrededor está ubicado el templo erigido en honor a San Pedro Apóstol, patrono del pueblo. En otra esquina está la escuela que también tiene sedes en la vereda Charguayaco y Villa María. A media cuadra de la plaza está ubicada la casa mayor del cabildo de Jenoy. A su lado se encuentra la estación de policía del corregimiento. El puesto de salud está a media cuadra de la plaza. Bajando por la calle de acceso al pueblo, unos 400 metros más abajo de la plaza está el cementerio. Cien metros más arriba, un camino lateral conduce a la Institución Educativa Municipal Francisco de la Villota donde funciona el bachillerato.

En la plaza termina su recorrido la ruta urbana que comunica a Pasto con Jenoy. Sin embargo, antes de llegar al pueblo, el bus atraviesa varias veredas pertenecientes a Mapachico, el corregimiento vecino. Una de estas veredas es Villa María, considerada por los jenoyes como antigua parte de su territorio. A pesar de que varios jenoyes tienen familiares en esta vereda, la relación entre los habitantes de ambos lugares suele estar caracterizada por confrontaciones. Al igual que sus vecinos al occidente, en los municipios de Nariño y La Florida, cuyos habitantes actuales son en su mayoría descendientes de antiguos colonos, la gente de Villa María suelen considerar despectivamente a los jenoyes como indios. En épocas de la violencia bipartidista las relaciones entre los jenoyes, históricamente liberales, y los habitantes mayoritariamente conservadores de La Florida y Nariño eran más agrias y llegaron incluso a disputas violentas.

Con Pasto la relación de los jenoyes es similar a la de otros habitantes de los pueblos del valle de Atriz. La ciudad es el lugar donde la mayor parte de las familias del pueblo obtienen su sustento económico. Como en el caso de los mocondinos, los hombres y mujeres de Jenoy combinan las labores del campo con los trabajos que desempeñan en la ciudad. Los hombres particularmente han heredado el oficio de la albañilería el cual inicia con la construcción de sus propias viviendas. Según un censo elaborado en 2008 por el cabildo (Benavides, 2013:173,174), 22% de los hombres inscritos en los libros de la parcialidad trabajaba en Pasto en labores de construcción. Otros oficios de los hombres incluían la prestación del servicio de seguridad privada, la conducción de autobuses y el comercio.

En cuanto a las mujeres, quienes manifestaron trabajar en Pasto lo hacían en el comercio, vendiendo los productos que cultivan o a través de la compra y venta de estos. Del censo, el 9% de la población femenina manifestó desempeñarse como trabajadoras de servicio doméstico en Pasto, mientras el 12% señaló dedicarse al trabajo en la chagra y la huerta casera. Dos oficios que tienen especial importancia para los jenyos y los distingue de los habitantes de otros pueblos de los alrededores de Pasto, son la elaboración de canastas y la elaboración del mote. El primero involucra a todos los miembros de la familia y guarda un rico conocimiento de formas y diseños de elaboración de los productos y de los materiales vegetales utilizados como materia prima, como clases de bejuco, condiciones de crecimiento, lugares de recolección, etc. En el censo, un 6% de las familias del pueblo manifestó desempeñarse en este oficio. Un porcentaje más pequeño, el 1%, se dedicaba a la elaboración y venta del mote, una actividad exclusiva de las mujeres. En los últimos años ha crecido el número de jóvenes que estudian en la ciudad, principalmente, como el caso de Mocondino, en instituciones técnicas aunque también hay un número creciente de personas cursando carreras profesionales.



Foto 9. Panorámica de Jenoy Centro, con la cúpula de la iglesia en el centro, desde la vereda Bellavista. A la derecha, al medio, aparece la vereda Castillo Loma. Foto: Jorge Perugache, noviembre de 2011.

Entre las labores agrícolas y pecuarias, el cultivo del maíz tiene enorme importancia entre los jenoyes y la chagra dedicada a su siembra y entreverada casi siempre con el frijol y la calabaza es altamente valorada. A diferencia de pueblos más fríos como Mocondino, donde el maíz puede tardar en crecer hasta 1 año, en Jenoy le toma 9 meses. Su siembra, que por costumbre se hace en octubre, permite que en Semana Santa haya choclo el cual es usado para las comidas típicas de esta época. En cada vivienda además es infaltable la huerta casera donde los jenoyes cultivan hortalizas, legumbres, plantas medicinales y flores. Completan el conjunto de la vivienda los corrales dedicados para la cría de cuyes y gallinas y las porquerizas para la cría de marranos. Como en el caso de Mocondino, las construcciones antiguas de bareque y techo de paja dieron paso a las de tapia, adobe y techo con tejas de barro y en los últimos años a las de ladrillo y cemento con plancha.



Foto 10. Vereda El Edén en la zona templada de Jenoy. Foto: Jorge Perugache, marzo de 2015.

La parte baja del corregimiento, ocupada por las veredas de Pullitopamba y El Edén, conforman las zonas de clima templado del territorio. Abarca desde la línea imaginaria que los jenoyes llaman “El Lindero” hasta el río Pasto. De El Lindero para abajo fue donde se implantaron la mayor parte de las estancias españolas y posteriormente las haciendas que desde la colonia ocuparon el territorio de los jenoyes. Hay varias historias de cómo los latifundistas fueron paulatinamente empujando a los jenoyes a la parte alta, a las laderas

del volcán que es donde hoy viven. A pesar de perder el control sobre esta área, los jenoyes han recurrido a distintas estrategias para acceder a los productos que se dan en la zona, ya sea a través de la compra de pequeños lotes en el perímetro de las fincas y a través de intercambios con pobladores de la parte baja con quienes mantienen relaciones de amistad y de parentesco. La mayor parte de habitantes de Pullitopamba y El Edén son descendientes de antiguas familias que llegaron a trabajar en las haciendas. Los jenoyes aun reconocen este origen cuando se refieren a ellos, en ocasiones despectivamente, como venideros.

Estas tres zonas comprenden la casa grande de los jenoyes. Entender su existencia como pueblo lejos del territorio volcánico que han habitado resulta incomprensible para ellos. Por eso su resistencia al reasentamiento ha sido una cuestión donde se ha debatido su permanencia o desaparición como colectivo diferenciado de otros pueblos de los alrededores de la ciudad y desde luego de los pastusos.

La invasión de la ciudad

Tanto jenoyes como mocondinos tienen maneras profundas y complejas de concebir y relacionarse con el territorio que habitan. Sin embargo, la visión de los gobiernos, representantes de gremios y funcionarios de instituciones de la ciudad se ha impuesto a lo largo de la historia, y hoy pretenden invadir a las gentes y sus territorios que paradójicamente han sido quienes construyeron y han mantenido a Pasto. Un ejemplo de este choque de visiones y que sintetiza las crisis actuales y conflictos que enfrentan los jenoyes, mocondinos y en general todos los pueblos del valle de Atriz, ha sido el debate en torno al nuevo Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto. En una jornada de socialización de las propuestas de este Plan, organizada por la Contraloría del municipio en la sede de la Cámara de Comercio en abril de 2014, afloraron las visiones que gobernantes y gremios tienen sobre cómo debe ordenarse el municipio, incluyendo los pueblos de los alrededores, desde luego, sin contar con la opinión de quienes viven allí.

Un debate importante en este foro se dio a propósito del crecimiento de la ciudad. Inevitablemente el crecimiento urbano de Pasto implicará cada vez más una mayor cercanía de lo urbano con lo rural y posiblemente motivará conflictos cada vez mayores entre algunos sectores que habitan los pueblos de los alrededores que han reclamado el

derecho a seguir existiendo; aunque dentro de estas comunidades también hay voces que, aunque minoritarias, abogan por la llegada de la ciudad como un símbolo de progreso para sus pueblos.

La alcaldía de Pasto ha mostrado una posición ambigua. Por una parte se ha mostrado contraria a la reaparición de cabildos indígenas en los corregimientos de la ciudad porque van en detrimento de la autoridad e influencia de los corregidores, funcionarios del municipio elegidos por el alcalde. Además, la resistencia de los cabildos a las políticas municipales, como proyectos viales o de servicios públicos, y su rechazo a la expansión urbana, han puesto en aprietos a las instituciones del municipio. Pero, por otro lado, en el reciente Plan de Ordenamiento Territorial (Alcaldía municipal de Pasto, 2015) la administración local ha abogado y defendido la idea de una ciudad compacta, planteando como alternativa de crecimiento la densificación de áreas urbanas y la expansión hacia áreas definidas como Aranda y Jamondino; de todas maneras ambos antiguos resguardos indígenas. Propone también la protección y recuperación de los centros fundacionales, centros religiosos y bienes arqueológicos como caminos y petroglifos ubicados en el entorno rural con el fin de valorizarlos como sitios de interés cultural y turístico. Pero, aunque se señala que el patrimonio arquitectónico rural es una parte importante del patrimonio cultural del municipio, la alcaldía desconoce a las personas que allí habitan, y mucho menos tiene en cuenta la riqueza o patrimonio inmaterial que aun conservan.

La visión de la alcaldía difiere un tanto de la postura de los gremios económicos del municipio para quienes la propuesta de ciudad compacta defendida en el POT dificultaría el crecimiento urbano y pondría en riesgo la productividad de la ciudad. La presidenta de la seccional Nariño de Camacol, Alejandra Lozano, defendió la idea de incluir nuevas áreas de expansión urbana para solventar la presión del suelo y de paso sobrecostos para los constructores. Los datos de la presidenta del gremio de constructores son desconcertantes. Según ella, actualmente en Pasto hay un déficit calculado en 10750 hogares que para el año 2027 subirán a los 30 mil hogares, de ahí que resalte la imperiosa necesidad de nuevos suelos con disponibilidad de servicios públicos.

Por otro lado, Carlos Chaves, expresidente de la Cámara de Comercio de Pasto, durante el evento enfatizó en la necesidad de generar polos alternos de desarrollo en las afueras de la ciudad con disponibilidad de recursos y vías de acceso. Para este fin propuso la

construcción de una central de carga con bodegas, hospitales y restaurantes que alivianen la difícil situación de movilidad que hoy vive Pasto. Señaló el funcionario del gremio que dichas obras deberían hacerse al pie de la reciente vía perimetral que, vimos, atraviesa varios pueblos del valle de Atriz, entre ellos Mocondino. Argumentó que dicha vía no ha podido usarse eficientemente para el tránsito de vehículos pesados por la falta de infraestructura necesaria.

Para Chaves, todo lo que estorba en la ciudad debe trasladarse a la afueras¹⁸. En el encuentro, el miembro del gremio en ningún momento mencionó quienes vivían allí y mucho menos si debía contarse con su opinión. Para él era imperiosa la necesidad de expandir el suelo urbano con el fin de “generar condiciones favorables para la implementación de proyectos de inversión de alto impacto urbanos y rurales”. Para ello señaló era necesario buscar nuevas fuentes hídricas que permitan ampliar la red de servicios públicos y ofrecer condiciones favorables para los inversionistas. Una idea que no debe verse ajena a la insistencia de la alcaldía, por una parte, de la empresarización de los acueductos comunitarios y la compra de predios con alto potencial hídrico dentro de los corregimientos, así como el debate hoy vigente en la ciudad sobre la privatización de la empresa de aguas de la ciudad, EMPOPASTO.

Hace 8 años, en 2007, en el mismo recinto de la Cámara de Comercio un estudio auspiciado por esa entidad, señalaba que era necesario el reasentamiento de las comunidades ubicadas en la ZAVA, entre ellas Jenoy, hacia zonas que a futuro pudieran convertirse en polos de desarrollo y que para ello era necesario combatir las “creencias ideológicas” que mantenían en el letargo a estas comunidades y no permitían su reasentamiento. Dentro del ordenamiento territorial, el volcán sigue siendo visto como una amenaza y no hay ninguna señal que gobiernos e instituciones entiendan los procesos culturales y sociales de larga data que se han dado entre los pueblos que habitan a su pie. Señalaba en el encuentro el secretario de Planeación de la Alcaldía: “Estamos en un territorio con un volcán activo, y necesariamente el ordenamiento tiene que decirle a su

¹⁸ Como veremos más adelante, esta es la muestra más infame de la relación de la ciudad con los habitantes de los pueblos rurales que la rodean y sus territorios. Así sucedió con la cárcel que fue trasladada a Aranda, con el matadero que fue construido en Pandiaco y las industrias que existen en Catambuco.

población cómo tiene que comportarse y actuar frente a su presencia, frente a ese fenómeno de amenaza”.

Esta serie de intervenciones el día del foro en la Cámara de Comercio, nos permiten ver cómo el gobierno local y representantes políticos y de los gremios económicos de Pasto continúan reproduciendo una visión hegemónica del territorio desde el desarrollo capitalista, imponiendo de paso futuros de progreso sobre pueblos que afortunadamente han tenido el valor de “despertar” ante estos embates. A propósito, en el mismo foro, solo al final y con poco tiempo, los gobernadores de los cabildos indígenas del municipio sentaron su posición. Reclamaron cómo a lo largo del encuentro habían escuchado una sola voz, ajena a la realidad de los pueblos rurales del municipio y su historia. Señaló el gobernador del Cabido de Obonuco, Efrén Achicanoy:

... durante toda la reunión hemos escuchado y en ningún momento se ha nombrado de que dentro de este territorio existen nuestros territorios ancestrales; somos más de 8000 indígenas que estamos asentados aquí en el municipio de Pasto... qué haría esta ciudad de Pasto si en los alrededores no se conserva la ruralidad; no se conserva esos territorios donde se empieza fortalecer la agricultura, donde los alimentos aún perduran allí. No entendería como si poblamos más y acabamos el agua, por ejemplo, a dónde vamos a correr, si vamos a ver mi territorio, la quebrada Mijitayo, abastece el 30% de los habitantes de la ciudad de Pasto.

El gobernador de Jenoy también intervino recordando los duros eventos que han tenido que vivir a raíz de la problemática causada por el plan de reasentamiento de las comunidades de la ZAVA:

Se habla de tantos artículos aquí, pero nosotros hablamos de nuestros usos y costumbres que nos dejaron nuestros mayores; ellos no tuvieron artículos, no tuvieron normas, pero tuvieron sabiduría y ellos no se equivocaron, nos dejaron a todos y cada uno en nuestros espacios para vivir y a estar acorde con nuestros fenómenos naturales y seres vivos que habitan nuestra madre tierra. Ahí tuvimos el ataque psicológico e indigno de la Casa Galeras que día a día llegaba y decía tienen que irse porque nuestro taita Galeras iba a explotar y nos iba a tapar.

Amenazadas hoy por las visiones, políticas y procesos hegemónicos del desarrollo capitalista, el agua y el volcán son para mocondinos y jenoyes y en general para los pueblos del valle de Atriz, además de aquello que sustenta su vida, dos potencias que hoy más que nunca fluyen y retumban para despertar la vida y hacer germinar latencias,

memorias y resistencias. Ha sido este vaivén entre momentos críticos y momentos de aparente calma los que han permitido que aun sobrevivan en los alrededores de Pasto colectivos con un largo legado de habitación en estas tierras. Paradójicamente, su cercanía a la ciudad, las relaciones ambiguas que han construido en torno a ella y los eventos críticos generados en dicha relación han sido los alicientes para el despertar recurrente de los pueblos del valle de Atriz y el hecho que aun sigan identificándose como propios, originarios o simplemente como jenoyes, mocondinos, obonucos, gualmatanes, canchallas, entre otros.

Para comprender con más amplitud esto, debemos entender más a fondo la relación histórica de la ciudad con los pueblos de los alrededores, recurrir a las voces de los actuales habitantes de estos pueblos y los archivos para escudriñar por aquellos eventos que han marcado su vida como colectivos y los efectos que han generado. No será extraño encontrarnos con que el agua, el volcán y la tierra, además de ser ejes de conflictos actuales y pasados, también han despertado y se han manifestado junto al despertar de estos pueblos.

Los pueblos originarios del valle de Atriz

¿Quién dejó crecer árboles salvajes en esos andenes que seguramente lucían como huertos? ¡Nuestros abuelos! Convirtieron en brutos a los indios para que reináramos nosotros... y los indios tenían que ser arreados a la altura a comer papa amarga y mashua que les conservaba la fuerza y les apagaba la luz de la razón. Sin ellos ahí abajo, los andenes volvieron a la madre naturaleza; y quedamos nosotros reinando tranquilos (Arguedas, 1973:231).

Pasto en el valle de Atriz

El destino de las poblaciones nativas que ocupaban el valle de Atriz cambió drásticamente tras la llegada de las primeras expediciones españolas provenientes de Quito. En este valle, las huestes de Francisco Pizarro encabezadas por Sebastián de Belalcázar fundaron la ciudad de Pasto. Aunque aún se debate la fecha exacta de este suceso debido a la pérdida de actas y libros capitulares, hay un consenso en que sucedió en algún momento de 1539, no obstante los intentos de colonización española empezaron en 1535.

También ha habido debate sobre las poblaciones nativas que habitaban la zona interandina central y norte del actual departamento de Nariño a la llegada de los europeos. Por una parte, existe una controversia sobre cuáles fueron las poblaciones que los españoles agruparon bajo el nombre Quillacinga¹⁹, el hecho de sí estas conformaban una unidad étnica, y en tal caso, cuáles eran sus límites geográficos. Según Emiliano Díaz del Castillo (1987:55), el 25 de junio de 1535 aparece por primera vez el toponímico Quillacinga en el acta de la sesión del Cabildo de Quito, con el fin de denominar a un grupo de aborígenes

¹⁹ Sobre el significado del etnónimo quillacinga existen varias versiones, aunque todas proponen el origen quechua de la palabra. Granda (2004:91) recoge varias acepciones: "quilla-singas", que se derivaría de las palabras quechuas quilla=luna y sinka=narices, y que se referiría a un grupo humano hallado por los incas quienes acostumbraban llevar narigueras en forma de luna o media luna. Esta versión coincide con la de Garcilaso Inca, para quien "quillacencia", que se deriva de las palabras quechuas quillay=hierro y cenca=nariz era el apodo para una gente abyecta que los incas encontraron al norte del altiplano ecuatoriano (Romoli, 1962:65). Como en aquella época no se conocía el hierro, Romoli sugiere que la etimología justa sería quilla=luna y cenca=nariz. Otra acepción sugiere que el etnónimo vendría de quillas-ingas, que equivaldría a señores de la luna. Esta última versión es desarrollada más extensamente por Eva María Hooykas (1976:60) para quien quillac=lunar e inca=rey, haría referencia al reino de Quito y su dinastía Inca Lunar, en contraste con la dinastía Inca Solar de Cuzco. Por último Romoli (1977:35) también propone que el apelativo en cuestión podría haber derivado de un apodo despectivo puesto por los yanacunas del capitán Tapia, y que vendría del quechua quilla: haragán, ocioso.

que vivían junto o cerca al río Chota, al norte del actual Ecuador. Según el historiador, Sebastián de Belalcázar incluyó bajo el mismo nombre a pueblos que vivían desde esta zona, en los actuales límites de las provincias de Imbabura y Carchi, hasta incluir incluso a los indios de Popayán. Tanto Díaz del Castillo como Romoli (1962,1977) coinciden en que esta decisión no obedeció a razones geográficas ni etnológicas sino al interés del conquistador por disimular que seguía obrando dentro de la jurisdicción de Pizarro ya que como subalterno de éste Belalcázar no tenía derecho de actuar más allá de la gobernación del Perú, cuyos confines, destaca Romoli, estaban fijados oficialmente en el río Santiago, en el norte del actual Ecuador. Por ese motivo, a medida que avanzaba hacia el norte, Belalcázar acomodó el uso de la “provincia de Quillacinga” o “Quillacinga”, al plural: “las provincias de Quillacinga”.

Para Díaz del Castillo, el pueblo que se encontraba al norte de los Pastos era “la importante nación de los Hatunllactas” que se extendían hasta más allá del río Mayo, en la actual frontera entre Nariño y Cauca. De cualquier forma este pueblo o la variedad de grupos que se encontraban en esta área terminaron por ser conocidos posteriormente por cronistas y visitantes como Quillacingas. Por trabajos arqueológicos (Cárdenas, 1989, 1991; Groot y Hooykas, 1991) sabemos que existe una continuidad en los estilos cerámicos encontrados en los territorios atribuidos a grupos Pastos y Quillacingas del valle de Atriz, lo que agrega más incógnitas sobre el pasado de las poblaciones que habitaban el sitio donde se fundó Pasto. Igualmente la investigación lingüística llevada a cabo por Hooykas (1976, 1991) muestra una inestabilidad de los toponímicos en el territorio Quillacinga, sugiriendo que ésta área fue habitada por varios grupos humanos probablemente emparentados que hablaban distintos idiomas. Así mismo la investigadora encontró una mayor distribución del quechua nativo en el área de población Quillacinga. Por este hecho y también que el quechua nativo sea menos extendido en el sur del actual Nariño, Hooykas propone que gentes de habla quechua avanzaron poco antes de la llegada de los españoles por la vertiente oriental de la cordillera centro-oriental (1991:101). A esta misma conclusión llegó la investigadora María Clemencia Ramírez de Jara (1996:36).

A pesar de la difícil caracterización étnica de los Quillacingas desde los datos arqueológicos y lingüísticos recogidos hasta ahora, hay acuerdo por información de cronistas y visitantes que éste o estos grupos se diferenciaban culturalmente de sus vecinos del sur, así como de las poblaciones abades y sindaguas al occidente. En su

inspección en 1570, el visitador García Valverde recogió el testimonio de un vecino fundador de la villa de Pasto, Juan Rosero, que conocía hace 30 años las poblaciones nativas que habitaban la zona, lo que aclara algo el panorama. Señaló este testigo:

En cuanto a la provincia de los quillacingas que le parece es que ay diferentes gentes quillacingas que los unos son los que están en este valle a la redonda del pueblo que seran mill y trezientos yndios poco más o menos y otros de tierra caliente que son de la provincia de joanambu y quina y otros a ellos comarcanos (Romoli, 1977:31).

Cieza de León (2005), el primer cronista en pasar por la zona en la década de 1540 señaló:

También comarcan con estos pueblos y indios de los Pastos. Otros indios y naciones, a quien llaman los Quillacingas, y tienen sus pueblos hacia la parte de Oriente muy poblados. Los nombres de los más principales de ellos contaré, como tengo de costumbre, y nómbrense Mocondino y Bejendino, Buizaco, Guajanzagua y Moconxonduque, Guacuanquer y Macaxamante. Y más oriental está otra provincia algo grande muy fértil, que tiene por nombre Cibundoy (p. 96)

A pesar de reconocer que se trataba del mismo grupo, desde los albores de la conquista cronistas y visitadores empezaron a dividir la población Quillacinga para su administración. Tomás López, el primer visitador de la región en 1558, la dividió en: Quillacingas camino de Quito, Quillacingas camino de Popayán, Quillacingas camino de Almaguer, Quillacingas del Valle de Pasto y Quillacingas de la Montaña. Según Groot y Hooykas (1991:77) por información de Romoli valdría agregar también los cuatro cacicazgos Quillacinga del valle alto y medio del río Mayo que pertenecían a la jurisdicción de Almaguer. De esta forma y siguiendo los documentos de la primera época de la colonización española, Romoli (1962) señala sobre el área de ocupación Quillacinga:

De occidente a oriente, el territorio quillacinga comprendía, 'desde el rio Angasmayo (hoy rio Guáitara) hasta las sierras que ciñen al este el valle de Sibundoy', y de sur a norte, como lo dice con toda precisión un documento del siglo XVII, citado por González Suárez, 'desde Guytara hasta Mamendoy'. Guaytara era, por aquel entonces, el nombre del sitio un poco al norte de Funes y a cinco leguas de la villa de Pasto, en donde el camino real cruzaba el Angasmayo; y Mamendoy era aquel cacicazgo del pueblo de La Cruz que estaba en la banda derecha del rio Mayo. (p. 266).

Para efectos de esta investigación y en lo que sigue, me referiré particularmente a los grupos que desde el siglo XVI cronistas y visitadores incluyeron entre los Quillacingas del valle de Pasto, o valle de Atriz, y los que aún hoy existen como corregimientos y caseríos

del municipio de Pasto, entre ellos Mocondino. También me referiré a Jenoy²⁰, que aunque no se encuentra geográficamente en el valle de Atriz ha estado ligado históricamente a Pasto.

Las primeras noticias de los habitantes del valle de Atriz y la villa de Pasto las conocemos por cuenta de Cieza de León en su Crónica del Perú. Señaló Cieza (2005):

Y concluyendo con esta villa de Pasto, digo que tiene más indios naturales sujetos a sí que ninguna ciudad ni villa de toda la Gobernación de Popayán y más que Quito, y otros pueblos del Perú. Y cierto sin los muchos naturales que hay, antiguamente debió de ser muy más poblada, porque es cosa admirable de ver, que con tener grandes términos de muchas vegas y riberas de ríos, y sierras y altas montañas, no se andará por parte (aunque mas fragosa y dificultosa sea) que no se vea y parezca haber sido poblada y labrada del tiempo que digo. Y aun cuando los españoles los conquistaron y descubrieron había gran numero de gente... Llamase éste el valle de Atris. Fue primero muy poblado, y ahora se han retirado a la serranía. Está cercado de grandes sierras, algunos de montañas y otras de campaña. Los españoles tienen en todos estos valle sus estancias y caserías, donde tienen sus granjerías, y las vegas y campiña de este río esta siempre sembrado de muchos y muy hermosos trigos y cebadas, y maíz y tiene un molino en que muelen el trigo, porque ya en aquella villa no se come pan de maíz, por la abundancia que tienen de trigo. En aquellos llanos hay muchos venados, conejos, perdices, palomas, tórtolas, faisanes y pavas. Los indios toman de aquella caza mucha... Hay invierno y verano, como en la España (p. 96,99).

La declaración de Cieza sugiere que la escogencia del valle de Atriz para la fundación de Pasto obedeció a las ventajas geográficas de la zona, la similitud de su clima con el de España, la alta productividad de sus suelos de origen volcánico, un significativo sistema hídrico que regaba la región desde los páramos de los alrededores, así como la densidad de población nativa que habitaba el valle y sus alrededores. Otro aspecto importante en su testimonio es que sugiere que la parte baja del valle de Atriz, donde se fundó el poblado español, estuvo habitado antes de la llegada de los europeos y con el poblamiento de Pasto hubo un desplazamiento de la población nativa hacia las partes altas. Al respecto, Calero (1991:53) menciona que hay indicios de la existencia del mercado prehispánico de Lugapamba en lo que posteriormente sería Pasto.

²⁰ Jenoy estaba incluido desde la visita de Tomás López entre los Quillacingas camino de Popayán.

En una investigación sobre los procesos históricos, sociales y ambientales acontecidos en el valle de Atriz, Paula Martínez (2005:37,45) señala, además de lo descrito por Cieza, que este valle ofrecía recursos importantes que sirvieron para la construcción y crecimiento de Pasto como la existencia de bosques para la leña, piedras y gravas para la construcción, plantas silvestres, fauna e importantes fuentes hídricas. Además la investigadora atribuye a la fisonomía del paisaje, con un valle bajo bordeado por montañas, ser un elemento importante para la escogencia del sitio de fundación ya que aseguraba protección y dominio del nuevo poblado.

Estas condiciones garantizaron que desde la fundación de Pasto empezara la distribución de encomiendas (Zuñiga, 1983). Cuando Tomás López llegó a la villa en 1558 había 32 encomenderos. El visitador reguló los tributos que debían dar los nativos, agregando una lista de productos entre artesanías, productos agrícolas, animales, útiles de madera, fibras, yerba y leña y gañanes²¹ para el servicio personal, muchos de estos no accesibles sino a través del trueque como las mantas de algodón y la chaquira. Por ejemplo, la encomienda de Mocondino, a cargo de Toribio Nieto, tenía para 1558 ochenta tributarios quienes debían proporcionar: mantas de algodón, brazas de chaquira, aves, lebrillos, artesas, bateas, alpargates, jáquimas, cinchas, reatas, algodón, piezas de loza, petacas, esteras, nabos, ajos, huevos, leña y hierba cada día, maíz, papa, linaza, y prestar dos muchachos para servicio personal del encomendero. Jenoy, encomendado a Hernando de la Espada, tenía 152 tributarios. Con excepción de los ajos y nabos, a cambio de los cuales debían dar cabuya, ají, garbanzo y maní, los jenoyes tributaban los mismos elementos que los mocondinos (López, 1989:51,59,60).

La especialización por productos de cada uno de los pueblos del valle de Atriz, dependiendo de su localización, ecosistema y disposición de la tierra, será una constante referenciada a lo largo de la historia por cronistas y viajeros, además de ser una característica presente hasta hoy en día. Productos como el maíz eran tributados por todos los pueblos, con excepción de La Laguna, que antiguamente se encontraba en los contornos helados de La Cocha. La cebada, introducida por los españoles, se convirtió en un producto básico de la dieta nativa, mientras el trigo era la base de la alimentación española. Este producto tuvo gran adaptación a los suelos y la topografía del valle de Atriz.

²¹ Personas dedicadas a los oficios del campo.

Desde Cieza, cronistas y viajeros hablaron de cómo las partes planas y bajas del valle, sobre todo las más cercanas al río Pasto, estaban cubiertas por sembrados de trigo y molinos para su trilla. De la ubicación de cada pueblo dependía también el tipo de recursos naturales que los españoles exigieron como tributo. La madera, por ejemplo, procedía de los pueblos ubicados en la parte alta del valle, como los espesos bosques que había en Catambuco, Obonuco, Mocondino y Pejendino, y de sitios más alejados como Sibundoy y Patascoy. Calero (1991:102) menciona que sólo en un año los indios debían aportar 65.000 cargas de leña a sus encomenderos.

Por otro lado, la fácil adaptación de las plantas, cereales, legumbres y animales traídos por los europeos, así como la extracción de los recursos naturales como la madera, la piedra y el agua, usados para la construcción, crecimiento y mantenimiento de la ciudad tuvieron un impacto sustancial en el ecosistema del valle de Atriz.

La disminución de la población nativa del valle de Atriz

Para 1570, cuando llegó García Valverde a la región, encontró una reducción notable de la población nativa. Según datos recogidos por Calero (1991:106-109) de 21.767 tributarios que había en 1558 entre las poblaciones Pastos, Quillacingas y Abades esta se redujo a 12.614 en 1570. Entre 1558 y el censo de 1590 del corregidor García de Ortega, la población Quillacinga se redujo de 8.629 tributarios a 2.931. La disminución más notable se presentó entre los Quillacinga que habitaban las zonas más cálidas de Juananbú y Quina, donde las enfermedades traídas por los españoles y el desplazamiento de nativos para la explotación de las minas de la cordillera occidental tuvieron un efecto más devastador. En este lapso de tiempo, entre 1558 y 1590, la población de Jenoy se redujo de 152 tributarios a 43, mientras que la de Mocondino pasó de 80 a 45 tributarios. En el caso de Mocondino es interesante el aumento poblacional entre 1558 y 1570, de 80 a 125 tributarios, causado por la llegada de población Pasto de Puerres y Canchala para servir como mano de obra en las estancias españolas del valle de Atriz²².

²² Según la visita de Valverde de 1570, Mocondino, encomendado al capitán Hernando de Cepeda, tenía como cacique “del dicho pueblo y de los yndios Pastos que Junto a él estáis poblados” a Francisco Hanaque (AGI Quito 60. F424r).

Como en el resto de América, el descenso de la población nativa puede explicarse sobre todo por la mortandad generada por las enfermedades traídas por los españoles. Romoli (1977:33) y Calero (1991:90) coinciden en afirmar que Pasto fue azotada por una epidemia de viruela en diciembre de 1566 y marzo de 1571, lo que diezmó en un 40% la población nativa. La caída demográfica se debió también al desplazamiento forzado de los indios, que se continuó ejerciendo a lo largo de la colonia aún a pesar de las prohibiciones de la Corona. A pesar de que los nativos del valle de Atriz debían servir como mitayos para el desyerbe y recolección de leña, muchas veces fueron trasladados a zonas mineras; además fueron usados como cargueros. El valle de Atriz, económicamente importante en las primeras etapas de la colonia, recibió población nativa de otras regiones lo cual explica hasta hoy la existencia de comunidades con nombre similar al de pueblos, resguardos y parcialidades del sur del departamento de Nariño, como Chapal, Tescual, Canchala, Puerres, Gualmatán, Males, y de otras procedentes del norte de Pasto como Buesaquillo, proveniente de Buesaco.

Hubo otro tanto de población nativa que ante el abuso de los españoles huyó a los montes o prefirió morir. Calero señala que al parecer hubo algún tipo de resistencia por parte de los Quillacingas, aunque fueron doblegados. Aún hoy, en los testimonios de mocondinos y jenoyes se perciben memorias remotas sobre este acontecimiento crítico. Hablan de que en sus territorios, debajo de la tierra, hay infieles, gente antigua que prefirió enterrarse antes de ser sometidos por la religión y las armas de los invasores. Cuenta Mariana Martínez, de Mocondino:

... mi papá sabía contar que venían los españoles y los antiguos, los caciques, que desde que decían que venían los españoles, ¡juy! ellos del miedo hacer huecos grandes y enterrarse, que iban a vivir ahí, pero ahí se ahogaron.

Dice Demetrio Villota de Jenoy:

Los españoles, esos eran los que venían para acá, y ya en esas horas dizque estaba Jenoy, que en Jenoy había caciques decían... Ahí en el potrero, en Pachajoy, había sido pueblo de los indígenas, de los antiguas, y ahí se habían enterrado con todo.

A causa de la escasez de la población nativa García Valverde simplificó los tributos. Ordenó que los mocondinos entregaran oro, maíz, gallinas y tejeros y gañanes para el desyerbe y recolección de leña, además estipuló que debían dar puercos, aves, carneros

y huevos para la comida del sacerdote. Igual sucedió con los jenoyes²³ quienes además debían tributar con mantas de algodón. García Valverde también ordenó que los naturales residieran en pueblos “porque es justo y conveniente para doctrina y policía de los naturales” (AGI Quito 60. F427r), reforzó las doctrinas y estableció el pago del salario para el sacerdote por parte del encomendero. Según Calero (1991:72), “en el valle de Atriz donde las órdenes de frailes tenían sus conventos, cada casa recibió la orden de velar por algunas aldeas en su cercanía”. García Valverde además estableció los cabildos menores, como un gobierno indígena para asuntos administrativos y judiciales y nombró corregidor de indios para la recolección del tributo (Calero, 1991:74).

Con Valverde apareció por primera vez el trabajo pagado. Calero (1991) menciona:

Existía una demanda constante de trabajadores asalariados o de mita para la construcción y mantenimiento de carreteras, así como también para mantener y cuidar los tambos o estaciones de descanso a lo largo del Camino Real (p. 162).

Los nativos que vivían en la zona o fueron traídos al valle de Atriz fueron usados intensivamente para el trabajo en estancias, sobre todo para la producción de trigo. Pasto exportaba este producto a otras regiones como Almaguer, Popayán y Quito. El crecimiento de las estancias para el cultivo del trigo y otros productos significó el continuo cercenamiento de los territorios y resguardos que los indios del valle de Atriz obtuvieron por cédulas reales a finales del siglo XVI (Afanador, 1977). Al respecto, es diciente lo señalado por García Valverde (AGI Quito 60) referente a la cercanía de Pasto con Mocondino hacia 1570:

Le [h]avéis de dar al d[ic]ho encomendero en cada un año ciento y veinte y cinco hanegas de mayz puesto en esta cibdad en cassa del encomendero atento a que el d[ic]ho pueblo esta tan cerca desta cibdad que es como ponello en la estancia del mesmo pueblo (F424v).

Esto fue configurando un paisaje donde en el centro del valle estaba el poblado, más allá había estancias españolas y rodeando el contorno, estaban los pueblos de indios. Una interesante descripción al respecto, nos la ofrece Calero (1991)

²³ En 1570 Jenoy seguía encomendado a Hernando de la Espada y tenía como cacique a Pedro Sinsajojoa.

basado en un documento de venta de Rodrigo de Manzanos a Andrés Gómez del 8 de abril de 1545:

Veinte años después de la aparición de los españoles en el valle de Atriz, este valle verde y pequeño -con el pueblo español en su centro y los asentamientos de los indios en las laderas- claramente mostraba el grado al que el cambio ecológico había llegado. La población naciente de Pasto, construida en la parte plana del valle y regado por el río Pasto que corre en dirección norte, fue construida en la típica forma de parrilla de los pueblos españoles en América. En su corazón se encontraba la plaza central con la iglesia de San Juan Bautista, los edificios de gobierno y los hogares de los encomenderos más prósperos. Los edificios revelaban una combinación de técnicas de construcción española e india con un diseño arquitectónico que seguía el modelo español. En la periferia del pueblo los españoles construyeron estancias para el levante de caballos, ovejas y ganado y para el cultivo de cereales y vegetales. Ya para 1545 existía un molino de agua para la molienda de trigo en el río Pasto que había estado en operación por algunos años (p. 95).

Pero a pesar de la cercanía e influencia de la ciudad, los nativos del valle de Atriz pudieron mantener parte de sus costumbres. Hacia 1580 Fray Gerónimo de Escobar fue testigo en Pasto de la celebración de Taquies:

Los indios tienen unos vicios que llaman taquies o bailes generales donde juntan todo el pueblo. Bailan en la plaza con grandes tinajas de cerveza lo que es vino con que ellos se emborrachan lo que hacen ausencia de los sacerdotes y duran dos o tres días sin dormir. Adoran ídolos y hacen ofrendas al demonio. Estando borrachos matan unos a otros y hacen torpezas indignas de decir a Vuestra Alteza porque el padre ni guarda honestidad con las hijas, ni el hermano con la hermana y así se hacen incestos espantosos (Calero, 1991:50).

La apropiación de las tierras de indios en el valle de Atriz

La entrega de encomiendas en el distrito de Pasto fue de la mano con el establecimiento y crecimiento de las estancias españolas. Señala Zuñiga (1986:37) que el desarrollo de las estancias en el valle de Atriz estuvo vinculado a la apropiación indebida de las tierras de los indios, particularmente de aquellas que estaban aledañas a las encomiendas. Ya en 1570 García Valverde manifestó que “el cabildo de esta ciudad ha proveído tantas tierras y estancias en las tierras de los propios indios, que así mismo están sin ellas y tienen menos de la que cada uno a menester” (Zuñiga, 1986:39).

Para el ensanchamiento de sus fundos los españoles alteraron los linderos y mojones, subastaron terrenos supuestamente deshabitados o provocaron la entrada de animales que destruían los sembrados de los nativos (Calero, 1991:127). Según Calero (p. 119), las mercedes de tierra eran inmediatamente aprobadas después de ser solicitadas por parte de los encomenderos al cabildo. Así, de las 39 concesiones de tierra otorgadas entre 1564 y 1569, 25 fueron para personas que poseían encomiendas y eran miembros del Cabildo. En su consulta de los libros de protocolo del Cabildo de Pasto, Romoli (1977:34) encontró que estos estaban llenos de escrituras que ilustraban la ocupación de las tierras por un reducido número de hacendados

De poco valieron las denuncias de los indígenas o la prohibición para que vendieran o arrendaran sus tierras. La importancia económica de Pasto aumentó la presión sobre las tierras del valle de Atriz, lo que implicó el cercenamiento continuo de las tierras indígenas. Particularmente en Catambuco, Mocondino, Jenoy, Botana, Obonuco y Pejendino, hubo una progresiva adjudicación de tierra para estancias (Cerón, 2006:26,27). Relacionando datos de distintas fuentes, Cerón (2006) contabiliza que entre 1560 y 1590 se registraron cerca de un centenar de concesiones de tierra. Se presentaron casos como el de Juan Rodríguez de la Fuente quien con apenas dos meses en Pasto, recibió 8 fanegas de tierra para el cultivo de trigo cerca de Jenoy o en el caso de Alonso del Valle quien hacia 1590 había acumulado adjudicaciones en Mocondino en 1562, La Laguna en 1571, 1582 y 1590, y Botana en 1573.

Al aumento de las estancias se sumó la participación de la iglesia, la cual a través de donaciones privadas o capellanías y transacciones de mercado logró acaparar grandes extensiones de tierra, además de ser propietaria de encomiendas, como el caso de Chapal y Gualmatán, propiedad de la Inmaculada Concepción de Pasto (Calero, 1991:143). A las órdenes de los Mercedarios, Dominicos y Franciscanos, que inicialmente existieron en la ciudad, se sumaron los Agustinos, la orden de San Pedro y los Jesuitas en 1660. Calero (1991) señala que el acaparamiento de tierras por parte de la Iglesia aumentó con la llegada de hijos de familias criollas al sacerdocio de clérigos seculares en el siglo XVII, lo que condujo al decaimiento del empeño misionero de la iglesia y a que los indios perdieran respaldo de los representantes de esta institución (p. 203).

El debilitamiento de las encomiendas en el siglo XVII llevó al crecimiento en el número de estancias y capellanías. Durante este siglo, la tierra empezó a representar la fuente principal de riqueza. Sin embargo la pérdida de importancia social y económica de la encomienda en el distrito de Pasto estuvo ligada al derrumbamiento de la economía local y a la precarización de la población nativa. Señala Zúñiga (1996):

La encomienda es la impronta de la sociedad pastusa. Su presencia recorre como savia todas las actividades económicas y sociales que en su seno se desarrollan. La relación simbiótica existente entre la magnitud de las encomiendas y el brillo y la opulencia de las familias encomenderas, lo mismo que con niveles de producción, es manifiesta. Por esto puede afirmarse sin temor que el auge y el ocaso del distrito de Pasto, están íntimamente ligados a la dinámica de esta institución (p. 168).

Con la pérdida paulatina de sus tierras durante el siglo XVII, los indígenas del valle de Atriz terminaron reagrupados y muchos anexados a las estancias españolas como conciertos²⁴ o apegados. Las visitas de este siglo evidenciaron la disminución de la población nativa, la pauperización de los pueblos de indios y el aumento en los tributos. En 1616, el visitador Luis de Quiñonez encontró que la ciudad de Pasto albergaba 39 encomenderos, cinco conventos de órdenes religiosas y al menos 183 casas con 500 españoles (Calero, 1991:166). El visitador incrementó el tributo para el cura doctrinero y ante la disminución de la población nativa impulsó el arrendamiento de sus tierras para obtener más recursos (Cerón, 2006:27).

El grado de poder al que había llegado la aristocracia local y el estado de maltrato al que eran sometidos los indios por parte de curas y españoles se evidenció años después, en 1638, con la llegada de Antonio Rodríguez de San Isidro. Fue famosa en la época la sanción del visitador contra el encomendero de Pejendino, Baltazar Vélez de Urresti, y su hijo Jacinto por sus actos de crueldad contra los indios. Informa Zúñiga (1996) al respecto:

Baltazar Urresti mató a palos a un indio llamado Cristóbal porque no fue a trabajar un día que estaba enfermo; Jacinto de Urresti mató de una patada en el estómago a Joan

²⁴ El concertaje fue una institución semiesclavista originada en la colonia, que consistía en un contrato verbal de trabajo entre el propietario de la tierra y el peón concierto, quien se obligaba ante el patrono a habitar una pequeña porción de tierra sin tener jamás derecho a adquirirla, a cambio de su prestación de servicios agrícolas muy mal remunerados y los cuales eran además descontados en el trabajo.

Chanac porque no asistió al trapiche cuando estaba convaleciente de calenturas; no pagaban salarios a los indios; hacían trabajar a los impedidos sin pagar jornales; en tiempo de cosecha entraban en el pueblo y apremiaban a los indios al trabajo; obligaban a las indias a hilar; no mudaban gañanes; quitaron a la comunidad un pedazo de tierra y lo hicieron potrero de mulas; azotaban a los indios con crueldad y, en contra de su voluntad, se llevaron dos hijas del cacique para su servicio (p. 165).

Por los hechos acaecidos, el visitador despojó de la encomienda de Pejendino a Balatazar Urresti. Además prohibió tener indios sin pago de salarios o de sacarlos de sus tierras para trabajar en otras zonas. Del mismo modo, dada la expropiación de la que eran víctimas, prohibió a los indios vender sus tierras, aunque les impuso como tributo el pago de 22 reales de plata, una fanegada de maíz y un ave.

Pese a estas medidas en 1668 Diego de Inclán Valdez volvió a autorizar el traslado de indios a las minas de Almaguer y la zona Abad e igualmente reestableció el servicio de cargueros y la conmutación de trabajo por tributo (Cerón, 2006:29). De todos modos, el visitador mantuvo la prohibición a los indios de vender o arrendar sus tierras y en cambio ordenó el amojonamiento de las mismas con el fin de evitar pleitos. Ordenó además la creación de escuelas en las doctrinas con el fin de enseñar a los niños a leer, escribir, hablar y cantar en castellano y en la lengua general del Ynga (Zúñiga, 1996:166).

En el momento de la llegada de Valdez era evidente el detrimento de la economía colonial y la caída demográfica de la población nativa. Esto llevó a que reasentara la población dispersa del valle de Atriz; como el caso de las aldeas de Tescualillo y Jobonuco que se trasladaron a Aranda y los indios de Sacha y Botana a La Laguna (Calero, 1991:169). Igualmente tomó medidas por el aumento de mezcla racial que se empezaba a evidenciar y el impacto de los no indígenas sobre tierras nativas. Del mismo modo el visitador se ocupó de los abusos de los curas doctrineros, reorganizó el sistema de tambos y al interior de los pueblos de indios ordenó los cabildos bajo alcaldes y regidores nativos.

La caída demográfica de finales del siglo XVII condujo al colapso de las encomiendas. El deterioro de la situación económica dentro de las comunidades nativas era tal que sus caciques eran frecuentemente encarcelados ante la imposibilidad de recolectar tributos. En Mocondino y Pastás, por ejemplo, los caciques Francisco Mocondino y José Pastás fueron encarcelados entre 1666 y 1667 por deber el tributo al encomendero Sebastián

Eraso (Calero, 1991:198). En 1671, un informe de Bernardino de Ubillus, tesorero real de Popayán, confirmó el estado en que se encontraban varios gobernadores indígenas:

Se han huido... por no padecer las vejaciones y hambres de estar presos... no se han podido nombrar gobernador del pueblo de Malesillos del cual es gobernadora una india llamada doña Patrona, mujer del indio gobernador que murió; que anda huida y sin poder hallada ni de día ni de noche (Cerón, 2006:30).

Dos años después el juez Sebastián Pacheco, quien llegó a Pasto procedente de Quito con el fin de inspeccionar el deterioro de la ciudad, informó:

... porque esta ciudad está muy pobre y los deudores tanto que no se les da nada que los ejecuten y tengan presos en la cárcel de esta dicha ciudad... No hay que echarles mano para ejecutar sus bienes y aunque tengan haciendas no hay quien las compre por la pobreza de su tierra. No valen diligencias para negociar ni cobrar alcabalas, ni para mi sustento y gastos (Calero: 1991:198).

Para finales del siglo XVII el deterioro social y económico de los nativos se agudizó. Con la caída de la población y la demanda de tributos los indígenas se encontraban en un estado de esclavitud y servidumbre. El último visitador de este siglo, Rodrigo de Mañosca, dio cuenta en 1690 de la desaparición de algunos pueblos de indios por la ausencia de tributarios. En un siglo, entre 1590 y 1691, la población tributaria en el distrito de Pasto de Quillacingas y Abades se redujo de 3.288 a 582. En Mocondino el descenso fue de 45 a 15 tributarios y en Jenoy de 43 a 7.

Esto hizo que el número de mitayos bajara ostensiblemente. En el valle de Atriz esta situación llevó al surgimiento de un mercado libre de jornaleros quienes laboraban en la ciudad y en estancias. Pasto se convirtió en punto de confluencia de indígenas provenientes de distintas regiones, especialmente de los Pastos del sur. Según Calero (1991):

... en los registros de 1691 aparece que había un número de indígenas vagabundos en Pasto quienes suministraban la mayor parte de la fuerza laboral que requerían los españoles. De ellos, 72 tributarios provenían de la región sur de Los Pastos y 62 de poblaciones Quillacingas... A medida que fueron escaseando los trabajadores, los españoles intentaron asegurarlos por medios distintos al del trabajo libre y voluntario a cambio de salario. Así hacían anticipos de sueldos a los indígenas, endeudándolos y atándolos indefinidamente a sus estancias (p. 186).

De forma que las labores de construcción, reparación de casas e iglesias, fabricación de baldosas, labores domésticas, minería o trabajos de agricultura, sumado a la construcción de caminos y el mantenimiento de los tambos, que eran trabajos exclusivos de los indios mitayos, empezaron a ser asumidos por indios asalariados.

Para finales 1691 en el valle de Atriz existían pequeños pueblos que habían surgido de la demanda de trabajadores. La población nativa del distrito de Pasto se encontró en su punto más bajo a finales del siglo XVII, pero en el siguiente siglo, a diferencia de otras regiones del Nuevo Reino de Granada, comenzó a recuperarse (Calero, 1991:205,206). Pese a ello en 1721 el protector de naturales Manuel Javier Obando dio cuenta a la Caja Real de Quito del estado lamentable de los pueblos de Jenoy, Buesaquillo, Aranda, Tescual, Jamondino, con sus gobernadores encarcelados por no pagar tributos en plata (Cerón, 2006:31).

La transformación del valle de Atriz

En su trabajo sobre la historia del pueblo de Pandiaco, la historiadora Lidia Inés Muñoz (1999,2000,2002,2003) hace un interesante recorrido de la historia de este lugar desde pueblo de indios, a hacienda y posteriormente a barrio de Pasto. Muestra cómo el devenir de Pandiaco y sus habitantes solo es posible comprenderlo a través de una mirada de su relación histórica con la ciudad. Pandiaco, como muchos otros antiguos pueblos de indios, como Chapal y Aranda, sucumbieron ante el avance de la ciudad. Otros aún sobreviven integrados como barrios periféricos de Pasto y otros, más alejados, como caseríos y corregimientos rurales.

Muñoz retoma al inicio de su trabajo, de los libros capitulares y actas del cabildo de Pasto en 1622, el testimonio de Don Bartolomé Pareja, quien actuaba en calidad de procurador de la ciudad. En una intervención frente al Cabildo de Pasto él manifestó:

... desde la fundación desta dicha ciudad, se ha usado por costumbre que los indios quillacingas de este valle, trajesen cada día a la plaza, leña y yerba a vender, por sus parcialidades y pueblos, para que los pobres que carecen de mitayos y de servicio personal se les diese aquella leña para suplir su necesidad (Muñoz, 1999:84).

En los albores de la colonia, el crecimiento de Pasto requirió la fuerza de trabajo indígena como la única disponible; el usurpamiento progresivo del territorio que habitaban así como de sus conocimientos del medio físico. Más adelante sobre la base de instituciones como

la encomienda y la mita, con la mano de obra nativa y la extracción de los recursos naturales de sus territorios, construyeron las casas, calles y edificios de la ciudad, mantuvieron los cultivos, criaron animales y ejercieron los oficios domésticos. Según Martínez (2005):

El Valle de Atriz se convirtió, entonces, en un centro de confluencia de diferentes poblaciones y, por ende, raíces culturales. De esta manera, el escenario del Valle, sufrió cambios en su forma y concepción, pasó de los bohíos quillacingas, caracterizados por su distribución aleatoria en zonas productivas y con potencial hídrico, a una estructura central en "rejilla", rodeada por pequeños pueblos indígenas que proporcionaban mano de obra, alimentos, leña, madera, tributos y que, de igual modo, fueron adoptando, en su estructura, características similares a las de la ciudad emergente, teniendo como eje de organización un templo central y una plaza (p. 65,66).

Esto tuvo un impacto no sólo evidente en la formación física del espacio urbano, también a nivel ecológico y ecosistémico sobre bosques y sistemas hídricos por la extracción de recursos forestales y agua y la implementación de sistemas de producción agropecuaria y pecuaria en el entorno del valle de Atriz (Martínez, 2005:69).

Articulados hoy a la economía de mercado, los descendientes de los pueblos de indios del valle de Atriz aún abastecen a la ciudad con alimentos de todo tipo y sus habitantes ejercen allí distintos oficios. La imagen de la ciudad hoy, con el núcleo de población en la zona central del valle, aunque extendiéndose cada vez más hacia sus contornos y una serie de pueblos rodeándola, es un retrato que a pesar de sus cambios evidentes ha permanecido fiel a través del tiempo desde los albores de la colonia. El paisaje actual del valle de Atriz ha sido resultado de procesos inequitativos de organización y distribución del espacio, que han supuesto a lo largo del tiempo la exclusión y marginación de determinados sectores sociales. Sin duda, el mayor reflejo de esto hoy en día es la existencia de pequeños minifundios en los pueblos rurales del municipio, divididos y subdivididos a lo largo del tiempo y que aún siguen siendo el sostén de numerosas familias, y a la par de estos la permanencia de latifundios y el crecimiento de minas, carreteras y barrios.

Esta cercanía física marcará el destino de españoles e indios desde la fundación de Pasto. Pero a pesar de esta proximidad se impondrá y mantendrá en distintos niveles y según las épocas y circunstancias una distancia cultural que seguirá diferenciando a la gente de los pueblos del valle de Atriz y de la ciudad. Posiblemente sea esta tensión, o este equilibrio

conflictivo entre lo cercano y lo lejano, lo que ha hecho que aún hoy sobrevivan estos antiguos pueblos a pesar de compartir con la ciudad un mismo entorno de vida.

Es este, pues, un recorrido somero de los primeros siglos de coexistencia de la ciudad y los pueblos del valle de Atriz. Entender sus dinámicas actuales requiere una comprensión de los procesos históricos que los han ligado y separado hasta hoy. En lo que sigue retrataré lo acontecido en dicha relación desde finales de la colonia hasta nuestros días, a partir de episodios críticos mediante los cuales la gente de los pueblos reconstruyen su pasado. Veremos cómo en cada uno de estos momentos emergen recurrentes y a la vez cambiantes memorias y prácticas que nutren la resistencia que han mantenido en pie hasta hoy a los pueblos del valle de Atriz.

Los pueblos del valle de Atriz como campos de batalla

*-Estos indios... ¿No están creciendo mientras los vecinos pierden el calor de su sangre?
(Arguedas, 1973:176).*

Despunta el día y apenas divisibles por la espesura del páramo matutino se observan desde Pasto los altos barrancos que bordean la ciudad. Atravesando los entreverados de verde con negro de los sembríos de papa y más abajo los amarillos de los campos de cebada y trigo, quebradas y angostos cañones, descienden desde una veintena de capillas los caminos que conducen todos al centro de la villa. Dos veces a la semana bajan por aquellos caminos los indios de los pueblos para ir a la galería y abastecer a la ciudad de alimentos, leña y yerba. Pero esta vez era un día especial. Visto desde el centro, como un río de sombras, lentamente descienden desde temprano filas de indios en romería. Ya a la vista, los indios a pie limpio, vestidos de calzón corto de oreja y tapabalazo, ruanas de lana pardas y otras de colores rojizos y sombreros de fieltro debajo de los cuales penden gruesas trenzas de cabello negro, empiezan a agolparse alrededor de la iglesia de San Juan. Es la mañana del 23 de junio de 1781, e inicia la víspera de la fiesta de San Juan, patrono de la ciudad. Como de costumbre la gente de los resguardos se congrega ese día en el centro de Pasto. Taciturnos y silenciosos aguardan allí para entrar a la iglesia con ramos y ofrendas.

Días atrás, desde el Alto de Aranda, en la entrada a Pasto del camino que conduce al norte, se asomaba procedente de Popayán Josef Ignacio Paredo, comisionado en su calidad de Teniente y Subdirector de Rentas por el Gobernador de Popayán, don Pedro de Becaria, para que recaude el producto de los estancos de aguardiente y tabaco que ayuden a financiar la costosa guerra que España sostenía contra Inglaterra. Como previniendo algún suceso desafortunado vino acompañado de un puñado de soldados.

Desde el tambo ubicado en Aranda, Paredo y sus hombres descansan antes de iniciar el descenso a la ciudad. Desde allí observan un paisaje esplendido. La ciudad de Pasto se extiende en el centro de un valle de tres leguas de extensión rodeada de montañas entre las cuales sobresale un volcán en forma de galera invertida, cubierto por espesos bosques y en la parte superior coronado por nieves perpetuas. Como un campo de ajedrez, el valle de Pasto se halla cubierto por sembríos bien delineados de trigo y praderas para el ganado. Por un costado del valle serpentea el río Pasto, en cuyos contornos se agrupa la mayor cantidad de campos de trigo y uno que otro molino. En la parte alta y flanqueando la ciudad, vigilantes se alzan numerosos pueblecillos poblados por indios.

Pero esta vista no se compadece en nada con el estado de pobreza y miseria que Paredo y sus acompañantes observan dentro de la ciudad. Por las calles ven deambular cholos y mestizos harapientos y desaliñados. Por doquier reciben noticias de niños abandonados en las puertas de las viviendas y conventos. Otros más elevan sus quejas por el abuso en el cobro de impuestos. Y no pocos usan palabras soeces y actitudes poco amables con los visitantes. Pero estos, indiferentes, esperan hasta la víspera de San Juan. No había sido en vano que Paredo escogiera ese día 23 de junio, cuando el grueso de la población india y mestiza concurre a la plaza central, para anunciar los estancos. Lo hace a través de un bando “a son de tambor, y por la boca de Sebastián, indio, rodeado de algunos hombres de tropa, comandado por el Sargento veterano Valdés” (Ortiz, 1974:46,47).

Pese al consejo del cabildo de la ciudad de que actuara con prudencia, la actitud desafiante y prepotente del visitante motiva aún más la protesta de los allí reunidos. Al cabo de un rato, la turba amotinada empieza a lanzar piedras contra el funcionario. No importó que estuviera escoltado. Herido en la cabeza, Paredo se refugia en el Colegio de la Compañía de Jesús, mientras la muchedumbre se reúne a las afueras del recinto. Para lograr su salida proceden a incendiar el edificio. Aprovechando el ocaso de la noche, el funcionario

intenta escapar dirigiéndose al sur de la ciudad. Pero los indios, conocedores como pocos de los montes y las partes altas del valle, le dan caza en Catambuco: “fue alcanzado en este pueblo, al pasar una quebrada, por los indígenas enloquecidos de rabia y el indio Naspirán, que era un gigantón que hacia de cabecilla, le dio muerte violenta con una púa y luego a garrotazos la chusma sació sus instintos feroces sobre el cadáver” (Ortiz, 1974:48).

Ante los sucesos acaecidos, el cabildo de Pasto actúa con firmeza y solicita la llegada de refuerzos de Quito para sofocar la revuelta y resguardar la ciudad. La indignación de los sublevados ante tal llamado atiza aún más la confrontación. La gente de la ciudad aguarda temerosa en sus casas de habitación el desenlace de los sucesos. Un testigo informa que: “Los brutales indios haciendo convocatorias de los pueblos han entrado acechando y aguardando los caminos” (AGN. SC. FMiG. T56. F449r). El cabildo califica esto como “revoluciones en los indios de los pueblos insolventados...” (Muñoz, 1996:200).

Con los días más indios se suman a la sublevación, en especial los de Jenoy, Catambuco y Jongovito. Los motivan no sólo los sucesos recientes, sino también la inconformidad y el dolor tras siglos de opresión. Desde las colinas cercanas a la ciudad el eco del sonido de los cachos de buey, llamado que convoca a la minga en los pueblos, retumba entre las calles y alerta a los vecinos de lo que se aproxima. No podían creer que aquellos indios humildes y cabizbajos que semana tras semana bajaban a la ciudad a limpiarla, a construir y reparar iglesias, casas y edificios, a prestar el servicio doméstico y a alimentarlos se atrevieran a revelarse de tal forma. Muchas veces los habían visto reunidos, en la galería o retomando el camino de vuelta a sus pueblos. En aquellas ocasiones sus conversaciones les parecían misteriosas e incomprensibles y hasta burdas, pero no imaginaron que tuvieran el coraje de convocarse y mucho menos amotinarse como ahora. Parece ser que por la duración de la protesta y la forma de convocatoria los pueblos alzados tuvieron algún grado de organización (Muñoz, 1996:201)²⁵. Lo cierto es que hasta entrado julio aún seguían deambulando por las calles por lo que el cabildo de Pasto decide informar la amenaza al gobernador Becaria en Popayán: “Vuestra señoría considere el estado en que

²⁵ Gutiérrez (2007:35,36) también sugiere que la férrea y coordinada oposición de las comunidades indias de Pasto, primero contra las reformas borbónicas y después contra la instauración de la república, parecen demostrar la existencia de relaciones comunitarias y étnicas que se consolidaron a finales del siglo XVIII, con alto grado de identidad y solidaridad corporativa.

nos hallamos amenazados todos los días y a toda la ciudad y a éste y a aquel individuo, sin providencia para el castigo” (Ortiz, 1974:49).

A sabiendas de la amenaza y la actitud de los sublevados el Cabildo decide optar por la persuasión. Dispone que los doctrineros de los pueblos rebeldes sosieguen, contengan y reduzcan por los medios más prudentes a los indios “doctrinándolos en sus respectivos pueblos hasta que tomen nuevo semblante de las cosas...” (Muñoz, 1996:201). Aunque las tensiones se prolongan un tiempo más, a través de rogativas, sermones, bandos y exhortaciones la calma va volviendo a los pueblos y la ciudad.

Ante tales hechos y los acontecidos en el Socorro, señala Ortiz (1974:51) que el virrey dictó una orden para que se liberara de impuestos el aguardiente y respecto a los tabacos se vendieran a cuatro reales libra del de “chorizo bueno” en Pasto. Sin embargo esto no evitó que continuaran varios focos de sublevaciones en la región. Señala Muñoz (1996) que en 1782 los indios sibundoyes se levantaron por un litigio de tierras y que con el regreso del estanco al aguardiente y el tabaco en 1784, cuando en Pasto se celebraban las fiestas del Corpus Cristi, corrieron rumores de una nueva sublevación india que tenía como fin matar a personajes reconocidos de la ciudad.

Su armadura dorada y el sol de ese momento deslumbran a los que se encuentran departiendo en una chichería del pueblo. Su apariencia, cubierto por el metal con excepción de la coronilla, hacen del inesperado personaje un ser extraño, ante el cual los presentes entran en pánico. Corren monte arriba por las laderas del volcán para resguardarse de la amenaza. Todos con excepción de la chichera que armada de valor avanza hacia el encuentro con el desconocido. Llega hasta El Trinquete, un saliente de roca del cañón por donde corre el Jenoy Huayco, lugar estratégico desde el cual es posible divisar el pueblo. Desde allí la chichera observa como desde la izquierda por el camino que lleva a El Tambo viene aquel desconocido comandando un grupo de soldados, mientras, escondidos entre matorrales y piedras esperan indios y mestizos vestidos de pantalón de lana. Al cabo de un rato, los forasteros empiezan a disparar sus fusiles de chispa. Al percatarse que los hombres del bando contrario siguen escondidos, vuelven a disparar y después cargan con sus bayonetas.

El estruendo conmociona a todo el pueblo. Mientras la sangre empieza a correr en ambos bandos, los invasores parecen ganar terreno e intentan flanquear a quienes defienden su posición. Pero la chichera armándose de valor y en un sagaz movimiento logra mover una enorme piedra que cae en la coronilla del general invasor, justo en el respiradero de su armadura. Lo hiere de muerte. Acosados por el miedo sus hombres salen despavoridos, unos por el camino por el que habían llegado y otros adentrándose en la espesura del monte. La rebelde San Juan de Pasto está a salvo mientras que los hombres de Simón Bolívar comandados por el general Valdés reciben un duro revés por parte de las tropas realistas de Basilio García, compuestas por indios de Jenoy y Catambuco en su mayoría.

Esta es una de las versiones que se narra en Jenoy sobre una batalla que aconteció en su territorio a inicios de febrero de 1821, conocida por la historiografía oficial como la “Batalla de Genoy”. La suerte del general invasor es distinta en cada versión. En la local, el general Valdez, quien está vestido por una armadura, quizá rememorando invasores más antiguos, muere por la batalla, mientras que la historia oficial dice que salió con vida. Lo cierto es que este hecho aumentó la fama, vigente aún, de la bravura y fiereza de los jenoyes y, particularmente, la valentía de sus mujeres.

La participación de los indígenas del valle de Atriz durante las campañas independentistas de la Nueva Granada, les hizo merecedores del reconocimiento a instancias del presidente de la audiencia Toribio Montes de una medalla con la leyenda: “Fernando VII a la fidelidad de los caciques de Pasto”. Señala Cerón (2006:35), que el decreto fue entregado en una discreta ceremonia a los caciques de los pueblos de Mocondino, Jenoy, Catambuco y Pejendino que representaban a los demás indígenas de los alrededores de Pasto. Como medida adicional, el cabildo pidió al presidente de la audiencia el perdón o la rebaja del real del tributo por el tercio de San Juan y Navidad, pero tal solicitud fue negada.

Surge la pregunta de si la participación de los indígenas de Pasto en el bando realista se debió a una decisión autónoma por defender sus intereses como la preservación de los resguardos, que veían más a salvo con la Corona española que con los republicanos, o fueron utilizados por la aristocracia pastusa quienes, entrada la década de 1820, ante la inminente derrota los abandonaron a su suerte. Al respecto, Gutiérrez (2007) propone que las movilizaciones indígenas de la época tuvieron un grado importante de autonomía; a

pesar de las redes clientelares que vinculaban a los caciques, gobernadores y mandones indígenas con ciertos sectores de la élite de la ciudad. Señala que en años anteriores y durante las guerras de independencia los indios del valle de Atriz defendieron a través de medios legales y vías de hecho sus tierras comunales, en contra de terratenientes, corregidores y curas, “dando muestras de una notable autonomía social y política” (p. 24), además de una fluida interacción entre la dirigencia indígena, hasta el grado incluso de sentar las bases de una *liga de caciques insubordinados* (p. 34).

Lo cierto es que los indígenas del valle de Atriz tuvieron un papel destacado en las campañas de independencia y no pocas veces defendieron con rudeza no sólo sus territorios sino también a Pasto y sus habitantes de los actos bárbaros y sangrientos que llevaron a cabo las tropas republicanas en esta región. Posteriormente también tendrían un papel en las confrontaciones políticas del siglo XIX y parte del siglo XX. Sus territorios fueron convertidos en campos de batalla y en numerosas ocasiones se vieron sometidos al saqueo y abuso por parte de los bandos enfrentados²⁶.

Pasto y su aislamiento de Colombia

Estas confrontaciones terminaron por sumir en una crisis social y económica a la ciudad de Pasto y la región. Aislada durante el siglo XIX del resto de Colombia y olvidada por el gobierno central, en parte como represalia por su participación en el bando realista, varios testimonios de este siglo dieron cuenta de su crítica situación y la de sus habitantes. Pareciera que tras la independencia nada hubiera cambiado para la ciudad y mucho menos para los indígenas de los alrededores quienes a cambio de tributar a la Corona continuaron trabajando gratuitamente a través del llamado servicio *sucedáneo* y *vecinal*²⁷ y muchos siguieron sirviendo como esclavos conciertos de las que una vez fueron estancias españolas y eran ahora haciendas de aristócratas locales y foráneos.

²⁶ Cerón (2006:35,36) hace un balance de las confrontaciones que involucraron a los habitantes y territorios en los resguardos del valle de Atriz durante la primera mitad del siglo XIX.

²⁷ Era el servicio obligatorio y gratuito que debían cumplir los hombres indígenas entre los 18 y 60 años a cambio del usufructo de los terrenos de resguardo. El *sucedáneo*, que lo debían prestar dos días al año, incluía labores para el beneficio de la ciudad y de la Iglesia como el aseo de calles, plazas, aceras y atrios de iglesias. El servicio o impuesto *vecinal* era una obligación del Estado que prestaban los hombres indígenas por dos días al año para la construcción de obras civiles. Además de estos servicios, existía la renta o impuesto de pisadura, que debía desempeñar todo ciudadano sin capital alguno durante tres días al año en las vías públicas.

En 1832 el geólogo francés Juan Bautista Baussingault calculó la población de Pasto en 8.000 personas y encontró las industrias de tejidos de lana y la confección de sombreros de paja en estado lamentable. Fue testigo de una ceremonia en la ciudad, la Octava de Corpus, describiendo:

...altares arreglados en las calles, tropas bajo las armas, indios disfrazados de marqueses del antiguo régimen danzando cadenciosamente delante de la procesión y casi todos borrachos, tomando chicha todo el día y en la noche rellenándose de 'locro' y de su cacería favorita, el marrano de indias (Cerón, 2002:154).

Años más tarde, a mediados del siglo XIX, el abogado bogotano Cordovez Moure, encontró que Pasto contaba con 16.000 habitantes, la mayor parte de ellos indios aunque también algunos blancos. Desde el Alto de Aranda a la llegada a la ciudad, Moure habló de Pasto como una "ciudad al pie de la serranía, circundada de terrenos cultivados en pequeñas extensiones [que] presenta el aspecto de un tablero de ajedrez de diversos matices" (Cerón, 2002:162,167).

Para esa época, en un censo de 1851 ordenado por la cámara provincial de Pasto, Dora María Chamorro (2000:99,101) encontró que entre los indígenas de la ciudad predominaban las familias encabezadas por mujeres, como en el caso de Aranda donde de 23 familias, en 19 se daba tal situación. La ausencia de los hombres posiblemente se debía a que laboraban como conciertos de las haciendas ya que el censo registró un número elevado de estos, sobre todo en Gualmatán, Catambuco, Pandiaco, Jamondino, Aranda y Males. Respecto a los oficios más predominantes el censo mostró que estos eran labradores, tejedores, hilanderas. Otros más correspondían a costureras, cocineras, sombrereros, carpinteros y tejeros.

Dos años más tarde, en 1853, la Comisión Corográfica al mando de Agustín Codazzi llegó a la Provincia de Pasto. A la entrada a la ciudad describió el valle con la ciudad en el centro y los pequeños pueblos de indios alrededor de la misma compuestos por una capilla y un grupo de casas (Codazzi, 2002:313). Los expedicionarios se interesaron particularmente por la actividad del Galeras, sobre el cual señalaron que es común que erupcione rocas de piedra incandescente y en las noches produzca bramidos. Recogieron el testimonio de "un indio pastuso" quien manifestó que "como la boca del volcán era grande y bien abierta, él podía respirar sin dificultad" (Codazzi, 2002:315). En su viaje hacia

Sibundoy, los expedicionarios pasaron por La Laguna, destacando la labor activa que habían cumplido los indios de este pueblo en las guerras que han azotado la región.



Figura 1. Acuarela de los indios de La Laguna en 1853. Pintada por Manuel María Paz. Fuente: Codazzi, 2002:319.

El historiador payanés Jaime Arroyo en 1863, en una descripción recurrente, mencionó el paisaje que conformaba el valle con la ciudad y los pueblos de indios alrededor: “Preséntase la comarca en la forma de un explayado azafate en cuyo fondo resalta la ciudad sobre los verdes campos y al contorno, muchos pueblecillos como la corte de satélites que rodeara a un planeta” (Cerón, 2002:172).

Igualmente, en 1884 el botánico francés Edouard André describió un “panorama esplendido” tras su llegada a Pasto, con la ciudad en el centro del valle, los campos de trigo bien cultivados y separados por setos y en la vertiente de los cerros las numerosas chozas de “indios medio civilizados” dando al conjunto “un aspecto encantador”. (Cerón, 2002:173). En un domingo de mercado el francés describió la galería enfatizando los vivos

colores, predominantemente rojos, que sobresalían en las cobijas con que los indios protegían los productos. Describió las vestimentas de los hombres y mujeres nativas y sus sombreros de paja. Prestó especial atención a dos productos de la galería: las ocas, de las cuales describió sus variedades y gran consumo por parte de la población así como su forma de preparación, y por otro lado, una fruta “muy notable y apetecida del tamaño de una manzana, de un bello color dorado y de un sabor acidulado bastante agradable” (Cerón, 2002:179,180) que era conocida en ese entonces como naranjilla, hoy lulo.

A finales del siglo XIX Pasto contaba con 20.000 habitantes, de los cuales, 12.000 o el 60%, habitaban los resguardos ubicados en los alrededores de la ciudad (Cerón, 2006:38). Casi 350 años después de la fundación de Pasto, la gente de los pueblos mantenía su forma tradicional de vida ligada principalmente a la tierra. Al igual que en la colonia cada pueblo se especializaba en dotar a la ciudad de un producto determinado, aunque todos cultivaban papa, maíz, cebada, hortalizas y trigo.

Pero el final de este siglo traería nuevas penurias para los pueblos indígenas de Pasto. Como había ya sucedido a lo largo del siglo, sus territorios fueron usados como base de campaña y campos de batalla durante la Guerra de los Mil Días. El saqueo de viviendas, animales y productos fue hecho común por ambos bandos en contienda. Aún hoy algunos habitantes de los pueblos recuerdan estos hechos. Con frecuencia rememoran cómo tuvieron que esconder sus objetos de valor para que no fueran saqueados. En La Laguna, por ejemplo, relatan que fue en esta época cuando perdieron el título original del resguardo. Tuvieron que esconderlo en un establo con tal mala fortuna que se lo comieron los marranos. Doña Rosa Jojoa, en Mocondino, recuerda que durante esta guerra la gente del pueblo tuvo que esconder al Niño Jesús de los Santos Reyes que sólo lo hallaron tiempo después, cuando araban un pedazo de tierra. También en Mocondino don Victoriano Jojoa cuenta de los sucesos de esta época:

Contaba mi mamá que contaban los papases de ella que en la Guerra de los Mil Días salía el ejercito, pero que ese barría con todo lo que encontraban, comida, con todo. Que dejó en una crisis brutal. Que sacaban el *malque*²⁸ y ese lo volvían a raspar para echarlo a la sopa. Escasez pues, no había nada en la Guerra de los Mil Días. Y toda la gente ya iba sabiendo y se ve que unos tenían alhajas, cucharas de plata, santo cristo, entonces dejaron enterrando.

²⁸ Semillas de arracacha que se ponían en las esquinas de las cocinas.

Las confrontaciones bipartidistas seguirían involucrando a los indígenas de Pasto por lo menos hasta mediados del siglo XX. Cada pueblo optó por un bando, principalmente liberales como los jenoyes, aunque hubo también conservadores, como sucedió en Mocondino, y con base en ello establecieron las alianzas con los gobiernos y políticos de la ciudad. Pero, al fin de cuentas, de nada valía el bando que siguieran. Según Ortiz (1935:83) lo único que generaba la política bipartidista en estas comunidades era odio y desasosiego. En Jenoy aún circulan numerosas versiones sobre las confrontaciones con los gobiernos conservadores de Pasto y con los pueblos vecinos de Nariño y La Florida, también conservadores. La fama de la fiereza de los jenoyes ganada más de un siglo antes en la Batalla de Jenoy, se pondría a prueba a mediados del siglo XX y tendría como protagonistas nuevamente a las mujeres del pueblo.

Representaciones en doble vía: Pasto y los pueblos del valle de Atriz

“Nos llaman los bravos de Jenoy”, dice don Jose Eloy Criollo, un habitante de la vereda Charguayaco, y agrega:

en tiempos de la violencia política saqueaban a los pueblos liberales, eso venían a sacarnos y la gente con cachos de buey llamaban a la gente y se llamaba a la gente y donde estén llegaban, y con piedra, y se apoderaban de los bordos y carro que pasaba lo acababan, carajo. Y a una elección no dejamos pasar a los de Nariño, se vinieron todos los nariños, ¡oh carajo!, y así se hizo respetar la tierra.

Doña Pascuala Criollo, de la vereda Bellavista recuerda que cuando llegaban los agentes de policía de Pasto les hacían rezar el acto de contrición, les decían: “rezá indio, rezá o si no te voy a matar”.

Pero en 1947 la situación tomó otro tinte. “Fue como a finales de septiembre o inicios de octubre”, recuerda José Eloy Criollo. Los policías de Pasto vinieron en volquetas para llevarse a los hombres del pueblo pero las mujeres derrumbaron una por la subida de la vereda Castillo Loma. Los policías corrieron a esconderse a la escuela mientras las mujeres los perseguían y desde la plaza empezaron a lanzarles piedras. En ese tiempo las mujeres lucían follados, vestidos anchos con varios pliegues, que usaron para guardar las piedras. Amenazados, los policías empezaron a disparar. Cuenta José Eloy que a Laura Chapal la mataron justo cuando iba a coger una piedra. “Ella que se agacha para coger la

pedra y le dieron el balazo”, recuerda también don Mecías Luna, habitante de la vereda Nueva Campiña. Con ella murieron seis personas más, otras versiones dicen que fueron nueve. Dice José Eloy, “allí murió un tío, José Antonio, un señor Manuel, ‘grueso’ le decían, a otro Teófilo, que le decían ‘el liberal’, a don Cruz Villota, don Graciano Yaqueno, un Botina”. Esa fue “la batalla de los mártires de Jenoy”, dice don Vicente Criollo, de Jenoy Centro. Pero aclara, la cosa pudo ser peor ya que mandaron a traer el ejército de Pasto, “pero se les apareció una señora vestida de manto y que les dijo no pueden ir y se devolvieron y dicen que era la Virgen del Rosario que no hizo que vinieran, porque sino acababan con Jenoy”.

La Batalla de los Mártires de Jenoy en 1947 y la Batalla de Jenoy en 1821, son hechos recordados en el pueblo como ejemplos de la violencia con que han sido azotados, de la invasión de su territorio y de la resistencia con que han enfrentado estas agresiones. Pero, en general, entre los habitantes de los pueblos del valle de Atriz aun se rememoran guerras y batallas en las que han tenido que participar o han acontecido en sus territorios. Son eventos críticos a través de los cuales reconstruyen su pasado y marcan su relación con la gente de afuera. Pero es una relación en doble vía. La historiografía oficial siguió recordando y lamentando el revés sufrido en Jenoy (Díaz del Castillo, 1928) en 1821 y la fiereza con que los indios invadieron la ciudad en 1781 (Ortiz, 1974; Muñoz, 1996), la cual además quedó grabada en la memoria colectiva de los pastusos.

Dicha relación nos habla de la manera cómo la sociedad nacional, en general, y los pastusos, en particular, elaboran y circulan imágenes de los habitantes del valle de Atriz hoy y en el pasado, tal como la imagen de bravura proyectada sobre los jenoyes. De manera análoga en la novela “José Tombé” (1973), del escritor y político payanés Diego Castrillón, la relación entre indios y blancos está atravesada por representaciones que se desenvuelven de acuerdo con los espacios geográficos que habitan unos y otros. Los indios, pobladores de las laderas altas y páramos son representados de manera oscilante, en oposición a los blancos y mestizos quienes habitan el espacio ordenado y civilizado del pueblo. Silenciosos, nostálgicos y resignados los nativos aparecen, en la primera parte de la novela, como trabajadores ejemplares, pero su conocimiento del monte los hace también salvajes, peligrosos y poseedores de secretos ocultos. En la segunda parte de la obra la resignación de los indígenas da paso al odio, que tiene su punto culmen cuando José Tombé y sus hombres bajan al pueblo para tomar venganza.

Se podría decir que en el caso de los pueblos del valle de Atriz y Pasto, su relación ha estado marcada por los espacios geográficos que habitan unos y otros, distribución espacial inequitativa que como vimos en el apartado anterior ha sido producto de relaciones históricas basadas en la exclusión y el atropello de un sector sobre otro. Los indígenas, habitantes de las laderas altas del valle, conocedores del monte y la naturaleza, aparecen a lo largo de la historia como colectivos resignados y explotados, sirvientes de la ciudad, ya sea como mitayos, peones conciertos, sucedáneos y recientemente como obreros mal pagados. Pero en momentos de crisis se convierten en una amenaza, tal como sucedió con Josef Paredo en 1781 cuando los indios le dieron caza en los montes de Catambuco y luego sembraron de terror las calles de Pasto u hoy cuando despiertan ante el riesgo de ser desaparecidos por la expansión urbana o las políticas de los gobiernos. Señalaba Sergio Elías Ortiz sobre los indios de Jamondino y Males, en 1935:

Pocas veces miran de frente al blanco, a quien ellos, en su interior y en sus conversaciones privadas, llaman: "mestizo", aunque el individuo sea de pura extracción caucásica, porque para el indio la voz "mestizo" es degradante y ya que no puede en otra forma, siquiera en ésta demuestra el desprecio ancestral por quien ha sido, en varios siglos, su superior social, político y religioso (p. 36).

De forma que los indígenas aparecen en la historia revestidos de cualidades para el trabajo y el servicio pero al tiempo como personajes dignos de desconfianza y de temor. Para la gente de los pueblos, la ciudad, a la que aún pese a su cercanía se refieren a ella como Pasto, "abajo" o sencillamente "el centro", es el lugar donde llevan a cabo gran parte de sus labores y oficios. Saben que la ciudad les ofrece la posibilidad de subsistir pero no la consideran un lugar apto para vivir, por ser un lugar que, en apariencia ordenado, es un espacio despersonalizado que representa el caos social y cultural. No por otra razón advertían los jenoyes que si los mandaban a la ciudad a vivir terminarían convertidos en mendigos, desaparecerían como pueblo y más temprano que tarde morirían, entre otras razones porque ni siquiera sabrían quienes vivirían a su alrededor. Es por la misma razón que quienes laboran en la ciudad bajan y suben todos los días a sus pueblos, y quienes han optado por vivir en Pasto mantienen sus casas, chagras y huertas en sus lugares de origen.

De esta forma, en el marco de procesos históricos de dominación política y económica, la gente de los pueblos y de la ciudad han ido creando una geografía de sentidos referida a

las representaciones elaboradas y mantenidas en el tiempo por unos y otros. Recientemente, los eventos críticos que acontecen en estos pueblos han profundizado estas representaciones. En Jenoy, la reactivación del volcán Galeras y la negativa de sus habitantes a abandonar su territorio y aceptar el reasentamiento, ha hecho que las autoridades de Pasto, gremios, instituciones y la gente del común de la ciudad, consideren a los jenoyes como torpes, supersticiosos y atrasados. Igualmente con Mocondino y el caso de la vía perimetral; durante el tiempo que la obra estuvo bloqueada por la resistencia de habitantes del pueblo, la opinión generalizada de la gente de la ciudad era que los mocondinos eran torpes y atrasados, opuestos al progreso.

Las iniciativas de resistencia emprendidas por estos pueblos, a través de la reconstitución de cabildos y resguardos y la consolidación de iniciativas como la unión de los acueductos comunitarios, han ahondado la discriminación de gobiernos e instituciones de la ciudad contra los protagonistas de estos procesos. La negación permanente de su identidad étnica o el desconocimiento de su autonomía en el manejo de su patrimonio natural y cultural es una muestra de esta situación. Detrás de esta resistencia al despertar de los pueblos del valle de Atriz, está el temor a perder unas plazas que han sido fructíferas para la política tradicional, pero también el miedo de la ciudad y sus élites al encierro geográfico ya que para expandirse no le queda otra opción que avasallar los territorios contiguos donde poco a poco sus habitantes con conscientes de su pasado y futuro.

La desintegración de los resguardos del valle de Atriz

Debemos desintegrar esa baja masa que hemos mantenido por siglos unida. Agucemos primero, en quienes sea posible de esa gente, el estímulo de la ambición; unos contra otros; y luego el del predominio del individuo; que piquen el dulzor, o el veneno, de la ambición individual. Y los manejaremos y aprovecharemos (Arguedas, 1973:181).

Cuentan en Jenoy que el niño rayo, llamado también Juan Rayo o Juan Criollo²⁹, había caído en las haciendas por el mal trato que recibían los esclavos conciertos que eran obligados a descontar con trabajo, a través de varias generaciones, la deuda que contraían con los patrones. Nunca les alcanzaba para cumplir. Unos cuentan que había sido culpa

²⁹ Ahondaré con más detalle sobre esta figura en la cuarta parte de este documento.

de la ingenuidad y ambición de los antiguas, que en medio de la *chuma*³⁰ de guarapo, pagada por los hacendados, les cambiaban pedazos del resguardo por una vaca de leche muerta, una pierna de novillo, como sucedió con el Condurpata, o incluso hasta por un pantalón. A veces era la ambición por unos pocos reales. Iban entregando la tierra y el pueblo cada vez se iba haciendo más pequeño, como cuando vendieron casi todo Jenoy al papá del finado Fidencio Rivera, desde El Edén hasta casi llegar al Vergel. No hay acuerdo si fueron 15 o 25 pesos, lo cierto es que esta hacienda, llamada Pullitopamba, terminó por mutilar una parte importante del antiguo territorio de los jenoyes que les proveía acceso al clima templado.

Otros narran las argucias de los terratenientes que a punta de engaños iban ampliando sus fincas. Lo cierto es que el antiguo resguardo, que en la primera escritura iba desde Quebradahonda hasta el Cuscungo, justo a los pies de Pasto, se fue reduciendo paulatinamente. En la segunda escritura, el resguardo alcanzaba La Vuelta Larga y la quebrada Maragato, límites que fueron reducidos nuevamente con la creación del corregimiento.

“El lindero”, un límite simbólico y físico que los jenoyes aún mantienen en la memoria, sirvió como marca de hasta dónde habían llegado los terratenientes. De ahí para abajo todo se lo cogieron, dicen. Y pudo ser peor, sino es por siete personas del pueblo encabezadas por una mujer que a inicios del siglo XX, después de la venta del Condurpata, decidieron trasladar parte del pueblo para evitar que los hacendados siguieran avanzando en sus ambiciones.

Arrinconados a la parte alta, hacia 1930 la situación en Jenoy era crítica por la falta de tierra. Recuerdan en broma que ya estaban raspando cerca del cráter, haciendo alusión a los terrenos que el cabildo entregaba a los comuneros del resguardo en la parte alta del volcán. Era tan crítica la situación, que hacia 1925 don Darío Criollo, alcalde mayor del cabildo de ese entonces, organizó en el pueblo una comisión en busca de tierras para colonizar. La empresa, sin embargo, no tuvo éxito. El sitio al que llegaron, Los Alisales, cercano a La Cocha, en las montañas al suroriente de la ciudad era frío y húmedo; además las provisiones se habían agotado, por lo que al cabo de varias semanas tuvieron que

³⁰ Borrachera.

regresar a Jenoy. Otros intentos tuvieron lugar en la siguiente década, cuando motivados por la Ley 200 de 1936 los jenoyes y otras parcialidades indígenas que rodeaban a Pasto salieron en busca de baldíos para colonizar. Pero, como había sucedido una década atrás, las cosas no salieron de la mejor forma, como miraremos más adelante.

Todas las narraciones coinciden en el padecimiento que tuvieron que afrontar los jenoyes como concertos. Fue la época de la esclavitud, recuerdan. Debían cumplir con jornadas de 12 horas, de 6 de la mañana a 6 de la tarde. Ni siquiera les daban merienda, sólo un platillito de mote, apenas cocinado, sin sal ni nada. El salario era miserable, apenas de uno o dos reales. En la hacienda de los Trejos, por ejemplo, los niños y más jóvenes acarreaban agua en barriles que subían desde la quebrada Jenoy Huaico; en dos días apenas alcanzaban a completar el real. Los adultos, en cambio, tenían que trabajar hasta un año para descontar 2 pesos³¹. A veces descontaban con trabajo un pedazo de carne o un bulto de maíz. El maltrato era constante. Quien no alcanzaba a cortar los guachos o a cumplir cualquier trabajo encomendado era fueitado. Materones, Trejos, Riveras, Pérez, de la Espriella, dueños de “El Lindero” para abajo, todos tenían concertos.

Sólo fue después de 1950 que las cosas empezaron a cambiar. Aunque ya no se esclavizaba a través del concertaje, las condiciones de trabajo dependían de cada patrono. Recuerdan, por ejemplo, que los hermanos Manuel Gonzalo y Manuela Pérez, herederos de Manuel Ángel Pérez y a quienes afectivamente los jenoyes recuerdan como “los locos Pérez”, eran un poco más amables con sus trabajadores. Les daban el abono y un pedazo de orilla de la hacienda para el uso familiar, a cambio debían trabajar para el patrono. Hasta 1970 los jenoyes trabajaron como *amedieros*³² y aparceros en las haciendas de Pullitopamba, cultivando la tierra y la fama de que el mejor maíz de Pasto provenía de Jenoy.

³¹ Como referencia para los valores monetarios que aparecerán de aquí en adelante, en 1950, cuando se estableció por primera vez el salario mínimo en Colombia, éste era de 60 pesos, aunque un trabajador raso podía ganar 100 pesos en Bogotá. En esa misma ciudad una libra de carne costaba 50 centavos y una panela 10 centavos (Castellanos, 1991).

³² Sistema de contratación que consistía en la división de producción por mitades entre el patrono y el peón.

Sin embargo, con el tiempo, las grandes haciendas se fueron parcelando, repartidas a los descendientes de las mismas familias propietarias o vendidas a gente de la ciudad. Aunque algunas familias nativas de la parte alta fueron adquiriendo pequeños lotes con fin de acceder a productos del clima templado, la mayor parte de la tierra sigue perteneciendo a gente de afuera, quienes han ido dedicando la mayor parte de la tierra para la cría de pastos para el ganado de leche.

La relación de los jenoyes con la ciudad no solamente estaba mediada por los hacendados, su vínculo con Pasto en la primera mitad del siglo XX estaba marcado por el trabajo precariamente remunerado como constructores y vendedores, y por el servicio obligatorio, el sucedáneo y el vecinal, que los hombres mayores de 18 años debían cumplir, no sólo en ciudad sino en poblaciones vecinas. Recuerdan que debían prestar el servicio arreglando los caminos de penetración, el camino real que conducía a Pasto con Consacá rodeando el Galeras, el camino a Sandoná, en la zona del Barranco, El Rodeo o en la construcción de la carretera al norte. También debían prestar el servicio de vigilancia y realizar la limpieza de las acequias de la ciudad. Recuerdan, incluso, que hasta 1920 todavía eran usados por el Estado como mensajeros, obligados a llevar el correo a pie hasta el Juananbú y El Bordo.

A diferencia de otros pueblos del valle de Atriz, más cercanos a la ciudad, antes de mediados del siglo XX el trayecto de Jenoy a Pasto era diferente, mucho más largo y difícil. Antes de que se construyera la vía por Mapachico, el camino era por debajo del pueblo, por hondas huecadas y caminos de herradura. El viaje tardaba más de dos horas. Por su cercanía con los huaicos o las tierras templadas de El Edén, Nariño, La Florida, El Tambo y Sandoná, los jenoyes negociaban en la ciudad con productos provenientes de esas zonas como plátanos, miel, panela y frutas. También comerciaban con lo que cultivaban, principalmente maíz, y, con productos provenientes de oficios tradicionales como la elaboración de canastas y tazas de bejuco y el mote. Pero además, entre los jenoyes y los habitantes de los pueblos cercanos a Pasto era común el trueque. Los jenoyes recuerdan sus viajes donde los pueblanos, como La Laguna o Mocondino, donde cambiaban sus productos por papas, cuyes o cebollas.

Su nombre era Justino Chachinoy, le decían “semillero”. A él y a su hermano Vicente los mataron de un balazo en el pecho. A Vicente le negaron la sepultura; sólo después de suplicar al obispo pudo tener reposo en el cementerio de Aranda, al nororiente de Pasto, lejos de su tierra. Eran oriundos de Botanilla, al otro extremo del municipio.

Historias como estas, de muerte y despojo se repitieron a lo largo de una década en Casanare y el Campanero, ubicados en la región del Río Bobo, en las montañas y bosques al sur de Pasto. Allí, desde 1936, fueron a parar centenares de indígenas, forzados a salir de sus territorios por la escases de tierra, la sobrepoblación de los resguardos y el aumento constante de disputas y conflictos internos que esto acarrea en sus comunidades. Dirigidos y apoyados por las autoridades de sus respectivas parcialidades y motivados por la nueva legislación que les aseguraba ser propietarios de tierras baldías salieron desde Mocondino, Jamondino, Catambuco, Males, Botanilla y Jongovito. Pero lo que prometía ser una vida en paz y tranquilidad tuvo otro destino. Las montañas y los bosques ya tenían dueños, y no eran otros que los mismos a los que también les pertenecía la vida de humildes indígenas que se debatían en sus estrechos resguardos o como peones de sus haciendas.

El largo conflicto en la zona de Campanero y Casanare, entre hacendados apoyados por todo el aparato administrativo y judicial del Municipio y el Departamento y auspiciados por medios de comunicación locales, como el diario conservador “El Derecho”, y los colonos indígenas, apoyados por unos cuantos funcionario del gobierno nacional y el personero municipal, terminaría por ser una muestra más de la ambigua relación de Pasto y los pueblos del valle de Atriz.

De estos hechos son testigos los recuerdos de los actuales habitantes de esta región, pero también las denuncias de los indígenas atropellados por gamonales y policías y pájaros a su servicio, que por no ser escuchados por los gobernantes locales debieron dirigir sus memoriales hasta Bogotá. En uno de ellos, del 29 de septiembre de 1937, las colonias indígenas de Males, Chapal y Botanilla, enviaron un oficio al Ministro de Agricultura y Comercio solicitándole ayuda para la adquisición de insumos y su protección por los atropellos de autoridades y gamonales. Es interesante, ante todo, como muestran la insensatez de la ciudad, que a sabiendas que son los indígenas quienes la alimentan, imponen sobre ellos la opresión:

Las seis colonias de aborígenes –cuatrocientas cincuenta unidades de armas tomar-señoreadas de las tierras incultas de las cordilleras, baldíos nacionales, de nuevo con el Personero Municipal a la cabeza, se dirigen a su señoría en demanda de cuatrocientas cincuenta hachas... Todos se han conjurado contra nosotros sin pensar que la ciudad mañana estará abastecida, de mayor cantidad de maderas, de más leña, de más carbón. Y cuando en los meses de verano se seca la hierba en el Valle de Atriz (Pasto) entonces irán sus ganados a pastorear en los potreros de las seis colonias. He aquí como las ciudades se viven de la más labriega pero ello no es para proclamar su dictadura... Ni los domingos nos dejan de perseguir a los colonos, si los traen los gendarmes como criminales por el delito será de abastecer de pan y fuego a la ciudad (AGN. FMI. Cj7. Cp2. F84r).

No recibieron respuesta. Seis meses después, el 22 de marzo de 1938, los miembros de la colonia séptima de los baldíos del Campanero se dirigieron esta vez al Ministro de Industrias denunciando los hechos violentos cometidos contra ellos por los presuntos dueños de los terrenos que habitaban:

... arrasaron nuestros sembradíos, destruyeron las carboneras y las llamas que cubrieron nuestras habitaciones redujeron a cenizas parte de nuestras ropas, utensilios de cocina, herramientas y hasta algunos dineros que manteníamos en los soberados de las casas (AGN. FMI. Cj7. Cp2. F104r,105r).

Pero no sólo los indígenas denunciaron los hechos violentos a los que fueron sometidos. El Personero de Pasto, Jorge Coral Samper, a nombre de los indígenas de Chapal envió un memorial el 15 de junio de 1937 al Ministro de Industrias y Trabajo solicitándole se despachen cuanto antes los planos de los baldíos levantados por Luis Alejandro Niño, funcionario del Ministerio de Agricultura y Comercio.

Para verificar esta situación y el estado de las parcialidades en el municipio, el Ministro de Agricultura y Comercio envió a Eduardo Ángel, quien en un informe del 26 de agosto de 1937 enfatizó haber encontrado una situación crítica entre los resguardos, ocasionado por su estrechez y el crecimiento poblacional. Señaló que las familias indígenas son sanas, fuertes y que viven en su mayoría de la papa, el trigo y el maíz. Sin embargo, mencionó que a pesar de su cordialidad son muy tímidos y no saben defender sus derechos, tal como sucedió en el conflicto por el agua entre los chapales y el General Alejandro de la Rosa o la obstaculización de gamonales, encabezados por Olegario Medina, estrechamente vinculados con autoridades judiciales y municipales, para que las parcialidades indígenas

se establecieran en las regiones de Campanero, Casanare y Rio Bobo. El funcionario enfatizó:

Por datos que he obtenido de unos y otros he comprendido que aquí se ha abierto una desmedida ambición sobre los terrenos aledaños al Valle de Atriz y parece que la ambición se extendiera a coger terrenos baldíos que la nación tiene destinados para ensanchar a las parcialidades indígenas, que está de por demás decirlo, se ahogan en los pequeños terrenos que habitan en este territorio (AGN. FMI. Cj7. Cp2. F65r).

Sin embargo, estos llamados no tuvieron eco, a nivel local las cosas eran a otro precio. Durante años, los gamonales de la zona, con la anuencia de los jueces, elevaron numerosos procesos criminales contra los supuestos invasores. En uno de estos, Olegario Medina, quien aparece como dueño de la Hacienda El Campanero, acusó a Jorge Benavides, Reinaldo Chachinoy, José Félix Paz, Daniel y Joaquin Chachinoy, Rafael López, Daniel Paz, Ángel Botina y José Chachinoy, parcialistas de Botanilla, Catambuco y Campanero, por los supuestos delitos de vagancia, delincuencia y ratería.

...demostramos plenamente que desde mil novecientos treinta y siete se ha organizado en el "Campanero" una cuadrilla de malhechores, sin ocupación ni oficio lícito, la cual ha adoptado habitualmente para su vida y subsistencia medios considerados como delictuosos; porque con el propósito de atacar las posesiones y propiedades del Campanero, se halla armada con armas de fuego, máuseres, carabinas, rifles, machetes, garrotes, etc.; y así armada, y tocando cacho y voz de llamada o alarma, asaltan ya en un punto, ya en otro, tala bosque, destruyendo la riqueza, ya en lugar, ya en otro, amenazando peligrosamente a los dueños, comuneros y poseedores del Campanero (Olegario Medina, julio 27 de 1940) (AHP. FCP. Cj352. L2. F1r).

Interrogados y conducidos preventivamente a la cárcel, los acusados respondieron, con apoyo del testimonio de varios habitantes de Botanilla, que al contrario el hacendado los había amenazado y atropellado:

...lo que sucede es que el Dr. Olegario Medina y otros quieren apropiarse de los terrenos que estando en posesión en donde tenemos casas de habitación, plantaciones, potreros, etc., los cuales están en litigio y hemos obtenido fallos favorables, sin derecho de ninguna clase y bajo el pretexto de encarcelarnos, posesionarse de una manera indebida y como lo han intentado en repetidas ocasiones cometiendo delitos de homicidio, incendio, ataques a la propiedad y otros (Jorge Benavides desde la Cárcel Departamental y Municipal de Pasto, 28 de agosto de 1940) (AHP. FMI. Cj352. L2. F16v).

Los sindicatos fueron finalmente liberados, pero al igual que los indígenas provenientes de otras parcialidades, continuaron siendo fustigados por las autoridades judiciales del municipio y el departamento, y peor aún, sus vidas y las de sus familias amenazadas de muerte por los gamonales y sus cómplices. Sólo años después y por el grave conflicto que se avecinaba debido al aumento de indígenas desposeídos de sus resguardos, el gobierno nacional promulgó la Ley 71 del 24 de diciembre de 1943, mediante la cual destinó 100 mil pesos para el pago de indemnizaciones en la compra de terrenos a los supuestos dueños del Campanero.

Pese a esto, seis meses después, los comuneros de Botanilla, Juan Lucas Rojas y Marco Tulio Jojoa, reclamaron al presidente Alfonso López que reglamentara con urgencia esta ley, denunciando además las dificultades que habían tenido que afrontar por las acciones temerarias y violentas de autoridades judiciales y gamonales:

Pero no faltó un juez de tierras como el Dr. José Domingo Rojas de Popayán que se dio al vandalismo de lanzarnos de nuestras tierras, quemando casas, arrasando las sementeras, destruyendo los hornos de carbón y de allí se quedó como tigre cebado. Nos mataron con fusiles de la República a nuestro capitán Justino Chachinoy, y a su hermano Vicente lo mataron de un balazo en el pecho (AGN. FMI. Cj7. Cp2. F133r,133v).

Los parcialistas no dejaron de contrastar el maltrato al que eran sometidos con el hecho de ser ellos los que alimentaban y servían a la ciudad: “Así es como ya pudimos traer a la ciudad maderas de construcción, leña, carbón y frutos de la agricultura frescos y baratos. En esta proeza de batirnos con la selva, nadie nos ayudó” (AGN. FMI. Cj7. Cp2. F133r).

Fueron los mocondinos y jamondinos quienes entraron por primera vez a las montañas del Campanero. La escritura 412 del 24 de noviembre de 1927 del resguardo de Mocondino confirma que este pueblo lindaba con esta zona. Seguramente perteneció al resguardo, así como las tierras que iban hacia Pasto y que fueron invadidas por hacendados y luego por los barrios surorientales de la ciudad. Movidos por la falta de tierras en sus resguardos, los mocondinos así como los jenoyes tuvieron que entregarse al concertaje de los hacendados o trabajar precariamente en la ciudad.

Pero además, como en el resto de pueblos indígenas, los hombres de Mocondino entre 18 y 60 años debían prestar el sucedáneo y el vecinal. Quienes no cumplían con el trabajo eran amenazados con multas, cárcel o la desapropiación de los terrenos que usufructuaban. Frecuentemente, la Alcaldía municipal sacaba comunicados amenazando con multas y arrestos por el incumplimiento del servicio obligatorio. En 1940, por ejemplo, la alcaldía emitió un comunicado exigiendo la presencia de 48 hombres de la parcialidad de Obonuco para descontar el trabajo en la pisadura de caminos, amenazando que ese despacho estaría resuelto a “hacerse obedecer cueste lo que costare toda vez que lo exigido es con fuerza de la ley escrita y promulgada” (AHP. FCP. Cj344. L1. F11r).

Este servicio se extendería incluso aún después de la disolución de los resguardos y la declaratoria de sus antiguos habitantes como colonos y “plenos ciudadanos”. El 19 de junio de 1950, el alcalde del municipio, Carlos Albornoz, envió un comunicado a Luis Gomajoa, Jesús Pupiales, Bolívar Gomajoa, Samuel Achicanoy, Florentino Criollo y demás pobladores de la sección Obonuco, obligándolos a seguir cumpliendo con el trabajo vecinal, a pesar de que se había disuelto el resguardo dos años atrás. Señalaba el comunicado:

Este despacho se permite recordarles, en forma oportuna y terminante, la obligación legal que tienen todos los miembros de las antiguas parcialidades, de cumplir con el trabajo vecinal cada año, a partir de los dieciocho años de edad en adelante y mientras no exista excusa por notoria incapacidad física... estas disposiciones no están derogadas por el hecho de haberse liquidado la Parcialidad, ya que todos los ciudadanos tenemos el deber de contribuir con dinero o con trabajo a las mejoras que todo pueblo necesita... Este Despacho quiere reconvenirlos hacia la obligación de cumplir este mandato, por las buenas maneras, pero les advierte que toda desobediencia será sancionada y que las Autoridades actuales tienen la firme intención de hacerse respetar (AHP. FCP. Cj425. L2. F273r).

Esta amenaza es un ejemplo de la discriminación de la cual seguirían siendo víctimas los habitantes de los antiguos resguardos que rodeaban a Pasto, quienes legalmente dejaron de ser considerados indígenas, aunque aquello solo tuviera un efecto simbólico.

Además del trabajo obligatorio, los indígenas participaban activamente en distintos ámbitos económicos de la vida de la ciudad a través del trabajo remunerado, aunque sus condiciones eran deprimentes. Ya sea como albañiles, carpinteros, ebanistas o vendedores, entre los actuales habitantes de los pueblos que rodean a Pasto siguen

vigentes los recuerdos sobre las duras jornadas y largos viajes que debían hacer para desplazarse a la ciudad y trabajar por un salario que ni siquiera alcanzaba para sobrevivir.

Son conmovedoras las historias que narran los mocondinos sobre las extenuantes labores para extraer leña y chacla del monte, para llevarla a comerciar a la ciudad. Algunos tenían contratos previos, la leña para las panaderías, casas de habitación y alfarerías y la chacla³³ para la construcción de casas de bareque. Otros recorrían las calles de la ciudad con la carga a cuestas o en bueyes para ofrecerla. Por lo general, la leña se rajaba los lunes, martes, miércoles y jueves, y el viernes se acarreaba de Mocondino al mercado de El Ejido. Allí, los mocondinos se encontraban con indígenas de La Laguna, Pejendino y Buesaquillo, quienes también bajaban sus cargas de leña. Los rumos se dejaban hasta el sábado, cuando la gente salía a comprar. Nadie tocaba lo ajeno, todos respetaban. Para soberados y panaderías se vendía una chacla como el dedo de gruesa, la pagaban a 10 centavos la carga. Para las casa de bareque era una chacla más gruesa. Esta se amarraba con penca de cabulla, se ajustaba y se le echaba barro por encima para hacer los tumbados. Después se discontinuó su uso a cambio de la duela³⁴ y la tabla.

Los indígenas del valle de Atriz en la primera mitad del siglo XX

Los relatos anteriores nos muestran cómo la primera mitad del siglo XX fue un momento crítico para los pueblos del valle de Atriz. La escasez de tierra y la sobrepoblación en los resguardos motivaron la búsqueda de nuevas tierras, el apego a las haciendas como conciertos y la búsqueda de oportunidades en la ciudad, que desde la colonia era receptora de la fuerza de trabajo de los indígenas. Estas circunstancias condujeron al aumento de conflictos dentro de las comunidades, que atizadas por agentes extraños dentro de los pueblos y aprovechadas por el gobierno local y nacional, llevaron, antes de 1950, a la disolución de los resguardos del valle de Atriz. A continuación veremos con más detalle el curso de estos acontecimientos.

Para inicios del siglo XX, con excepción de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la Guerra de los Mil Días, la situación de los pueblos del valle de Atriz no había variado mucho respecto al siglo anterior. A pesar de que legislación colombiana en materia de

³³ Caña muy fuerte.

³⁴ Cubierta horizontal de una pieza hecha con tablas de madera.

resguardos había abogado por su disolución desde el siglo XIX, los resguardos indígenas de varias zonas del país, como Nariño y Cauca, continuaron vigentes durante el siglo XX amparados por la proteccionista Ley 89 de 1890.

En un relato detallado y casi poético, Miguel Triana (1909) nos ofrece un panorama del paisaje de la ciudad y los resguardos en 1905:

Desde las cumbres que encierran este fecundo cuenco se columbra una especie de damero, a cuadros de variado matiz, en los que juegan todos los verdes inimaginables, separados por abollonaduras de un verde casi negro, formadas por arbustos floridos que sirven de valladar a los pequeños predios. En cada lote hay una choza y dentro de ella una numerosa familia de indios que viven a expensas de su diminuta heredad. La india teje el telar, el indio labra la tierra, los indiecillos pastorean las ovejas. Las casas indígenas se parecen a sus dueños: agachadas, humildes y silenciosas; el color gris de la techumbre y el terroso de las paredes dan al conjunto de caseríos un aspecto de incertidumbre, de quietud y de paz muy en armonía, con el genio de los naturales. Como en núcleos de concentración, aparecen dispersas en el valle de Atriz una veintena de capillas, de torres cuadradas cubiertas de teja, donde penden dos campanillas de voz chillona, que sirven de lengua a la parcialidad agrupada a su contorno: un toque de alba para saludar el día; el de avemaría para suspender las labores campestres y alabar a Dios, y el toque de ánimas para recordar a los antepasados, son los únicos signos del lenguaje metálico de la parcialidad, pronunciados desde lo alto del campanario entejado de la capilla rústica. Frente a esta suele haber, en cada parcialidad un cuadrado mal cerrado por el cabildo y la cárcel, en cuyo suelo escarban las gallinas y se revuelcan amodorrados, los cerdos de gran barriga y patas cortas. En las callejuelas que salen de esta plaza formadas por sauces, madre selvas y curubos, balan y giran del cabestro, alrededor de la estaca, las ovejas asustadizas, paciendo a la orilla de la labranza, donde mecen robustos el carretón y la plegadera.

Como tributarios de la ciudad la rodean, la sirven y la embellecen estas aldeas indígenas... Buesaquillo y La Laguna le aportan maderas y carbón, Pandiaco le trae sal, Aranda y Tescual le ofrecen tierra blanca y ocre, Jamondino, Mocondino y Pejendino le prestan sus constructores de casas rústica, Anganoy le trae nieve de las cumbres del Galeras, Chapal le ofrece baños termales, y todas le suministran víveres abundantes y peones baratos.

Por el camino encajonado entre altos barrancos, de corte amarillo, baja el indígena a la ciudad los viernes y los martes días de feria. Van en fila, con sus pantalones anchos y sus ponchos largos, conduciendo a la plaza sus productos excelentes y baratos. Humildes, cabizbajos y silenciosos entran a la ciudad, y salen de ella, por la tarde, con el poncho al hombro y la gorra arriscada, produciéndose en alta voz sobre temas de una filosofía incomprensible. Buena estatura, musculados, de color casi blanco y fisonomía dulce y socarrona, los indios de las cercanías de Pasto, recomiendan, tanto como los productos agrícolas, la fertilidad y cariño de la tierra (p. 72,73).

En su viaje al Putumayo, Triana se dio cuenta que varios jornaleros que trabajaban en cercanía de la Laguna de la Cocha eran agricultores de Pejendino que habían peleado a favor del gobierno en la Guerra de los Mil Días. Hace 20 días que habían abandonado sus ranchos y sus familias. Y es que a pesar de que todo pareciera seguía igual para la gente de los pueblos del valle de Atriz, este hecho reflejaba ya la crisis que iría ahondándose conforme avanzaba el siglo por la estrechez de sus resguardos.

Solo a mediados de la década de 1930 volvemos a tener noticia de los pueblos del valle de Atriz, esta vez de la mano de Sergio Elías Ortiz, quien nos ofrece una mirada de lo que acontecía al interior de los pueblos de Jamondino y Males. Antes de esta fecha las descripciones de estos pueblos, como hemos visto, provinieron de los relatos de cronistas, reportes de visitantes y testimonios de viajeros y expedicionarios. El estudio de Ortiz fue el primer intento sistemático y académico por acercarse a los indígenas de los alrededores de Pasto.

La vida de los habitantes de Jamondino y Males en 1935 giraba en torno a la tierra. Ortiz describe que las casas de habitación de las familias de ambos pueblos, elaboradas con bareque, paredes de barro blanqueadas con cal y techo cubierto con tamo de trigo, y las modernas de tapia apisonada, están ubicadas dentro de la parcela donde cultivan especialmente papas, cebada y maíz que entreveran con arracacha, zanahoria, arveja, ullocos y frijoles. Siembran además flores que junto con las hortalizas venden en el mercado de la ciudad. Dice además que en el huerto hay una franja de pasto para una vaca, las ovejas y la yunta de bueyes, estos últimos bastante apreciados entre las familias. Ortiz es particularmente minucioso en describir las prácticas de higiene y las prácticas médicas de los indígenas, de las cuales señala que se rigen por su tradición. En cuanto a la higiene señala que no existe la costumbre del baño y exhorta a las autoridades de Pasto a prestar atención por el desecho de residuos orgánicos en las corriente de agua que bajan a la ciudad. Indica que aunque la población es sana, cuando alguien se enferma, casi siempre por efecto del consumo excesivo de chicha y guarapo, los indígenas atribuyen esto a fuerzas desconocidas y misteriosas para lo cual recurren a los médicos locales o cuando es más grave tratan con los de Sibundoy.

No habla mucho sobre la organización política de estas comunidades, salvo que mantienen el cabildo el cual se alterna como en la colonia cada inicio de año. Este se encarga de vigilar la moral en la comunidad y de servir como intermediario con las autoridades de la ciudad. Señala que los cargos del cabildo no son apetecidos por el tiempo que quitan y porque son cuestionados por la repartición de tierras. Describe además algunas celebraciones dentro de ambas comunidades, como las mingas para el enteje y enchaclado de las casas, las fiestas del Niño Dios, los matrimonios, el Corpus Christi y la muerte de los niños. Sobre estas celebraciones advierte que por su alto grado de religiosidad los indígenas no reparan en gastos, lo cual genera que muchas veces las familias queden en la pobreza. La alimentación en las fiestas y en la vida cotidiana es bastante generosa; es seca y a base de papas, cebada, maíz, ullocos y calabaza, lo que hace de los indígenas bastante sanos y bien formados.

Además de sus labores agrícolas, Ortiz estima que el ochenta por ciento de la población masculina de Jamondino y Males son albañiles. Un oficio que aprenden desde muy jóvenes en sus comunidades hasta convertirse algunos en “maestros” constructores de casas. Agrega al respecto:

El indio en su condición de albañil es un observador permanente de los obreros entendidos de la ciudad para imitarlos y hasta para superarlos y hacerles competencia, competencia cada día más fuerte, si se tiene en cuenta la baratura de la mano de obra y el ahínco que le pone el indígena en el trabajo (p. 44).

Esto muestra, según Ortiz, cómo el indio del valle de Atriz ha estado desde hace mucho tiempo inserto en la ciudad, ya sea como jornalero u obrero manual. Sin embargo, advierte que la dependencia de los indígenas con Pasto ha aumentado últimamente. Ve esto en la progresiva influencia de los modos de vida de la ciudad sobre los indígenas, como en el vestido y la construcción de las viviendas. Además, señala que esta relación está mediada por el servicio obligatorio al Estado y la iglesia que los indígenas deben cumplir a cambio del usufructo de sus tierras, sobre las cuales ya he hablado atrás.

Ortiz increpa que la obediencia ciega y servil de los indígenas, pero también las condiciones de vida en sus resguardos, con el aumento poblacional y la escasez de tierra, ha hecho que sigan siendo usados como peones concertos, a pesar de las prohibiciones legales al respecto. El historiador denuncia terribles casos alrededor de esta práctica.

Dos años después del estudio de Sergio Elías Ortiz, Eduardo Ángel, en el informe que ya mencioné, evidenció al igual que el historiador el estado crítico de varios resguardos a causa del aumento poblacional y la presión sobre la tierra. Una de las consecuencias de esto fue el progresivo aumento de litigios al interior de las comunidades, entre comuneros y entre estos y los cabildos a lo largo de la primera mitad del siglo XX. En ocasiones la corrupción de los cabildos motivó la protesta de los habitantes de las parcialidades, pero otras veces, sin tierra que entregar, los cabildos debieron desagregar a quienes poseían mayor cantidad de terrenos para entregar a parejas recién constituidas o a comuneros sin tierra, lo que generó largos y costosos pleitos aprovechados por tinterillos de la ciudad. La revisión de los libros del Cabildo de Pasto antes de 1950, da cuenta de cómo casi un 40% de los procesos judiciales anuales en el municipio correspondía a litigios por tierra en los resguardos. Los continuos viajes a la ciudad, el pago de abogados y el tiempo de incertidumbre esperando el desenlace de un caso que a veces llegaba hasta tercera instancia, generaron cambios profundos en la vida cotidiana de los indígenas del valle de Atriz.

A esto se sumó la intromisión de extraños en los pueblos que, respondiendo a intereses particulares, agudizaron aún más las discordias. En Mocondino recuerdan que la gente venidera que llegaba a la parcialidad cambiaba su apellido por uno del pueblo como Jojoa, Naspirán o Pinza para poder recibir tierras del resguardo por parte del cabildo. Además, un decreto de 1898 sobre derechos de sucesión en las parcialidades indígenas, permitía que un indígena proveniente de otra parcialidad o incluso un habitante de la ciudad, siempre hombre, que estuviera casado con una indígena de la parcialidad receptora y hubiera vivido por más de tres años allí podía ser merecedor de tierra de resguardo. En el Archivo Histórico de Pasto hay varios acuerdos de los cabildos del valle de Atriz reconociendo como indígenas y miembros de la parcialidad a indígenas de otras parcialidades o a personas de “raza blanca”³⁵.

En el resguardo de Consacá, ubicado al occidente de Pasto, al pie del Galeras, la intromisión de extraños generó una reacción generalizada por parte de la comunidad. En diciembre de 1937 varios indígenas de esa parcialidad enviaron un memorial al Secretario

³⁵ Ver por ejemplo: Querrela de Alfonso Criollo contra Heriberto López y Enriqueta Jaguandoy y el cabildo de Jongovito (AHP. Cabildo de Pasto. Cj348. T3. F224r-310v).

de Gobierno del municipio de Pasto reclamando porque en la última elección del cabildo habían sido elegidas personas extrañas a la comunidad quienes, en palabras de los denunciantes, “quieren desvincular y despojar a los hijos legítimos de nuestra parcialidad y darse cabida entre sí” (AGN. FMI. Cj8. Cp1. F16r). Pidieron que para 1938 quienes fueran elegidos en el cabildo, fueran poseedores de la comunidad, “como verdaderos indígenas de antiguos tributarios, quienes podrán guardar el orden y tranquilidad en los derechos que igualmente corresponden a cada indígena, y no los introducidos en la comunidad como blancos fuera de la raza indígena”. (AGN. FMI. Cj8. Cp1. F16r).

En resumen, ante la crisis originada por la falta de tierra en los resguardos, los indígenas del valle de Atriz optaron por la migración, aceptar trabajos mal remunerados en la ciudad o seguir sirviendo como peones conciertos, o esclavos, de las haciendas, tal como lo narran los jenoyes. Estas situaciones fueron deteriorando las condiciones de vida dentro de las comunidades y fueron minando el sentido colectivo que existía sobre la tierra. La propiedad privada empezó poco a poco a invadir la mentalidad de los indígenas del valle de Atriz tal como lo advirtió Juan Friede (1976) en 1944:

El crecimiento de la población indígena y la consecuente disminución de las parcelas individuales, la hostil legislación y la adversa práctica judicial... hacen que los indios se debatan desesperadamente en los marcos estrechos de los resguardos... Problemas internos como la falta de tierras y de herramientas, los abusos de los cabildos y los pleitos entre los comuneros, se unen a los litigios con los blancos por linderos... Estos problemas minan poderosamente la existencia de los resguardos y hacen dudosa su sobrevivencia por muchos años más (p. 116).

En el valle de Atriz los eventos mencionados por Friede efectivamente condujeron a la disolución de los resguardos indígenas. Sin embargo, para comprender más ampliamente este hecho resta conocer las dinámicas locales y regionales que sin duda tuvieron un papel clave y en las cuales, como había sucedido hasta aquel momento con el destino de los pueblos del valle de Atriz, Pasto tendría mucho que ver.

Pasto y su tardía conexión con Colombia

Para Pasto y la región, la primera mitad del siglo XX fue de contrastes. Antes de la década de 1930, la ciudad se encontraba aislada del resto del país y su crecimiento poblacional fue mínimo. Sólo después de 1932 la apertura de la carretera al norte a raíz del conflicto colombo peruano traería como consecuencia el aumento de la dinámica económica con la

apertura de industrias y negocios de servicio que atrajeron a pobladores de otras regiones del departamento. Paula Martínez (2005) constata que de 24 empresas registradas en Pasto para 1930, en 1945 había 175, principalmente panaderías, aserrios, tejerías, curtiembres y tenerías, sastrerías, zapaterías, fábrica de bebidas, cigarrillos y artículos de construcción.

La nueva vía también abrió el mercado de los productos agrícolas del departamento, incidiendo en un aumento considerable en su producción. Señala Zúñiga (1986:95) cómo en una década, entre 1926 a 1936, de 562.377 arrobas de papa producidas se pasó a 2.616.095. Respecto al maíz, el aumento fue de 658.375 a 1.370.170 arrobas, lo mismo sucedió con el trigo, la cebada y otros productos. Con este aumento Nariño ocupó el primer lugar nacional en producción de cebada y el tercero en papa y trigo.

La población urbana también tuvo un crecimiento notable. Basada en datos de Julián Bastidas y Guillermo Narváez sobre censos del municipio de Pasto, Martínez (2005:89) señala que para 1932 la población urbana de Pasto llegaba a los 23.244 habitantes, por primera vez casi idéntica a la población rural que era de 23.633 habitantes. Entre 1928 y 1951 la población de Pasto había aumentado casi un 100% al pasar de 43.162 a 81.103 habitantes.

Esto incidió en el crecimiento urbano de la ciudad y por ende afectó directamente los resguardos del valle de Atriz. Según una descripción de Gerardo Cortez Moreno, a inicios de la década de 1930 las áreas de transición entre la nueva ciudad y las periferias rurales eran, hacia el suroriente, el Batallón Boyacá y el Ejido, este último de dos hectáreas de extensión y en propiedad de la ciudad (Martínez, 2005:87). El crecimiento hacia ese sector implicó la reducción de resguardos como el de Mocondino, donde muchos de sus habitantes actuales aún recuerdan que su antiguo territorio abarcaba hasta esas zonas. Sobre esto comenta Mamián (2014):

La ciudad de Pasto se amplió extendiendo la invasión de los territorios nativos, especialmente sobre el territorio de Mocondino, con el establecimiento del ejido, espacio que siendo territorio indígena llamaron los propios municipales... Pero sobre estas tierras hubo gran presión por parte de los vecinos más pudientes interesados en apropiarse de ellas, pues, además de su proximidad al poblado, solían ser de gran calidad. Así que, estas tierras comunales indígenas ancestrales, arrebatadas como ejido, se convirtieron en un referente importante para los pobladores de la ciudad y la

pugna parental, política y administrativa de la “nobleza” pastusa por el control de los ejidos fue secular.... Así, las tierras de los mocondinos, ahora se convirtieron en haciendas o estancias de las familias “nobles” (p. 10-12).

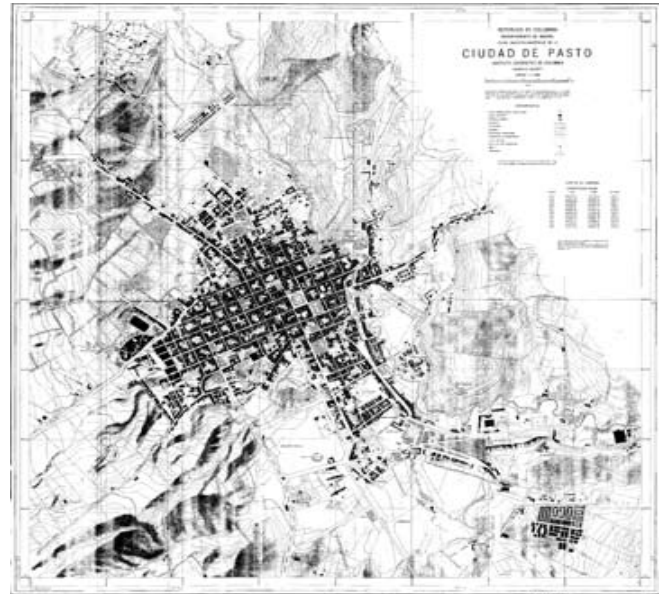
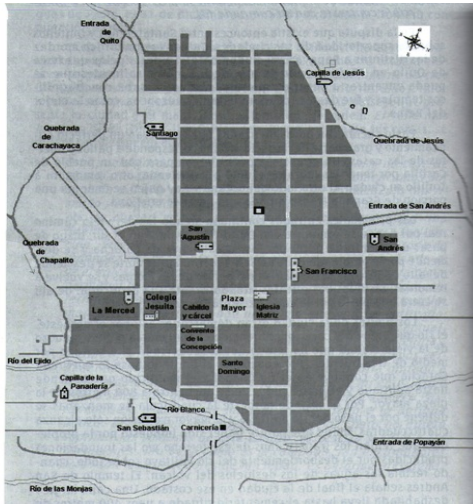
El aumento de la población de la ciudad y el incremento de las industrias también tuvo un efecto sobre el ecosistema del valle de Atriz. El aumento de las panaderías, por ejemplo, implicó un aumento considerable en la extracción de leña para los hornos. Igualmente sucedió con la extracción de materiales para la construcción como gravas, piedra y arena, que también se extraían de los territorios indígenas. Las cuencas hídricas de la ciudad que provenían de estos territorios también fueron afectadas durante la primera mitad del siglo XX. Martínez (2005:91) señala que entre 1939 y 1940 gran parte del río Pasto fue canalizado e igualmente sucedió con la mayoría de cursos hídricos que regaban a la ciudad.

Martínez, al igual que Zúñiga (1986) y Cerón (2006), proponen que estos factores, motivados por la apertura de la región con el resto del país, condujeron a una presión sobre las tierras más cercanas y fértiles de la ciudad, ocupadas por los resguardos indígenas, y finalmente a la disolución de estos.

Pero a pesar de estas dinámicas, antes de 1940 ni los gobiernos departamental o municipal consideraron conveniente la disolución de los resguardos. En respuesta a varias comunicaciones enviadas por el gobierno central a los funcionarios locales, estos manifestaron las consecuencias negativas que traería la disolución para las parcialidades, como la venta por parte de los indígenas de sus tierras y las consecuencias sociales que esto acarrearía; además esgrimieron argumentos racistas como en el siguiente fragmento emitido por Francisco Albán, gobernador del Departamento de Nariño en 1916:

Gobernación, de acuerdo opinión general Departamento, juzga altamente inconveniente parcialidades indígenas salgan de régimen establece Ley 89 de 1890, por estas razones: porque al entrar al goce dominio pleno, venderían en breve tiempo sus terrenos que monopolizarían grandes capitalistas: atávica tendencia al alcoholismo, llevarían-los en breve plazo a la miseria, serían entonces peligrosos parásitos sociales y no factores de producción como son hoy. La deficiencia de su educación moral, de sus capacidades intelectuales y marcada propensión al robo, hacen temer realización indicados fenómenos... desposeídos de sus terrenos por ventas inevitables, serían

amenaza constante de la propiedad privada (Zúñiga, 1986:76, tomado de Rodríguez Guerrero, 1945. *Estudio histórico*. Imprenta Departamental. Pasto)



Mapas 4 y 5. Expansión de la malla urbana de San Juan de Pasto. La primera imagen corresponde a 1816 y la segunda, donde se observa ya el crecimiento de la ciudad hacia los alrededores del valle de Atriz es de 1955.

Aún en 1932, el secretario de gobierno municipal, José Elías Dulce, sostenía que “los resguardos son sinónimo de estabilidad social, aseguran a la familia un techo modesto y liberan los trabajadores de la esclavitud del concertaje y de un salario vergonzoso”, por lo que propuso que antes disolverlos se debiera reformar la Ley 89 de 1890 (Cerón, 2006:44).

Los cabildos y comuneros de las parcialidades también rechazaron mayoritariamente y en varias oportunidades la disolución de los resguardos. Tal es el caso de un informe remitido el 7 de septiembre de 1939 por Eusebio Jojoa, Macario Pajachoy y José Adán Jojoa, miembros del cabildo de Mocondino, al Ministerio de Economía Nacional sobre la situación de la parcialidad. Señalaron que el resguardo se compone de 250 hectáreas para siembra e igual número de hectáreas de zona montañosa, y que sus títulos se encuentran en el Ministerio de Trabajo y Obras Públicas. Respecto a la inconveniencia de la parcelación del resguardo argumentaron:

De ninguna manera se conviene en la venta porque al otro día de la división nos quedaríamos en la calle, porque todo se lo habrían comprado los blancos. Y hoy por

hoy el indio ni es comerciante, ni médico, ni nada de las profesiones liberales, sin la tierra es como ha tenido que esclavizarse en las haciendas (AGN. FMI. Cj9. Cp4. F38r).

Ese mismo año y contraria a la anterior petición, un grupo de 69 comuneros de Mocondino, encabezados por José Delfín Jojoa, manifestaron estar a favor de la división denunciando los intereses particulares que existen en los cabidos apoderándose de las mejores y más extensas tierras; algo que evidencia los conflictos al interior de las comunidades indígenas por el reparto de tierras y la progresiva influencia de la propiedad privada. Señalaron:

En 130 años de vida republicana hemos vivido bajo el despotismo de los Gobiernos, de la raza blanca y de las tramoyas de la política para el manejo de nuestros terrenos que desde la conquista fuimos despojados de las zonas empastadas y arrojados a los bosques huyendo de la persecución. Y cual será nuestra mala situación económica que siendo los primeros ocupantes del suelo nuestros progenitores, los que contribuyeron con sus esfuerzos al progreso patrio; y hoy sus descendientes que por lo menos en número de cincuenta mil indígenas asistimos como campesinos los mercados de víveres nos tenga el Gobierno como parias y bajo el tutelaje de las roscas, como menores de edad e inhábiles para disponer libremente de lo propio, no podemos continuar por más tiempo en tal condición, porque nos creemos fuertes, vigorosos y preparados para atender a nuestras necesidades (AGN. FMI. Cj9. Cp4. F55r).

Es interesante este memorial porque a pesar de que quienes lo suscribieron declararon estar a favor de la disolución del resguardo, se manifestaron en contra de la forma como la ley los calificaba, como menores de edad e inhábiles, más no renegaron sino al contrario destacaron el hecho de ser indígenas y habitantes originarios o “los primeros ocupantes” del suelo que habitaban. Además cuestionaron que, a pesar de asistir con alimentos a la ciudad, eran tratados como parias poniendo de relieve una queja que, como hemos visto, es recurrente en los reclamos de los indígenas del valle de Atriz hasta hoy.

De manera que las leyes impulsadas durante las primeras décadas del siglo XX tendientes a la disolución de los resguardos tuvieron poco efecto. No solamente por la opinión desfavorable que dichas medidas generaron en las comunidades indígenas y el gobierno local, sino porque a nivel práctico eran insostenibles. En el caso de la Ley 19 de 1927, por ejemplo, las comisiones repartidoras creadas para las parcelaciones de los resguardos no tuvieron presupuesto para su funcionamiento. La ambigüedad entre lo que proponía la legislación y la práctica efectiva de las medidas de parcelación, dejaron en el limbo a muchos cabildos que por ley perdieron la capacidad de seguir asignado tierras a pesar de

las peticiones de los comuneros de sus resguardos. Tal como lo demuestra un telegrama enviado por indígenas de La Laguna y Mocondino en 1928 donde piden se les permita seguir haciendo adjudicaciones de terrenos de resguardo hasta que se nombren las comisiones repartidoras (AGN. FMG. S1. T968. F56). Igual solicitud fue elevada nuevamente por indígenas de Mocondino, Imués, Cumbal, Yascual, Pejendino y otros en 1930.

Para inicios de la década de 1940 las autoridades seguían sosteniendo la inconveniencia de disolver los resguardos, como se aprecia en una carta de febrero de 1941 del alcalde de Pasto, Carlos César Puyana, al Ministerio de la Economía Nacional donde además revela la condición de los resguardos del valle de Atriz en ese momento:

En los alrededores de Pasto y a distancia que van del kilómetro y medio de su plaza principal y a distancias de 15 a 20 kilómetros existen resguardos de indígenas cuyas extensiones son muy varias, encontrándose casos como el resguardo de Pandiaco, Aranda, Tescual, Canchala, Puerres y Males en donde por la pequeña extensión de las tierras como por el número de familias que las ocupan se contempla el gravísimo problema de un alarmante minifundio. En corroboración de lo anterior basta considerar que 12 hectáreas de tierra se hallan divididas en 35 lotes. El cultivo de esas pequeñas parcelas no alcanza a cubrir los gastos de las familias que usufructúan dichos lotes.

La excelente calidad de las tierras, su ubicación en las goteras de la ciudad, la vecindad de propietarios más o menos pudientes que miran no sin codicia dichos terrenos, son circunstancias que determinarían un precio muy halagador al indígena tan pronto como él quedare en libertad de enajenar su predio, lo que ocurriría al ponerse en práctica la Ley 19 de 1927.

Los indígenas creen que no podrían sustraerse a la tentación de enajenar sus predios, lo que al hacerlo los convertiría en jornaleros de las propiedades cercanas, que pagan exiguos jornales o exigen condiciones onerosas por la aparcería (AGN. FMI. Cj183. Cp1530. F43 r).

A pesar de esta opinión, el gobierno nacional expidió en 1940 el Decreto ley 1421 mediante el cual estipuló medidas mas expeditas para la parcelación de los resguardos al pasar tal función de las comisiones departamentales al Ministerio de la Economía Nacional. Desde ese momento, el proceso de disolución debía efectuarse previo a un estudio que declararía si un resguardo podía o no seguir existiendo. Al respecto se tuvieron en cuenta dos requisitos: un concepto favorable de la mayoría de la comunidad para la parcelación y la ausencia de títulos, fueran estos coloniales o republicanos, que demostraran la existencia

del resguardo. Pero ni uno ni otro requisito fueron respetados en el caso de la liquidación de los resguardos del valle de Atriz.

Con el fin de obtener una respuesta favorable por parte de los indígenas, el gobierno nacional envió a Emiliano Rey Zúñiga, abogado de Resguardos Indígenas, para que visitara las comunidades indígenas del Valle de Atriz. Después de estas visitas, los cabildos y parcialistas de algunos resguardos solicitaron al Ministerio la pronta división de sus resguardos; incluso aquellos que habían manifestado su negativa años atrás, argumentando su deseo de ser poseedores definitivos de su tierra y acceder a los créditos bancarios prometidos tras la escrituración de sus terrenos. Con el fin de evitar el largo proceso que significaba la parcelación de un resguardo legalmente constituido, funcionarios del gobierno e interesados en la extinción de los resguardos negaron la existencia de los títulos coloniales y republicanos, los cuales fueron robados, quemados, destruidos o bien desconocidos. Sin título era como si un resguardo nunca hubiese existido; sus terrenos nunca hubieran salido de propiedad de la nación y sus habitantes siempre hubieran sido colonos en propiedades del Estado. El hallazgo reciente de estos títulos en notarías y archivos, coloniales como en el caso de Botanilla y Tescual y republicanos para el resto de resguardos, demuestra la invalidez jurídica de las liquidaciones y las tramoyas detrás de este proceso³⁶.

En 1947, varios miembros de la parcialidad de Mocondino, encabezados por José Delfín Jojoa, siguieron insistiendo en la pronta división del resguardo argumentando que éste carecía de la documentación necesaria que lo acreditaba como tal y por tanto los terrenos que lo conformaban eran patrimonio del Estado. Señalaron además las desventajas de poseer el título del cabildo por las segregaciones que los obligaban ir a pleitos costosos e interminables, el pago de tributos y la subdivisión de terrenos que no alcanzan para subsistir (AGN. FMI. Cj4. Cp9. F35r-36r).

Finalmente, el resguardo de Mocondino fue extinto por el Ministerio de la Economía Nacional mediante la resolución número 12 del 20 de enero de 1948. Manifestó el

³⁶ En Mocondino, por ejemplo, estaba vigente la escritura 412 del 24 de noviembre de 1927, protocolizada en la Notaría Segunda de Pasto y la cual había sido creada según lo dispuesto en el artículo 12 de la Ley 89 de 1890 a través del testimonio de cinco personas honorables de la comunidad por la pérdida del título original.

Ministerio que los terrenos del resguardo nunca habían salido del patrimonio de la nación por lo que no existía la entidad jurídica llamada “resguardo” y la situación de sus habitantes era la de colonos cultivadores en suelos de la Nación. En el momento de su disolución, tal como lo acredita un informe de 1947 emitido por el alcalde del último cabildo, Gonzalo Jojoa, la parcialidad tenía 575 hectáreas, poseía además, una escuela alternada y una iglesia (AGN. FMI. Cj9. Cp4. F16r).

El resguardo de Jenoy fue declarado extinto 2 años después, en 1950, por medio de la resolución 25 del 25 de julio emitida por el Ministerio de Agricultura y Ganadería. Dicho ministerio consideró los terrenos del resguardo como tierras baldías y las personas que allí habitan como “colonos cultivadores en el suelo de la nación”. Además, manifestó el Ministerio:

cesarán las funciones de los Cabildos de la Parcialidad y los indígenas quedarán libertados del imperio de la Ley 89 de 1890 y demás normas legales que rigen los resguardos, recobrando automáticamente todos los derechos inherentes al común de los ciudadanos, con su plena capacidad civil y política.

De la misma resolución sabemos que al momento de su disolución la Parcialidad de Jenoy estaba compuesta por 1200 personas que conformaban 246 familias y que dichas familias estaban dedicadas principalmente a la agricultura que servía para su sustento y el comercio con la ciudad de Pasto, El Tambo y Sandoná. En la resolución además se afirma que en la parcialidad no había personas ajenas a la comunidad y no tenía problemas de límites con terrenos vecinos. Terminó manifestando que en Jenoy hay iglesia y escuela y que el grado cultural de sus habitantes es similar al del resto de la población campesina del país.

De esta forma, a través de simples resoluciones de extinción, el estado colombiano negó que los resguardos, con casi cuatro siglos de antigüedad, hubiesen existido alguna vez; esto incluso a pesar de que en las mismas resoluciones donde niegan la existencia de los títulos describen los límites de los resguardos extintos, lo que hace aún más irónico el proceso. Por otro lado, dichas resoluciones declararon que quienes habían vivido en los resguardos no eran más que colonos. Sin embargo, de manera contradictoria, después de las liquidaciones, las instituciones del gobierno central y municipal siguieron reconociendo el carácter étnico de los antiguos comuneros, tal como se evidencia en la resolución de

extinción del resguardo de Pandiaco, que por ser la primera en el valle de Atriz ofrece detalles interesantes al respecto. En algunos apartes señala:

... los indígenas de Pandiaco han logrado ya un apreciable nivel cultural, gran contacto con la civilización, una asimilación de las costumbres comunes y un continuo intercambio comercial con los blancos y mestizos que en nada los diferencia, sino más bien los identifica con estos. Por otra parte, la parcelación de las comunidades indígenas no busca su desintegración racial o económica; no, ellas pueden mantener su organización familiar, su composición étnica y atender en forma comunal a los intereses económicos del núcleo por medio de cooperativas de producción, de venta, de consumo, de crédito... Declarada la inexistencia del resguardo como tal, los indígenas quedarán automáticamente liberados del imperio de la ley 89 de 1890, con todos los derechos inherentes al común de los ciudadanos, con su plena capacidad civil y política... En esta forma sin mengua alguna de sus pretensos derechos, serán provistos de títulos nuevos, firmes y válidos, que los pondrán en ventajosa posición frente a todas las transacciones que puedan surgir de un derecho de dominio pleno y perfecto. Las instituciones oficiales de crédito que tanto han beneficiado la clase campesina capaz, podrán entonces si entrar a la parcialidad de Pandiaco – encerrada hasta ahora en la muralla china de la incapacidad... Dueño absoluto de su parcela, el indígena se arraigará más a ella, volverá a sentir ese apego tradicional a la que ha sido su única fuente de vida (subrayado original) (AHP. FCP. Cj381. T1. F1r-10v).

De lo anterior se deduce cómo la liquidación y parcelación de resguardos estuvo enmarcada en la imposición de los principios económicos liberales del librecambio, de la modernización y de la propiedad privada sobre la tierra. De paso, la declaración de ciudadanía para los indígenas terminó siendo una declaración de igualdad simbólica. Si bien igualaba a los indios con el resto de los colombianos como a “hombres libres”, esto solo era así para la enajenación de sus propiedades (Perugache, 2008:57,58). Tal como lo manifestó con claridad Juan Friede (1976):

Así subsisten y se refuerzan las leyes sobre la repartición de los resguardos. Todos los grupos dominantes de la República a través de su corta historia, están de acuerdo en este punto... Para el estado colombiano el problema es el siguiente: la destrucción legal y pacífica de los resguardos indígenas y la liberación de una masa de indios trabajadores y por ende la formación de un proletariado rural en beneficio de los que tienen tierras y quieren poseer más, de los que tiene cultivos y necesitan mano de obra y de los que levantan fábricas y necesitan trabajadores. El repartimiento del resguardo se proclamaba en ese entonces [siglo XIX y principios del siglo XX] –y todavía se proclama- a nombre del progreso nacional (p. 101-102).

Joanne Rappaport (2005) señala que los habitantes de los resguardos que rodeaban a

Pasto hicieron uso “de la interpretación legal de la etnicidad por parte de la sociedad dominante” y se basaron en las concepciones evolucionistas utilizadas por el Estado para argumentar su deseo de escriturar sus propiedades. De esta forma, agrega la autora, “la perspectiva evolucionista que guio los valores de la mayor parte de las autoridades gubernamentales alentó el uso de argumentos culturales para persuadir a los comuneros de que ya no eran indígenas (p. 60)”.

Sin embargo, si analizamos con detalle la disolución de estos resguardos el proceso fue más complejo. Las instituciones del Estado por ejemplo, a pesar de haber declarado a los antiguos parcialistas como colonos, nunca discutieron ni negaron su carácter étnico. Vimos cómo en el caso de la resolución de disolución del resguardo de Pandiaco, los comuneros fueron declarados algo así como “indígenas civilizados” o ciudadanos, con los derechos de tal condición, pero indígenas al fin y al cabo. De igual forma los habitantes de estos antiguos resguardos, a pesar de solicitar la disolución de estos, tampoco negaron su condición indígena, como lo mostré a propósito del memorial de un grupo de habitantes de Mocondino en 1939. Al manifestar que eran “indígenas civilizados” o “campesinos indígenas” los habitantes de los pueblos del valle de Atriz discutieron los argumentos jurídicos y racistas del Estado sobre lo que éste estipulaba era lo indígena, pero propusieron una nueva definición.

De ahí que contrario a lo que afirma Rappaport (2005:60), de que “los quillasingas desindianizados creían que su identidad indígena era transitoria y que se trataba de un fenómeno estrictamente legal”, a mi juicio fueron muy conscientes de que ésta era una condición jurídica, que estaba desligada de su identidad comunal. De ello es prueba que en ningún momento los memorialistas de los resguardos discutieran o pusieran bajo tela de duda el hecho de ser mocondinos o jenoyes, por ejemplo, los elementos de su cultura, ni la condición de ser los primeros habitantes del lugar que habitaban.

Fals Borda (1959:XI) señala que producto de relación con la ciudad y la cultura dominante, a través de la “mestización social” o “nueva mentalidad mestiza”, los indígenas del valle de Atriz renegaron de la propiedad colectiva de la tierra. Zúñiga (1986:97) también argumenta que las dinámicas económicas de la época incidieron en la estructura social y organizativa de las comunidades indígenas y campesinas, ya que los fue ligando cada día más a la sociedad de consumo y al mercado a través del intercambio y la venta de su fuerza de trabajo que los desvinculó total o parcialmente de la tierra.

Considero que aunque la influencia de la ciudad y otros factores minaron la mentalidad colectiva de la tierra entre estas poblaciones, es poco probable que se desvincularan total o parcialmente de ésta. Nuevamente, el hecho de que no negaran su pasado y presente como propios del lugar donde vivían ni su carácter como colectivos da cuenta de ello. Veremos además cómo el sentido de colectividad se mantendría, si bien ya no en torno al acceso común a la tierra, sí en la administración de bienes naturales y patrimonios materiales.

Por otro lado la llamada mestización social o la pérdida de valores no puede ser esgrimida por sí sola como razón para explicar el deseo de los indígenas para extinguir sus resguardos ya que como hemos visto desde siglos atrás hubo una relación estrecha de los pueblos del Valle con la ciudad y para la primera mitad del siglo XX los indígenas de Pasto eran bastante versátiles en el manejo de la cultura citadina y rural, como hasta hoy.

Surge la pregunta de por qué solo después de 1940 los comuneros de los resguardos del valle de Atriz estuvieron de acuerdo con las extinciones cuando antes se mostraron mayoritariamente en contra. Vimos que la acción de burócratas prometiendo el acceso a créditos tras las parcelaciones y de agentes extraños promoviendo disputas por el reparto de tierra al interior de las comunidades, como en Consacá fueron factores decisivos en el proceso de extinción de los resguardos. En definitiva en el proceso de liquidación de los resguardos del valle de Atriz intervinieron un cúmulo de factores los cuales deben ser comprendidos en el contexto económico y político local y regional de la época y a través de la relación de los pueblos nativos con Pasto; todo esto además en el marco del despliegue, uso y disputa de identidades políticas por parte de actores como el Estado y las mismas poblaciones involucradas en estos procesos.

En conclusión, la primera mitad del siglo XX estuvo signada por numerosos eventos críticos para los indígenas del valle de Atriz. En su memoria permanecen recuerdos sobre la manera como fueron esclavizados como peones conciertos en las haciendas, la migración hacia otras regiones en busca de tierras cultivables debido a la crisis que afrontaban en sus resguardos y el servicio obligatorio que debían cumplir en la ciudad. Pero, particularmente, la extinción de sus resguardos es un evento que aún se rememora constantemente. Tras este hecho se produjeron cambios inmediatos en los pueblos del

valle de Atriz, que sin embargo no lograron romper por completo la cohesión social de estas comunidades ni su identidad comunal, que se mantuvo a través de prácticas como la minga y la administración comunitaria de bienes colectivos y de bienes naturales como el agua, ni lograron la desvinculación a la tierra de sus habitantes, como propuso Zúñiga. Por otro lado, los habitantes de los pueblos del valle de Atriz ni dejaron de ser considerados indígenas ni tampoco se convirtieron en los ciudadanos libres y con derechos que pregonaba la ley.



Foto 11. Panorámica de Pasto hacia mediados del siglo XX. Foto: anónima.

DOS MOMENTOS CRÍTICOS EN LOS PUEBLOS DEL VALLE DE ATRIZ

La defensa de la casa del pueblo de Jenoy

La algarabía se siente en todo el pueblo. Algunas mujeres bloquean la calle que sirve de entrada principal, mientras los hombres alegan con quienes, bien entrado el día, habían llegado procedentes de la ciudad. Fueron detenidos en la mina, después de Charguayaco, donde comienza el descenso al centro del pueblo. Algunos, atemorizados, recordaban cómo años atrás la policía conservadora había llegado para llevarse y encerrar a los hombres del pueblo un día de elecciones. Ese día, las mujeres de Jenoy voltearon una volqueta donde llevaban los detenidos, por la subida de Castillo Loma. La sangre corrió por los caminos del pueblo, tal como había sucedido más de un siglo atrás en la batalla de indios y pastusos contra las tropas de Bolívar.

Los recuerdos de 1947 siguen presentes en la memoria de los jenoyes que cuatro años después deben enfrentar nuevamente la llegada de extraños que vienen a perturbar su tranquilidad. Es mediados de mayo de 1951. Extrañamente para la época, un sol radiante exalta en todo su esplendor las alturas del Galeras. Coronado por tres salientes de roca, el volcán ampara el diario vivir de los jenoyes quienes de sus laderas y fértiles suelos proveen la mayoría de alimentos que consumen, y el resto lo destinan para comerciar en la ciudad. Sobre todo el maíz, que para esa época de mayo está casi a punto para la tradicional fiesta de las guaguas de pan y los castillos de comida de finales de junio.

Los perros ladran sin cesar. Los mayores del pueblo, vestidos con ruanas, sombreros y descalzos, siguen discutiendo con los funcionarios de la alcaldía de Pasto quienes están escoltados por varios agentes de policía. Más atrás, las mujeres rezongan que no van a permitir su entrada y que mucho menos van a entregar lo que le pertenece al pueblo. Así transcurrieron las horas, sin que nadie diera el brazo a torcer. El rumor se había esparcido por todo el pueblo. Armados con palos y uno que otro con un trapo rojo, para demostrar la raigambre liberal de los jenoyes, hombres y mujeres hacen guardia en las calles.

José Emeterio Erazo, un niño de 9 años, aguarda intranquilo en su casa el desenlace de ese día. Su padre, Nabor Erazo, es uno de los que había salido de primero a encontrarse en la mina con los de la alcaldía. Desde su casa escucha el alboroto de los perros y de las personas que van de un lado para otro avisando con cachos de buey a la gente para que se sumen a la defensa del pueblo. Aunque no sabe muy bien el motivo de lo que acontece, días antes había notado la preocupación de su padre. Le escuchaba decir que muy pronto llegarían los de la ciudad para arrebatárles lo poco que les quedaba pero que habría que defenderlo hasta las últimas consecuencias, incluso si en ello hubiera que entregar la vida. Al recordar estas palabras, empieza a divagar y sin pensarlo sale corriendo de su casa al centro del pueblo para buscar a su padre. En la plaza ve a varias personas conocidas. Escucha rumores de que la policía conservadora ingresará dentro de poco al pueblo por lo que deben estar preparados. Cerca al templo ve a algunas mujeres que salen en romería con la “Virgen Chiquita”, una imagen de la Virgen del Rosario que José ya había visto antes, cuando el volcán remozaba la tierra o erupcionaba.

El niño iba a subir a la mina pero ve a su madre junto a otras mujeres apostadas fuera de donde se reúne el cabildo. Alegan que no van a dejar que se entregue la casa del pueblo. Es un poco más del medio día y el sol resplandece en las laderas del volcán. Justo cuando José empieza a subir para encontrar a su padre en la mina, mira a lo lejos una procesión de hombres y mujeres que bajan a la plaza. Aunque altivos, se notan también angustiados y expectantes. Esta vez los intrusos volvieron a la ciudad pero todos saben que esto no iba a ser por mucho tiempo.

Y así sucede. Durante los siguientes días nuevamente los funcionarios de la alcaldía llegan al pueblo, escoltados cada vez por una mayor cantidad de policías. Cumpliendo el mismo ritual, hombres y mujeres de Jenoy aguardan en las calles y frente a la casa del pueblo pendientes de los acontecimientos. Pero con el pasar de los días van disminuyendo. Cansados y atemorizados unos, y otros preocupados por haber descuidado sus huertas, chagras y animales durante varios días, deciden regresar a su cotidianidad. Los mayores culpan de todo lo sucedido a unos *guambras*³⁷ quienes desde años anteriores habían estado empeñados en acabar con el resguardo enviando solicitudes a los ministerios en Bogotá. Nos fueron a vender a la capital, refunfuñan los más viejos.

³⁷ Mujer u hombre joven.

Para inicios de junio, la resistencia ha decaído bastante. Solo algunas mujeres se reúnen frente a la casa del cabildo aguardando el infortunado desenlace. Los hombres, sin prisa, reúnen en un baúl expedientes y oficios, escritos a mano la mayoría, y en máquina de escribir algunos otros. Están arrumados en un estante de madera, en una de las piezas traseras de la casa. En las otras dos piezas de atrás hay una cocina con un horno de leña, la tulpa y un improvisado calabozo, usado por el cabildo para encerrar a los borrachos y a quienes perturban el orden público. Las piezas están alrededor de un patio abierto en cuyo fondo hay una pequeña huerta donde sobresalen algunas plantas aromáticas y una que otra mata de maíz. La pieza más grande de la casa da hacia la calle. Tiene tres pequeñas ventanas que dejan pasar algo de luz a su interior. Sus gruesas paredes de adobe son rematadas por extensos tirantes de cedro que sostienen el soberado y el techo de tejas en barro. En este lugar se reúne el cabildo para sus deliberaciones. Al frente de esta pieza, justo en el medio, hay un crucifijo y a su lado un rejo de cuero.

Ese día están reunidos varios integrantes del cabildo nombrado en 1950 junto con algunos mayores. Conversan resignados. Saben que finalmente tendrán que ceder. Sin embargo, no olvidan que era su casa, la casa del pueblo, construida con su sudor y trabajo, el último bastión de los jenoyes. En los próximos días, hombres y mujeres ayudan a sacar los muebles y enseres del lugar. El baúl con los archivos del cabildo lo lleva a su casa Nabor Erazo. Nada queda en la casa.

La defensa por este lugar había empezado meses atrás. El 3 de febrero de 1951, el alcalde municipal de Pasto, Carlos Albornoz, envió un oficio a Nabor Erazo y a los demás miembros del “extinguido” cabildo de Jenoy presentando al comisario Segundo Narváez, un reconocido conservador que vivía en el sector Bellavista y había sido elegido por la alcaldía como nueva autoridad del pueblo. Solicitaba a los antiguos cabildantes que no se resistieran a entregar el local, los muebles y el archivo del extinguido cabildo con la advertencia de que si lo hiciesen, incurrirían en graves faltas que serían investigadas y, dado el caso, sancionadas con multas.

Sin embargo, las cosas no resultaron tan fáciles como presumía el funcionario. El 7 de febrero de 1951, Nabor Erazo, alcalde segundo del cabildo saliente, le envió un memorial pidiendo revocar la entrega del inmueble donde funcionaba el cabildo de Jenoy, alegando

que éste era la casa del pueblo, construido con el sudor y el trabajo del pueblo. Por la importancia y riqueza de este documento lo recojo en su totalidad:

Señor Alcalde Municipal,
Honorabilísimo Dr. ALBORNOZ

QUE venga –con finísima atención- en un rasgo de su justicia y de su reverencia juiada a la CARTA FUNDAMENTAL, y con ella a sus leyes- en revocar la orden de que yo entregue al Comisario Sr. SEGUNDO NARVAEZ, conviene recordar para hoy y después: la casa del CABILDO DE INDÍGENAS de JENYO –Mis razones de mi sindéresis y mejor espigadas en la CONSTITUCION del 45:

1a. SIN el trámite de una querrela, sea, o de un juicio, mejor, nadie puede ser privado, quitado ni de la simple tenencia, peor cosa de la posesión, so pena de responsabilidad tanto civil como de orden penal.

2a. ENTRE los modos de adquirir ocupación con trabajo, tanto con inversión mejor de dineros. UN pueblo entero, el de JENYO, con su trabajo y su plata es con lo que y como hizo su casa para su CABILDO, sin que nadie ni particular ni de categoría oficial, hubiese auxiliado con un centavo por la mitad.-

3ª. QUE se ha extinguido se dice el resguardo, dádiva del rey por medio de su AUDIENCIA DE SAN FRANCISCO DE QUITO- y que hoy se considera al igual de tierras baldías. MUY bien, es la suma argumentación. PORQUE en resumen todo es del ESTADO -salvo el derecho de usufrutuo a costa de sudor. DE ese derecho estamos en posesión con raíces de nuestras matas, con las bases de piedra labrada en que se sustentan los pilares de la casa del PUEBLO DE JENYO - POR esa consideración VICENTE CONCHA, el publicista, oráculo del propio PONTÍFICE- en la ley 60:1917 dispuso de PRESIDENTE con su ejecútese -que jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENYO, tierra hecha sacrosanta con la sancrosanta del GENERAL SALOM, a quien los esclavos del Rey mataron a piedra, allí en el camino junto a JENYO.

CON sumo respeto pido, y lo ruego, con todas las veras del alma que se revoque no más la orden de entrega del local, sus muebles, y su archivo: que es trabajo y plata de la comunidad que subsiste como las raíces de sus arboledas, de sus matas, de los palos enterrados de sus casas, con las mismas cruces de sus muertes en el cementerio, con todo que se ha hecho una riqueza- algo que satisface al pueblo, merced al esfuerzo y gotas de su sudor, y no pocas veces de sangre cuando se lastima o se corta con las herramientas de trabajo.

POR piedad, ya que no por razón y homenaje a la Constitución, y sus leyes, pido que se revoque la orden de entrega, como ha de ser de un golpe, preteridas las

solemnidades propias a la expropiación al tenor de la ley- que es la razón escrita de nuestros CONGRESOS, por voluntad soberanada del pueblo COLOMBIANO.

Pasto, siete de febrero: 1951

Firma: Nabor Erazo

NABOR ERAZO, mayor de edad, hijo y vecino de JENYOY, ALCALDE SEGUNDO DEL CABILDO como consta en las actas de la ALCALDÍA (Mayúsculas y ortografía originales). (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r, 272v).

Tres días después, el 10 de febrero de 1951, el Secretario de Gobierno Municipal, Teodoro Jiménez, respondió a la solicitud del alcalde segundo manifestando que una vez extinguido el resguardo de Jenoy en virtud del Decreto 1421 de 1940, por carecer de título legal y a petición de los mismos indígenas, fue declarado también extinto el Gobierno de la Parcialidad. Señaló que con dicha medida el resguardo se convirtió en terreno que nunca había salido del patrimonio de la nación, es decir, terreno baldío, y los jenoyes, habitantes originarios de este territorio desde antes de la llegada de los españoles, los declaró como colonos.

De manera ahora que alegar el carácter del alcalde segundo, para pretender retener los bienes en referencia, como del memorialista o el derecho de poseedor es un absurdo, ya que el no representa autoridad alguna ni tiene derecho legal en que fundarse... En virtud de la referida declaración legal de ser reputado como baldío ese Resguardo, quedar insubsistente el Cabildo, y por consiguiente sin autoridad que gobierne ese poblado, correspondió al alcalde de Pasto, nombrar un comisario de policía municipal que ejerza autoridad de tal... Si se construyó ese edificio por una comunidad o poblado para que funcione la autoridad, con el auxilio de los moradores no puede ninguno de ellos ni quien ejerció una función o la entidad que gobernó y dejó de existir por mandato legal reputarse dueña, si pasó a ser todo el resguardo un bien baldío, por no haber salido del patrimonio de la Nación la casa en referencia quedó como bien vacante (Secretaría de Gobierno Municipal de Pasto, 10 de febrero de 1951) (AHP. FCP. Cj427. L3. F273r, 273v).

El secretario, además, amenazó al alcalde segundo de que una vez notificado contaba con 24 horas para entregarle la llave al Comisario de la Sección Jenoy so pena de ser multado por desobediencia e investigado por resistencia y retención indebida. Pero contraviniendo las órdenes de la alcaldía, Erazo apeló la decisión. En cambio nombró al abogado Jorge Coral Samper como su apoderado en el asunto que se refiere a “la entrega de la casa del pueblo de JENYOY”. Reclamaba no poder defenderse por su cuenta aduciendo las dificultades de viajar 12 kilómetros desde Jenoy hasta Pasto. Sin embargo, el 26 de

febrero, nuevamente la Secretaria de Gobierno Municipal negó la apelación aduciendo que se trataba de un bien sobre el cual Nabor Erazo no tenía ningún poder ni derecho.

Después de desocupar la casa, el alcalde segundo Nabor Erazo cierra el portón de madera asegurándolo con candado. En los próximos días la desolación cunde en el pueblo. Los vientos de mitad de año, que en Jenoy son más fuertes que en ningún otro lugar del valle de Atriz ya que se originan por la combinación de las corrientes cálidas que suben del Patía y chocan con el aire helado del volcán, resoplan con fuerza, tanto que las matas de maíz, sobre todo las más altas, crujen y no pocas se quiebran por el vaivén. Las tradicionales fiestas de las guaguas de pan y los castillos de comida, que como de costumbre se realizan a finales de junio, tienen como fiestera ese año a una reconocida familia del centro del pueblo. Pero por todos los eventos acaecidos, la preparación de la celebración, que suele empezar meses antes con la bajada de la madera y el raje de la leña, aún no inicia.

El 13 de junio de 1951 llega lo que todos auguraban. Ese día se hace presente en el pueblo el mismo alcalde municipal de Pasto, José Félix Guerrero. Por los tropiezos de meses anteriores y ante la resistencia de gran parte de los jenoyes se traslada personalmente con el fin de dar entrega de la casa de gobierno al señor Comisario de Policía Municipal Segundo Narváez. Según Guerrero esto se debe hacer a como diere lugar “porque no hay razón que se retenga a terceros”. Una vez hecha la inspección visual de la casa y a abrirla a “como diera lugar” no encuentran habitantes, muebles ni enseres de ninguna clase. Solo en el huerto adyacente, que está cerrado con tapias, hay algunas matas reseca por el viento y el polvo. Hay además tres largas cañas de maíz, amarillentas y sin ningún fruto. Finalmente, sin representación de ningún habitante del pueblo, el alcalde entrega la casa al comisario para que la siga usando y manejando como despacho público.

El hijo del alcalde segundo Nabor Erazo, José Emeterio, no sabe que casi 25 años después un nuevo conflicto lo involucrará a él y la misma casa. A mediados de la década de 1970, siendo comisario de Jenoy, una disputa originada por la propuesta de algunos habitantes del pueblo de solicitar buses urbanos desde Pasto y el rechazo de otro sector defendiendo el servicio de transporte que prestaban habitantes del pueblo, alteró gravemente el orden público. Esto dio pie a que la alcaldía de Pasto nombrara un comisario militar, lo que causo indignación en el pueblo. En esa ocasión, como en 1951, un grupo de habitantes de Jenoy,

encabezados por varias mujeres, protestaron airadamente durante varios días reclamando que no iban a entregar la comisaria ni la casa a “las botas”.

Las casas comunales en los pueblos del valle de Atriz

La defensa de las casas donde funcionaban los cabildos de los extintos resguardos indígenas del valle de Atriz fue un hecho extendido o por lo menos repetido en varias parcialidades. En Catambuco, en marzo de 1948, los miembros del cabildo enviaron un memorial al alcalde municipal quejándose por los abusos cometidos por el corregidor del pueblo, entre otras cosas por tratar de arrebatarles la casa donde había venido funcionando el cabildo y oponiéndose a la multa de cinco pesos que les impuso a cada miembro por resistirse a entregar las llaves. Señalaron los cabildantes:

Esta casa es la única que establecida por el pueblo de Catambuco ha servido a los cabildos desde hace muchos años de baluarte y seguridad para hacer valer sus derechos, y solo ahora el señor corregidor, quiere despojarnos de ese edificio, que solamente corresponde al cabildo... En nuestro carácter de cabildantes damos toda protección al señor corregidor y este no tiene razón, ni menos derecho para quitarnos una casa pública que por ley, derecho y hasta por conciencia le corresponde al cabildo, como único representante del pueblo (AHP. FCP. Cj347. L3. F337r, 337v).

No hubo ninguna respuesta a la solicitud de los cabildantes de Catambuco, aunque es factible que el alcalde haya defendido las acciones del corregidor obligando a los cabildantes a entregar la casa, tal como sucedió en Jenoy. O en Obonuco, donde al año siguiente de haber sido extinto el resguardo, el 5 de mayo de 1949, alrededor de 80 habitantes, encabezados por Salomón Jojoa, enviaron un memorial al alcalde respaldando el acuerdo del cabildo de 1948, que previendo la pérdida del derecho sobre la casa donde sesionaba, decidió adjudicarla a la iglesia del pueblo. Así lo manifestaron:

Los al pie suscritos, todos mayores de edad, naturales y vecinos de la extinguida Parcialidad de Obonuco, por nuestros propios esfuerzos y derechos, a su digna entidad manifestamos y decimos:

Hemos sido sabedores, de que el ex –Cabildo de la Parcialidad de Obonuco, ha presentado al Despacho de la Alcaldía, un acuerdo por el cual solicita de esta alta Entidad se adjudique una casa situada en los extinguidos resguardos de Obonuco, casa ésta que desde nuestros antiguos padres, había sido construida a expensas de todos los parcialistas, para que sirva a las sesiones de los Cabildos, la casa en mención, hasta la actualidad se encuentra en nuestra población de Obonuco y como esta ha sido

construida a esfuerzos y peculios de todos los parcialistas, solicitamos de su digna autoridad, se adjudique tal inmueble a la Iglesia de nuestro pueblo; pues el gusto de nosotros que sea adjudicada a la Iglesia, por que éste edificio no ha sido expensas de ninguna otra entidad, sino que ha sido construida como dejamos dicho antes (AHP. FCP. Cj420. L4. F: desconocido).

A pesar del respaldo al acuerdo emitido por el antiguo cabildo, la alcaldía intentó reversarlo pidiendo al cura párroco de Catambuco, quien oficiaba en Obonuco, exigir la entrega de la antigua casa de cabildo para entregársela al nombrado comisario Próspero Tulcán. Si bien esta solicitud fue aceptada por el cura párroco Cornelio Muñoz, un grupo de habitantes del pueblo encabezados nuevamente por Salomón Jojoa se opusieron a dicha entrega. Dos años después de que el gobierno nacional hubiese extinguido el resguardo, la casa aún continuaba en disputa.

En todos estos casos, las casas de cabildo o casas del pueblo aparecen como el patrimonio y legado del trabajo colectivo de las parcialidades. Como en Jenoy dichas “casas” no sólo representan un inmueble particular sino que simbolizan el territorio en su conjunto. La pérdida del control sobre estos bienes y la llegada de nuevas autoridades a los pueblos reflejan las consecuencias que trajo la disolución de los resguardos, con el quebranto parcial de la autonomía. Pero, también, la disputa por la posesión de estos inmuebles, incluso hasta el presente como el caso de Jenoy y Mocondino, muestran la resistencia sostenida de los pueblos de valle de Atriz en la defensa de su patrimonio colectivo y, por qué no, la de sus territorios y autonomía. Además, esto nos ilumina para comprender el grado de conciencia colectiva entre los habitantes de los pueblos del valle de Atriz hasta hoy. Ello a pesar de los pronósticos de académicos (Zúñiga, 1986; Chaves, 1986; Fals Borda, 1959) y políticos, que una vez liquidados los resguardos, auguraron la desestructuración social de estas comunidades y la pérdida de su vínculo con la tierra.

Por otro lado, el hecho de que como en Jenoy aún se recuerden los acontecimientos relacionados con la entrega forzosa de la casa del pueblo en 1951, comprueba cómo la disolución del resguardo, como un evento crítico, es un hito clave en la manera cómo los jenoyes y otros pueblos del valle de Atriz reconstruyen su pasado y la historia de su relación con la ciudad. Por otra parte, esto nos muestra que a pesar de que un significativo sector de indígenas de estos pueblos estuvo a favor de la disolución de los resguardos, este fue un proceso complejo que involucró resistencias de todo tipo.

Aparte de los expedientes relacionados con la defensa de las casas de cabildo, en los archivos históricos existen pocos indicios que nos permitan vislumbrar algún tipo de oposición a la extinción de los resguardos. Salvo un interesante documento de 1948 dirigido por los antiguos cabildante de La Laguna, Rafael Mavisoy, Misael de la Cruz, José María Bonilla, Benigno Botina y Luis Josa, al Ministerio de la Economía Nacional, donde se opusieron abiertamente a la declaratoria de liquidación del resguardo de La Laguna, denunciando los intereses tras de dicha medida y las argucias utilizadas para tal fin:

Desde tiempo inmemorial hemos venido por nuestros mayores y personalmente usufructuando y poseyendo un globo de terreno llamado San Pedro de la Laguna hasta las alturas de la cordillera llamada Sindiminoy y Mansanoy, que por disposición real fue señalada como terreno de Resguardo para la Parcialidad de Indígenas de La Laguna, existente en la actualidad y quien por prescripción, por posesión jamás interrumpida y por títulos legales tiene derecho perfecto a la propiedad de tal globo de terreno. Y resulta un grupo de indígenas de la Parcialidad, alegando no poseer la Parcialidad título alguno de su RESGUARDO y ocultado por uno de ellos el correspondiente título, cuya entrega no se ha logrado a pesar de las diligencias que para ello se han hecho, parece solicitan ante este Ministerio se declare baldío tal terreno SAN PEDRO DE LA LAGUNA para como consecuencia proceder a su reparto, con evidente perjuicio de la gran masa de la Parcialidad de indígenas, que desea ahincadamente se conserve y se respete el carácter de RESGUARDO que tiene tal terreno... Por tanto nos oponemos formalmente a la declaratoria de baldío del terreno SAN PEDRO DE LA LAGUNA, nos oponemos a la extinción del RESGUARDO que surgió a la vida jurídica con títulos suficientes y nos oponemos a la división del resguardo de La Laguna por ser tal división perjudicial para los legítimos intereses de la Parcialidad de La Laguna a quien representamos legalmente (Mayúsculas originales) (AHP. FCP. Cj415. L2. F143 r-143v).

Como habría que suponerse, a pesar de señalar pruebas contundentes como la existencia del título, esta denuncia no cambió el veredicto sobre la liquidación del resguardo más extenso del valle de Atriz que se consumó en 1950. Sin embargo, hasta hoy algunos habitantes de la zona recuerdan que dicho proceso estuvo marcado por peleas jurídicas y rencillas violentas de varios años.

Los pueblos del valle de Atriz tras la disolución de los resguardos

Entre los actuales habitantes de los pueblos del valle de Atriz podemos encontrar un cúmulo de testimonios que narran los procesos de disolución de los resguardos antes de 1950 y sus consecuencias. La mayoría de versiones actuales coinciden que la conocida

“llegada de las escrituras” se dio con la anuencia de la mayoría de la población, en parte constreñidos para la pronta obtención de créditos bancarios y en ocasiones bajo amenazas de expropiación de terrenos. Algunos recuerdan que muchos habitantes estuvieron de acuerdo ante los constantes pleitos que generaba la repartición de tierras por parte del cabildo, motivados por la falta de tierra y no pocas veces por el favorecimiento del cabildo a intereses particulares. Sin embargo recuerdan que la crisis de los resguardos empezó desde mucho antes con el avance de las haciendas y la expansión de la ciudad, como en Jenoy, donde vimos, persisten las historias sobre cómo fueron reducidos a la parte alta del volcán.

Tras la disolución, recuerdan que cesó el cabildo y pasaron a ser colonos. Como relata don Vicente Criollo de Jenoy: “Ya vino la providencia de Bogotá en 1950 que pasábamos nosotros a desaparecer, los cabildos de indígenas a colonos y ya nombraron a un comisario”. Según algunas versiones quienes resultaron más desfavorecidos con la llegada de la propiedad fueron aquellos que no tuvieron terrenos para escriturar, por eso varias familias se opusieron a que se acabara el resguardo, como cuenta don José Francisco Yaqueno: “mis abuelos no eran leídos y ellos no querían que se acabara los resguardos, decían los resguardos esos dan la vida al que no tiene”. Sin tierra varias familias terminaron apegadas a las haciendas trabajando como peones, otras se desplazaron a la ciudad y algunas emigraron a otras regiones de Colombia, como el Valle del Cauca, e incluso al Ecuador. Relata Vicente Criollo al respecto:

Hubo una gente que no quiso, era los desamparados que quedaron sin nada. Unos de ellos se fueron o si no vendieron, se fueron a Cali, por allá a Palmira, andaban por esa parte, como eso fue de un momento para otro que se decreta la disolución desapareciendo los cabildos de aquí... la gente que quedó con tierra quedó para sembrar papa, cebolla y la gente que no tenía era “véndame, véndame” o si no a ganar dos reales, qué era dos reales si una pierna de puerco era tres reales... hubo gente que no quiso porque esa era la forma que todos teníamos para trabajar y mantener la familia, los demás vivían de obreros, de peones y decían que los que acabaron el resguardo los fueron a vender a Bogotá y vendieron a la comunidad para que se acabe todo. Y los que vendieron mejorados y los demás desmejorados y perjudicados, a trabajar a Pasto a limpiar las acequias de las calles.

Tras el reparto de las tierras de resguardo, en los pueblos del valle de Atriz se agudizó el problema del minifundio. Orlando Fals Borda (1959) recogió algunos casos alarmantes como en Anganoy, donde se repartieron lotes de entre 500 y 700 metros cuadrados, ya

que el resguardo había quedado restringido al pueblo por la concentración de la tierra por los dueños de haciendas vecinas; en Obonuco, donde las 70 hectáreas del resguardo se repartieron entre 200 familias, de las cuales algunas quedaron sin nada; o en Gualmatán, donde quedaron lotes de media hectárea, lo que posteriormente generó conflictos violentos.

En otros resguardos, los hacendados aprovecharon para ensanchar sus fundos o llegaron personas extrañas para comprar o arrendar. Según un testimonio recogido por Mamián (2000): “Entonces comenzó el poblamiento de extraños, porque extinguido el resguardo entraron a posesión como baldío y la gente nuestra sin cabildo fue vendiendo... eso ya era la ambición de la plata” (p. 84).

Según Martínez (2005:94), la agudización del problema del minifundio después de la disolución de los resguardos obligó a muchos habitantes de los pueblos del valle de Atriz a ascender hacia las montañas ampliando la frontera agrícola, lo cual a la postre repercutió en la pérdida de la cobertura vegetal de los bosques y afectó nacimientos y corrientes de agua, que además empezaron a ser desviadas por los dueños de las haciendas.

Pero si bien en varios resguardos, sobre todo aquellos más aptos para la agricultura extensiva como Catambuco, Obonuco, Botana, hubo la llegada de agentes extraños a las comunidades, en la mayoría de pueblos del valle de Atriz la propiedad de la tierra siguió en manos de sus antiguos habitantes. En Jenoy, por ejemplo, señalan que con la clara excepción de las fincas de Pullitopamba, la mayoría de terrenos del pueblo han permanecido entre la gente local. Otras fuentes confirman esto.

En la respuesta a una circular enviada por el Ministerio de Agricultura a la alcaldía de Pasto en 1951, el Secretario de Gobierno del municipio resaltó que, a raíz de los procesos de disolución de resguardos, las agrupaciones indígenas “no tienden a desaparecer ni por mezcla ni por inmigraciones ni emigraciones, porque mantienen las tierras que antes formaban el resguardo”. Subrayó además que “hasta ahora no se observa que tienda a desaparecer el minifundio, salvo pocos casos en los que han vendido sus pequeñas parcelas” (AHP. FCP. Cj428. T2. F517r). En el informe, el funcionario señaló además que con la disolución los indígenas se han consagrado más a la tierra por sentirse propietarios de ella. También indicó que han disminuido las peleas e intrigas que se derivaban por

litigios de tierra, lo que ha significado el mejoramiento económico de los indígenas al no estar involucrados en largos juicios que los obligaban a pagar abogados y viajar constantemente a Pasto.

La permanencia de la tierra en manos de los habitantes originarios de los pueblos del valle de Atriz fue resaltada también por Sergio Elías Ortiz, en un informe dirigido al ICAN sobre las transformaciones de los pueblos de Jamondino y Males en 1969. Igualmente, Zúñiga (1986) confirmó este hecho a mediados de 1980: "... contrariamente a lo sucedido en otras épocas, no se dio expropiación de tierras por parte de latifundistas. Los antiguos parceleros continúan usufructuando sus predios. Muchos de ellos tienen en este momento una ocupación dual: agricultura y albañilería" (p. 99).

Hasta hoy en los pueblos más cercanos a la ciudad hay una proporción mayoritaria de familias nativas, lo que en parte ha contribuido a la permanencia de un alto grado de cohesión social y de una conciencia colectiva dentro de estas comunidades. Pero pese a esta persistencia territorial y contrario al informe optimista del secretario de gobierno de Pasto en 1951 sobre el mejoramiento económico de los "indígenas", ni colonos ni ciudadanos –lo que demuestra una vez más la ambigüedad del Estado respecto a la condición civil de los antiguos comuneros- la parcelación de los resguardos y la escrituración de los terrenos implicó nuevos conflictos, esta vez por la fijación de linderos de las propiedades. Para las familias esto implicó además altos costos en el pago de agrimensores y abogados para la elaboración de las escrituras y un largo tiempo de espera, ya que el proceso implicaba enviar la documentación a Bogotá y esperar el envío de la escritura. Esto condujo que incluso a finales de la década de 1950 en varios pueblos del valle de Atriz sus habitantes no tuvieran valedero ni el título de cabildo ni la escritura.

En Jenoy, por ejemplo, hacia 1959, casi una década después de parcelado el resguardo, sus habitantes no tenían clara la situación de sus tierras ni tampoco su condición civil pues como lo afirmaba en ese mismo año Bolívar Córdova, abogado Jefe de Resguardos Indígenas, después de haber realizado una inspección ocular en el pueblo encontró que los indígenas habían quedado inermes pues no contaban todavía con las escrituras de sus tierras por lo que seguían siendo usufructuarios y no podían solicitar préstamos a las entidades crediticias: "ya se había extinguido el resguardo y por lo mismo ya no tenían

protección de la ley 89 de 1890, pero tampoco las leyes comunes les favorecían, por cuanto no tenían la propiedad privada” (AGN. FMI. Cj187. Cp1568. F13r).

Supuestamente ya no indios, pero mucho menos ciudadanos, los jenoyes quedaron a la espera de la prometida llegada del “progreso” que no era otra cosa que obtener la escritura privada de sus terrenos y por añadidura acceder a créditos bancarios. Aún hoy existen familias en Jenoy y en pueblos del valle de Atriz que conservan los antiguos títulos de cabildo como único soporte de la posesión de sus terrenos. A pesar de haber vivido en ellos por varias generaciones, para el Estado estas familias viven en “falsa tradición”. Pero muchos hoy se preguntan si la tradición más falsa y menos propia es la del Estado o la de la comunidad.

No por otra razón además los jenoyes consideran hoy día que la llegada de la propiedad privada solo fue un engaño del gobierno para endeudarlos y cobrarles el impuesto de catastro. Igualmente, muchos cuestionan el epíteto que recibieron en aquel entonces como colonos, como manifiesta José Eloy Criollo de la vereda Charguayaco:

... nosotros no somos colonos, yo creo que se aceptó [las propiedades] por darse cuenta de la mejora de la propiedad sin darse cuenta del problema que nos dejaban. Si ellos hubieran pensado el daño que nos iban a hacer tal vez se hubieran defendido.

Pero la disolución de los resguardos no trajo tampoco el fin de los conflictos por la tenencia de la tierra que se ya se habían agudizado por la estrechez de los resguardos. La llegada de las escrituras estuvo plagada por conflictos permanentes. Fals Borda (1959) registró en los antiguos resguardos el aumento de robos y crímenes que empezaron a “destruir la tranquilidad ecológica de los campos nariñenses” (p. XII). Señala hoy un habitante de la vereda Aguapamba en Jenoy: “Con propiedades el que quería por el lindero se cogía un pedazo más y entonces ahí era como tenía hecha su escritura, eso ni que hacer, pero eso era el que más podía hacer sus escrituras”. Según Fals Borda estos hechos condujeron aún más “a la pérdida del sentido colectivo del usufructo de la tierra”. En Jenoy aún recuerdan que poco a poco la propiedad fue rompiendo el sentido de colectividad que existía en el pueblo, como comenta el profesor Romualdo Criollo:

Cuando empezó la propiedad no, entonces unos a pedir más por los hijos y la filosofía era al familiar darle más. Una de las cosas fue que escrituraban y ahí mismo vendían,

la emoción de la plata diga, porque antes era prohibido. Y cambio la misma terminología, esta agua es mía antes era de nosotros, hubo peleas por linderos, por acequias. El cambio de autoridad generó conflictos.

Como señala el profesor Romualdo, los nuevos conflictos empeoraron por el cambio de autoridad. A pesar de las recriminaciones por la entrega de tierra, los cabildos gozaban de legitimidad en la resolución de conflictos internos y el hecho de que sus miembros fueran habitantes nativos, casi siempre mayores, generaba mayor respeto y confianza en las comunidades. Actualmente, los habitantes de los pueblos del valle de Atriz destacan que, a pesar de su severidad, el cabildo mantenía el control social. Incluso en muchos testimonios afirman que, en parte, la oposición a la desintegración de los resguardos se debió a que con ello dejaban de existir los cabildos y por ende perderían la autonomía en su organización social y política interna. Como manifiesta don Mecías Luna, habitante de la vereda Nueva Campiña en Jenoy:

Unos se oponían porque había mas respeto, porque al cabildo lo obedecía el pueblo, y el primero de enero se iban a Pasto a recibir el bastón de justicia y venían y esa noche rodeaban todo el pueblo con el bastoncito, y a esas horas el fiscal golpeaba la puerta y decían: 'la autoridad puede entrar', y la gente se levantaba, y ese día a la una de la mañana se los hallaba dormidos haciendo las canastas y llegaba la justicia: 'entren caramba', y ya se ponía el alcalde a las órdenes: 'yo soy el alcalde y estoy posesionado y estoy a sus órdenes, me llaman y si yo los necesito para un trabajo los llamo y me van a obedecer', eso era bonito.

Con la llegada de los comisarios, nombrados por el Alcalde de Pasto, se trastocaron los órdenes sociales y políticos al interior de las comunidades. El nombramiento de estos respondió a los intereses de índole partidista del alcalde de turno y de las élites del municipio. En muchas ocasiones, los comisarios ni siquiera pertenecieron a las comunidades donde ejercían su cargo, o si lo fueron, se les percibía como ajenos a los intereses de la comunidad. Todo esto causó permanentes enfrentamientos, como apreciaremos en unos apartes de un memorial dirigido por habitantes del extinto resguardo de Jongovito:

Los abajo suscritos, mayores de edad, vecinos de este Municipio, oriundos del extinto Resguardo de Jongovito, a Ud, con todo el respeto nos permitimos solicitar lo siguiente... uno de sus subalternos como es el actual COMISARIO DE JONGOVITO hara [sic] recibido órdenes que van en perjuicio de nuestras vidas, personas y bienes en general, son facultades que movidas por una pasión indigna cometen abusivamente en el ejercicio de sus funciones, Señor Alcalde, no es posible más seguir tolerando, o

dejar que personas indefensas, inofensivas, sean maltratadas cruelmente, que nuestras casas, sean destruidas, registradas abusando de la autoridad que tiene el actual Comisario; la vida es invivible, nuestras esposas, nuestros hijos, vivimos en eterna desconfianza, en completa intranquilidad... no queremos ultraje, de palabra y de obra, que nuestros hogares sean violados de un momento a otro y se llenen por agentes de policía bien armados y amenazándonos con dichas armas para quitarnos la vida (Mayúsculas originales) (AHP. FCP. Cj420. L4. Folio desconocido).

Con la pérdida parcial de la autonomía política, la agudización del monopolio sobre la tierra y el minifundio, así como con el debilitamiento del sentido de colectividad, originado sobre todo por disputas por la posesión de la tierra, parte del acervo cultural y la vida comunitaria de los pueblos del valle de Atriz fue paulatinamente debilitándose. Sin embargo, el hecho de que no haya habido una llegada masiva de población foránea a estas comunidades y particularmente la persistencia de juntas o consejos integrados por personas reconocidas en las comunidades, que velaron por bienes colectivos de las comunidades como la iglesia, el cementerio, el acueducto, las escuelas, entre otros, y de síndicos, que siguieron custodiando figuras religiosas emblemáticas de los pueblos y asegurando la continuidad de las fiestas, permitió que los pueblos del valle de Atriz mantuvieran cierta autonomía interna, aseguraran la persistencia de prácticas colectivas como mingas y fiestas y que siguieran conservando un grado de conciencia sobre un origen que los diferencia de la ciudad y de otros pueblos.

Como hemos visto, para las instituciones, gobiernos, gremios y en general el conjunto de la sociedad pastusa, los habitantes de los antiguos resguardos siguieron siendo considerados peyorativamente como indios. Para algunos académicos (Fals Borda, 1969; Zúñiga, 1986; Chaves, 1986), basados en la idea de lo indígena como portador de diacríticos esencializados, la mayor integración de estos pueblos a la economía de mercado y la pérdida de elementos identitarios como la lengua, la religión, el vestido, la organización social, su tradición y costumbres, llevaron a la desaparición de todo rasgo que los ligara con su antiguo pasado, por lo que podrían considerarse como campesinos mestizos. Sin ánimos de refutar la nominación étnica actual de estas poblaciones, hemos visto que la relación con la ciudad ha sido una constante en el devenir histórico de estas poblaciones. Incluso, he propuesto que, resultado de los momentos críticos enmarcados en esa relación ambigua y conflictiva, los pueblos del valle de Atriz aún existen, porque dichos eventos han movilizad o resistencias y procesos de revitalización cultural y social. La prueba de esto, es que, ya sean como indígenas o campesinos, los pueblos del valle

de Atriz aún existen y sus habitantes conservan la conciencia colectiva del lugar que ellos y ellas y sus antepasados han habitado, todo ello a pesar del avance cada vez más fuerte de procesos hegemónicos que conciben a la gente y el territorio como una mercancía más.

Antes de 1950, todos los resguardos quillasingas que existieron alrededor de la ciudad de Pasto, así como otros, de los 88 que existían para aquella época en el Departamento de Nariño, fueron declarados extintos por el Estado colombiano. Por esa misma época, en 1947, un fuerte terremoto asoló la ciudad y las poblaciones vecinas. Fue un año crítico para los pueblos del valle de Atriz. Producto del movimiento telúrico en Mocondino se derrumbó la iglesia antigua y un año más tarde se declaró extinto el resguardo. En Jenoy, ese mismo año, la masacre de 7 de sus habitantes a manos de la policía conservadora marcó un hito relevante de su pasado y la relación con los gobernantes de Pasto. La coincidencia de estos hechos posiblemente tenga que ver con la existencia de fuerzas que como la tierra y el agua marcan los eventos críticos que han vivido los jenoyes y mocondinos, y en general los pueblos del valle de Atriz y mueven los cimientos de sus sociedades y culturas.

Los conflictos por el agua en Mocondino y el valle de Atriz

Los indios levantaron sus puestos al oscurecer. Entraron en la lluvia con sus pesados tercios a la espalda; pasaron por la iglesia para rezarle a la Virgen, dejándole un manojo de tomillo de limosna. Luego enderezaron hacia Apango, de donde habían venido. «Ahí será otro día», dijeron. Y por el camino iban contándose chistes y soltando la risa (Rulfo:49).

Sabe que no va a ser un buen día. Al salir de su casa don Manuel Naspirán observa una nube densa que sube por las laderas del pueblo procedente de Pasto. Apenas despunta el día y el humo de las chimeneas de las casas vecinas se confunde entre la espesura de la neblina. A esa hora, hombres y mujeres salen rumbo a las carboneras en el páramo y en El Campanero. Otros ya bajan *guangos*³⁸ de leña y de carbón para dejar en las ladrilleras del pueblo y en los hornos de pan de Pasto.

³⁸ Conjunto de cosas.

Don Manuel sabe que cuando las nubes suben, es seguro que lloverá, así que apresura su paso. Después de tomar café con tortillas de maíz, baja a la parte central del pueblo donde encuentra a sus otros compañeros. Allí se reúne con Manuel Naspirán, Benjamín Villota y Juan Florencio Jojoa, miembros del cabildo de Mocondino. El día anterior habían sido notificados por el comisario de La Laguna que debían comparecer en la alcaldía municipal junto a los cabildos de Puerres y Canchala. No están seguros para qué habían sido llamados, aunque sospechan que tiene que ver con el conflicto que desde hace varios años sostienen con los hacendados que poseen extensos fundos en terrenos que antiguamente habían pertenecido a sus resguardos.

Los mocondinos inician su camino a la ciudad por el camino empedrado que los antiguas habían construido sacando piedra en *chacanas*³⁹ del río de La Estrella. Esta vía se usa como camino de a pie, aunque, especialmente, se utiliza para transportar los productos que los mocondinos comercian en la ciudad. Bueyes cargados de leña y carbón inician su periplo diario cuando bajan los cabildantes. Como había llovido en los últimos días, en ciertos sectores del camino, donde las piedras están flojas, los animales se hunden y hacen enormes barriales que dificultan el tránsito.

El camino baja recto. Atraviesa Canchala y llega a un potrero que le llaman La Bomba, donde en épocas de lluvia se forman pantanales que son frecuentados por garzas y otro tipo de aves. Justo allí, donde la montaña se desvanece dando lugar a terrenos menos ondulados, comienza la zanja, un lindero que marca los límites del resguardo de Canchala con la hacienda “El Tejar”, repartida entre varios miembros de la familia De la Rosa. En ese sitio aguardan a los mocondinos los cabildantes de Puerres y Canchala. Por parte de Puerres está el alcalde mayor, José María Jojoa Puerres, y, el alcalde segundo, Primitivo Hidalgo, mientras que al pueblo de Canchala lo representa su alcalde mayor, José Domingo Canchala, y José Anselmo Jojoa.

Los cabildantes siguen su rumbo. Pasan la capilla de La Estrella donde llega el camino de oriente, el cual es usado por buesaquillos, pejendinos y lagunas para bajar la leña para los hornos de pan y la chacla para los tejados de las casas que se hacen en Pasto. Desviándose a la izquierda, los caminantes de los tres pueblos llegan al sitio conocido

³⁹ En quechua cruz.

como El Hueco o La Portada, donde llega el camino procedente de Chapal, conocido como “camino de los patiños” porque en sus alrededores hay propiedades de Gonzalo Patiño, dueño de una alfarería.

Metros más abajo, los cabildantes llegan a un pequeño riachuelo donde tradicionalmente la gente de los pueblos acostumbra a lavarse los pies para calzarse y entrar a la ciudad. Cumpliendo con la costumbre, los cabildantes se quitan el barro recogido a lo largo del trayecto, se ponen sus alpargatas y continúan su camino hacia el centro de Pasto.

Había transcurrido poco menos de una hora desde que los mocondinos salieron de su pueblo. El brillo de un sol tenue, que apenas apunta entre la espesura de las nubes, refleja levemente en las puntas de metal de las varas de justicia de madera de chonta de los cabildantes. En el centro de Pasto, hombres y mujeres con sombreros y oscuras y gruesas ruanas van hacia la galería. Es día de mercado y en un peregrinaje continuo los pobladores de los alrededores de Pasto llevan, además de la leña y el carbón, todo tipo de alimentos para la venta.

Después de esperar varias horas, hacia las 11 de la mañana los cabildantes son por fin atendidos. Son conducidos al despacho del alcalde municipal, Manuel Zarama. Allí les comunican que el señor Braulio R. de la Rosa había elevado una denuncia para que se impidiera que las parcialidades de indígenas de Puerres y Canchala desviarán el agua que nace en el punto La Toma, en el resguardo de Mocondino. El demandante hizo tal denuncia argumentando que el agua era de su exclusiva propiedad. Con el fin de demostrar esto, puso a consideración varias sentencias de años anteriores en las cuales supuestamente había sido favorecido por los tribunales de la ciudad y el departamento. Pedía además que se impusiera una multa de cincuenta pesos a cada comunero que desviara el curso de esta agua, que después de atravesar los resguardos de Mocondino, Puerres y Canchala llega a su fundo El Tejar.

Corría el año de 1941, un 19 de octubre más precisamente, y en esta ocasión, como en otras tantas en el pasado, los cabildantes de Puerres y Canchala, y los de Mocondino, como testigos esta vez, rechazan las aspiraciones del hacendado manifestando que no dejarían de hacer uso del agua por más que se quejare el denunciante, así como lo habían

venido haciendo todos sus antepasados en el curso de los tiempos. Reclaman, en cambio, tener mejor derecho sobre el agua reclamada ya que ésta nace en sus territorios.

Esta confrontación se remonta a la década de 1920, cuando por el incremento de la actividad ganadera de las haciendas que bordeaban los resguardos creció el interés por las aguas que nacen en la parte alta de Mocondino y van luego a Puerres y Canchala. El 13 de noviembre de 1923, la alcaldía municipal emitió una resolución en la cual, además de multar al alcalde mayor de Mocondino, Efraín Pinza, y a Mercedes Naspirán, con 5 pesos, por la supuesta desviación de unas aguas, obligó a los indígenas de dicha parcialidad a pedir permiso a los De la Rosa si querían hacer uso del agua.

Hacia finales de la década de 1930, Braulio R. de la Rosa denunció al cabildo de Puerres por el desvío que algunos parcialistas habrían hecho al construir un cauce alterno a las aguas. En esa oportunidad, como en otras denuncias, el hacendado invocó su derecho exclusivo sobre las aguas, negando el acceso de los indígenas a la misma. En ese caso, en concreto, la denuncia fue atendida por el alcalde primero suplente del municipio, Peregrino Cerón, quien sin fundamento alguno y actuando a favor del hacendado decretó un estatus-quo provisional para que el cabildo de Puerres se abstuviese de desviar las aguas que bajan por su territorio. Luego, después de haber comprobado en una inspección ocular que varios comuneros, no sólo de Puerres sino también de Canchala y Mocondino, tenían pequeñas acequias desde el cauce principal a sus casas de habitación y sementeras, les impuso una multa de 50 pesos a varios de ellos. Los indígenas, representados por sus respectivos cabildos y el abogado Arcesio Dorado, advirtieron, en respuesta a la multa impuesta, la acostumbrada actitud de los hacendados de creerse dueños del agua y prohibir su uso:

Se ha dado el caso que el señor de la Rosa, creyéndose dueño exclusivo ha subido a los pueblos de Canchala y Puerres a prohibirles el uso del agua y a impedirlo a viva fuerza. LA JUSTICIA DEBE SER PARA TODOS, señor Alcalde: para blancos y para indios... no quiero creer que cediendo a las exigencias de un señor, deje sin amparo a los indígenas, que como aquel necesitan del agua porque todos la necesitan (Mayúsculas originales) (AHP. FCP. Cj335. L3. F70r).

Sin embargo, en segunda instancia, la Secretaria de Gobierno Departamental declaró nulo todo lo actuado en la controversia del hacendado y los parcialistas, a pesar de las peticiones del primero para que ese despacho se declarara impedido para atender la

apelación de la multa. En cambio, el alcalde primero suplente, Peregrino Rosero, fue multado con 10 pesos por violar el derecho común y público del agua.

Pero volvamos a octubre 1941. Al día siguiente a la citación que se le había hecho en la alcaldía, el cabildo de la parcialidad de Puerres fue notificado de una resolución emitida por el despacho municipal. Para su sorpresa, contrario a juicios anteriores donde se había favorecido los intereses de los hacendados, el alcalde tomó la determinación de reglamentar el uso del agua en disputa. Resolvió que el agua que nace en La Toma y corre por el antiguo cauce artificial sería dividida en cuatro partes: una para la parcialidad de Mocondino, la segunda para Puerres, otra para la parcialidad de Canchala y, una última, para el fundo El Tejar de Braulio R. de la Rosa.

Sin embargo, el 4 de noviembre de 1941 el hacendado envió un memorial al Alcalde municipal solicitándole reconsiderar la resolución. En cambio pidió que se le concediese protección, alegando que las parcialidades de Mocondino, Puerres y Canchala “no tienen derecho alguno al dominio de las aguas” y que él es “dueño exclusivo de ellas”. Pidió en cambio, como en casos anteriores, se multe fuertemente a los indígenas que hagan uso del agua. Sin embargo, la alcaldía municipal emitió un comunicado donde negó las pretensiones del hacendado, sosteniéndose en su decisión de reglamentar el uso de estas aguas.

Las disputas no terminaron allí. A inicios de 1942, José María de la Cruz, Medardo Jojoa, José Eustaquio Jojoa, Fernando Chaves y Rafael Guacas, miembros del cabildo de Mocondino, enviaron un comunicado al alcalde municipal denunciando los atropellos que venían sufriendo por parte de autoridades y particulares interesados en las aguas que nacen en su resguardo. Además, para dirimir futuras acusaciones en contra de los indígenas por la desviación de las aguas, propusieron formar un cauce que reuniera varias vertientes que nacen en el resguardo con el fin de aumentar el caudal y evitar que escaseara el agua para quienes vivían en la parte baja. Así lo señalaron:

Muchas veces sin motivo de ninguna clase se nos inculpa de actos que perturban a los que tienen sus propiedades a más bajo nivel de las nuestras; se ha llegado a sancionarnos con multa, y los indígenas de nuestras parcialidades han venido sufriendo el capricho especialmente de los hacendados que por el mero hecho de serlo, se creen los dueños exclusivos de todo cuanto les hace falta, haciendo caso omiso de los

indígenas que, los mismo que ellos merecen atención, respeto por parte de la ley y de las autoridades (AHP. FCP. Cj353. L3. F48r).

Los mocondinos propusieron reunir las vertientes que nacen en El Común, La Chorrera Negra, en el punto denominado “El Motilón” y la vertiente “Arrayán”. Además, aclararon que adelantarían las obras por su cuenta, por ser las corrientes “propias nuestras” y por “nacer y morir dentro de nuestros terrenos de Resguardo”. Sin embargo, advirtieron que, por ser su trabajo, se debía prevenir que luego vinieran otras personas a ordenarles que debían dejar de utilizar el agua bajo multas, privándolos del fruto de su sudor. La propuesta de los cabildantes del Mocondino fue acogida por el alcalde mayor del cabildo de Puerres, quien en un oficio a la alcaldía de Pasto y en nombre de su parcialidad ofreció el esfuerzo de todos los comuneros aptos para que ayudaran en los trabajos de reunión de las vertientes, señalando que esto los beneficiaría ya que necesariamente las aguas nacidas en Mocondino seguirían su curso hacia su resguardo.

No hay información de la respuesta de la alcaldía a la solicitud de los mocondinos y del alcalde mayor de Puerres. Sólo conocemos que en febrero de 1942, en el marco de un proceso por una nueva denuncia de Braulio R. de la Rosa contra los comuneros José Velasco y Leonidas Puerres, el cabildo de Puerres dirigió un oficio al despacho municipal solicitándole aclarar lo concerniente al juicio propuesto por el hacendado, ya que si bien el alcalde había propuesto reglamentar el uso del agua, otra resolución de la gobernación obligó a mantener las cosas tal como se encontraban desde tiempos anteriores y multó con cincuenta pesos a los indígenas.

Este caso tomó mayores repercusiones. En septiembre de 1943 el alcalde de Pasto, por intermedio del director del Departamento de Tierras, Justo Díaz Rodríguez, envió una comunicación al Director Nacional del Departamento de Aguas en Bogotá, con el propósito de solicitar protección urgente para las parcialidades de indígenas de Mocondino, Canchala y Puerres con el fin de evitar que Braulio R. de la Rosa siguiera haciendo uso de las aguas nacionales destinadas a uso público (AGN. FMI. Cj9. C4. F39r, 40r).

Hacia 1939, otra disputa por el acceso al agua involucró a otros integrantes de la familia De la Rosa y las parcialidades de Mocondino, Puerres y Canchala. En mayo de ese año, la señora Carmela de la Rosa de Gavilanes, mediante su apoderado y hermano Luis Ignacio de la Rosa, elevaron una queja ante la alcaldía municipal por la obstaculización de

un cauce de agua artificial que corría hacia sus propiedades, también en el fundo El Tejar. Después de una inspección ocular y de haber recogido las declaraciones de varios peones indígenas de la hacendada que declararon a su favor, el alcalde de Pasto, Zoilo Delgado, decidió decretar un estatus-quo provisional a favor de la querellante y previno a los cabildos de las tres parcialidades que restablecieran el cauce artificial, amenazándoles de que si seguían obstaculizándolo los multaría con 50 pesos convertibles en trabajo en obras públicas. La resolución fue recibida y firmada por los cabildos de Puerres y Canchala, con excepción del alcalde mayor de Mocondino quien manifestó no firmar aun cuando lo enviasen a la cárcel.

La decisión de la alcaldía municipal fue apelada mediante una demanda contra la señora Gavilanes por José Antonio Puerres, Luis Felipe Puerres y Ruperto Puerres, miembros del cabildo de Puerres. Sin embargo la demanda no prosperó y en junio de 1940, el alcalde Alberto Ricaurte, pocos días antes de dejar su cargo, impuso una fuerte multa a los cabildos de Puerres, Canchala y Mocondino por la obstrucción del agua que iba a las propiedades de la señora Carmela de la Rosa. Los cabildantes de las tres parcialidades denunciaron los intereses detrás de la medida ya que el alcalde saliente estaba casado con Inés de la Rosa, sobrina de Carmela de la Rosa, la querellante. Por otro lado, los cabildantes manifestaron encontrarse incapacitados para el pago de la multa debido a que no contaban con fondos ni presupuesto alguno. Solicitaron en cambio que las aguas siguieran “beneficiando a nuestras parcialidades, sin que tenga corriente alguna por los predios de la señora tía política del anterior Alcalde, quien ha querido dejar el riego para las propiedades de sus familiares” (AHP. FCP. Cj344. L3. F125r).

Este proceso continuó por varios años. En 1941 los cabildos de Puerres y Canchala continuaron apelando la multa que les había impuesto la alcaldía en 1940, denunciando además la grave situación que afrontaban por la falta de agua ocasionada por la desviación artificial que mantenía la señora Carmela de la Rosa de Gavilanes:

...cuando la señora de Gavilanes quiere llevar las aguas a su fundo, es entonces cuando llegan a ver las personas afectadas con ese hecho el mal que se les causa y para atender a sus necesidades -EL AGUA ES UNA NECESIDAD ESENCIAL- es entonces cuando se disponen a hacerse respetar y efectivamente quitan todo obstáculo que a la corriente se ponga, ya sea natural o artificial, ya sea de barro o de cal y ladrillo. Es lo que se llama limpieza del cauce. La poseta en referencia o el obstáculo a la corriente, como lo llamamos nosotros no alcanzó a permanecer ni diez días, porque no

podía convenirse el hecho injustificado de entregar hasta el agua a personas que no la han tenido nunca, que no tienen necesidad ni menos derecho a ella (Memorial de José Velasco y Leonidas Puerres al alcalde de Pasto, 24 de enero de 1941) (Mayúsculas originales) (AHP. FCP. Cj358. L1. F269r).

En 1942, el 6 de julio, nuevamente el cabildo de la parcialidad de Puerres, esta vez a través de su alcalde mayor, José María Puerres, solicitó la cancelación de la multa:

Hemos demostrado todo nuestro interés en procurar que este problema, se solucione en una forma equitativa, sabe también [el Alcalde de Pasto] que en esa solución nosotros sacrificamos gran parte de nuestros derechos; que deseamos que el beneficio sea común (AHP. FCP. Cj358. L1. F284v).

A pesar de estas repetidas solicitudes, tanto la alcaldía como la gobernación, en segunda instancia, mantuvieron en firme la multa.

Las disputas entre integrantes de la familia De la Rosa y las parcialidades de Mocondino, Puerres y Canchala se sucederían en varias ocasiones entre las décadas de 1920 y 1940. En el Archivo Histórico de Pasto existen varios expedientes que lo confirman, pero además los actuales habitantes de Mocondino recuerdan estas confrontaciones y aquellas que han tenido que sortear en la defensa del agua que nace en su territorio, sobre todo hoy cuando se ven abocados a una amenaza similar a la de hace más de 60 años.

Es importante mencionar, por ahora, cómo en la mayoría de estos casos existió complicidad entre las autoridades municipales y departamentales y los intereses de los hacendados, ya sea por sus vínculos políticos, sociales e incluso familiares, algo además denunciado por los cabildos. Por otro lado, resulta interesante que si bien la estrategia de los denunciados era entablar procesos contra algunos comuneros de las parcialidades, en todos los casos quien asume su representación son los cabildos en pleno. Igualmente sucede en la relación entre las parcialidades, ya que la respuesta a la denuncia elevada contra integrantes de los resguardos de Puerres y Canchala fue asumida también por los mocondinos. Veremos cómo esta estrategia se repite varias veces hasta hoy en día, pero contrastará también con las disputas por el manejo del agua entre canchalas, puerres y mocondinos.

Otro caso que ejemplifica esto, sucedió en 1942 cuando nuevamente, producto de una acusación del hacendado Braulio R. de la Rosa contra varios parcialistas de Mocondino, Puerres y Canchala, la alcaldía municipal los multó con 50 pesos. A raíz de este hecho, uno de los acusados, Julián Jojoa, respondió con un memorial del 30 de julio de 1942. En ese documento el comunero de Mocondino denunció los atropellos de De la Rosa contra los indígenas y la complicidad de los funcionarios del gobierno municipal con los intereses del hacendado y sus familiares. Pero un aspecto llamativo, que se hace más claro en este caso, son las dos visiones, de hacendados e indígenas, que se contraponen en relación al significado y uso del agua. Para los primeros, como he mostrado, el agua aparece como un bien privado, susceptible de ser apropiado. Para los indígenas, en cambio, aunque inmersos desde siglos en la lógica del mercado por su cercanía y estrecha relación con la ciudad, el agua no puede ser apropiada ni obstaculizada porque su naturaleza es fluir, su sino es discurrir a lo largo de sus territorios con el fin de servirse de ella para satisfacer sus necesidades vitales y colectivas y no apoderarse de ella para el beneficio personal y la ganancia privada. Por eso a raíz de la denuncia de Carmela de Gavilanes los indígenas no concebían que el agua tuviera algún obstáculo y que para ello realizaban la limpieza de los cauces. También, señalaba José María Puerres en 1942 que, a costa de sacrificar sus derechos, deseaban que el agua sea de beneficio público, por esa razón apoyaban la propuesta de los mocondinos para la construcción de un sistema que reuniera las vertientes y satisficiera a todos en general:

Así aumentando el caudal de agua tendremos todos las que necesitamos para dejar de una vez por todas las rencillas que han venido desde tiempos inmemoriales especialmente en los veranos entre los habitantes de las partes más altas con los de abajo... no por culpa de nadie sino por culpa de la naturaleza misma de las cosas (AHP. FCP. Cj353. L3. F47r).

El memorial del comunero Julián Jojoa conmueve cuando mostraba esta situación. Traigo algunos apartes:

Resulta que este D. Braulio de la Rosa individuo que a todo trance pretende perjudicar a los indígenas de las parcialidades y que –por el hecho de haber nacido en la ciudad, tener un patrimonio más o menos crecido e influencias en las altas esferas sociales- no tiene en cuenta ni siquiera el curso natural de las cosas de este mundo y el todo para él es procurar sanciones para el mayor número posible de indígenas a quienes, según cree habrá de atemorizar tarde o temprano... y me extraña más, señor Alcalde el hecho de que la única voz que se atiende sea la del señor de la Rosa; cuando se trata de quejarse en contra de

nosotros, haciendo caso omiso de todos los reclamos, por justos que ellos sean ... Así como ahora dijo Braulio de la Rosa que tal desvío se hacía por cuenta mía y que por lo mismo a mí debía conminárseme, mañana dirá que ese mismo desvío es causado por mí y a mí se me multará porque así lo quiso D. Braulio... Creo señor Alcalde, que [debe] ordenar más bien una Reglamentación del servicio de esas aguas, pues como dije antes todos tienen necesidad de ellas, porque todos tienen que beber para saciar la sed y todos tienen que regar las sementeras para que produzcan el fruto que habrá de traerse a los mercados de la ciudad a alimentar a sus habitantes (AHP. FCP. Cj334. L3. F311r, 311v, 312r).

En lo que manifiesta el comunero de Mocondino, vemos además un aspecto recurrente que ya hemos visto a lo largo de este texto en otros conflictos: la protesta de los indígenas del valle de Atriz sobre la manera cómo los retribuye la ciudad a cambio de llevar alimentos a sus habitantes. En los conflictos por el agua esto también se evidencia en otro testimonio de los cabildantes de Mocondino de 1942:

Y así hemos tenido que privarnos de coger hasta el agua necesaria, sacrificando con esto no solamente nuestros propios intereses sino los intereses generales, porque no otra cosa significa el cultivo de la tierra que con sus frutos procura el abastecimiento del mercado público (AHP. FCP. Cj353. L3. F48r,48v).

Esta situación, absurda e incoherente, ha signado históricamente las relaciones entre la ciudad y los pueblos del valle de Atriz. Es la paradoja permanente y aún evidente que mientras Pasto se fundó y ha crecido y vivido a costa del territorio, los recursos y el trabajo de la población que originariamente habitaba el Valle, la respuesta de la ciudad, sus gobernantes, las élites políticas y económicas y en general la actitud de sus habitantes ha sido, sobre todo, el desprecio, el despojo, la expoliación y humillación de los descendientes de estas antiguas poblaciones.

Quiero traer un último caso que muestra con claridad la crudeza y el dramatismo de la relación de las élites de la ciudad con los pueblos de los alrededores alrededor del tema del agua. Fue un conflicto que a finales de la década de 1930 sostuvo otro miembro de la familia De la Rosa, el general Alejandro de la Rosa, y los habitantes del resguardo de Chapal, ubicado en ese entonces a dos kilómetros de Pasto.

Hacia 1937, en el pueblo de Chapal vivían más de 100 familias con apenas un cuarto de hectárea en promedio cada una. El pueblo solamente contaba con un único cauce de agua limpia. Sin embargo, desde 1937 el cabildo de Chapal y varios comuneros encabezados

por Eulogio Rojas y Gumercindo Cuchala empezaron a denunciar que el hacendado Alejandro de la Rosa había mandado a borrar el cauce de agua, lo que los había obligado a tomar agua sucia del río. Así lo manifestaron en un oficio dirigido al Ministro de Baldíos, Aguas y Bosques Nacionales y al Ministro de Industrias el 24 de febrero de 1937:

Empesamos pidiendo a su excelencia nos dispense que nosotros mismos le dirijamos esta carta con mala letra y ortografía porque queremos hacerle llegar nuestro clamor verdadero pues cuando nos valemos de los abogados no nos quedan bien a nuestros deceos y ellos nos cobran mucho asi por cualquier carta o por cualquier memorial o solicitud... le pedimos que como podemos ser privados de una agua que tenemos el pueblo de Chapal por tanto tiempo, y que ahora estamos privados completamente por el señor Alejandro de la Rosa quien iso borrar el cauce con los peones con una sementera para que no nos pase el agua la cual tomabamos el pueblo por ser la única más limpia que teníamos, hoy obligados a tomar el agua más sucia del río que el cual sirve de aseo a los excusados, las maneras como estos hacendados nos quieren ver en la última miseria asta el extremo de secarnos la última gota de agua que teníamos, la parte más esencial de la vida, que hace falta para que nuestros animales se mantengan mayormente nosotros que somos rracionales y siempre humillados a lo que ellos agan, y ellos prefieren mandarla y desviarla para otro lado a donde nadie la use, y siendo como tienen en sus fincas un rio de agua nada mas por pura maldad de no dejarla pasar para el pobre pueblo que pide un bocado de agua limpia (Ortografía original) (AGN. FMI. Cj262. Cp2490. F1r,2r,2v).

Esta solicitud fue remitida por el Ministro de Agricultura y Comercio a la gobernación del departamento con el fin de que inspeccioné lo denunciado por los chapales. Sin embargo, ni este despacho ni la alcaldía investigaron las denuncias. En lo sucesivo los habitantes de Chapal seguirían enviando oficios a distintos ministerios con la esperanza de ser escuchados.

Transcurrida la audiencia, ya en la tarde, los cabildantes de Mocondino, Puerres y Canchala inician el camino de retorno. En el trayecto ven a varias mujeres de los pueblos, quienes vestidas con chalinas y follones y con gruesas y oscuras trenzas, concluyen con su jornada de trabajo en la galería. Algunas, con sus hijos envueltos en sábanas y a la espalda, se mezclan con otros hombres y mujeres que como en un peregrinaje vuelven a sus hogares, por los caminos que ascienden de Pasto a los pueblos del valle de Atriz.

Los cabildantes continúan su camino hasta llegar a las afueras de la ciudad donde como de costumbre se quitan sus alpargatas para seguir en pie limpio por caminos destapados

y de barro. Atraviesan la Portada y después los caminos de la hacienda El Tejar para comenzar el ascenso a sus pueblos.

¿Suburbios urbanos o pueblos autónomos?

Los conflictos por el agua de las décadas de 1930 y 1940 son recordados en Mocondino a la luz de la problemática que actualmente afrontan. En ambos casos los intereses de particulares, apoyados casi siempre por los poderes locales de Pasto, han intentado arrebatarse el manejo autónomo del agua ejercido por las comunidades de Mocondino, Puerres y Canchala. Hace más de 70 años fueron los hacendados, hoy la amenaza aparece en la figura de urbanizadores y en proyectos y normas que pretenden convertir los acueductos comunitarios en empresas prestadoras de servicios públicos.

Así, la historia reciente de los mocondinos y de su relación con la ciudad ha estado ligada a la defensa del agua. Pero ha sido también el manejo autónomo del líquido lo que ha mantenido una tradición de organización social y política propia, de cohesión social fundamentada en la minga y en últimas el sentido de ser mocondinos. Pero esto no es algo exclusivo de Mocondino, aunque allí haya adquirido tintes más dramáticos por los conflictos pasados y actuales. En general, puede decirse que la historia, por lo menos reciente, de los pueblos del valle de Atriz ha sido la historia de la relación con el agua en sus territorios. Para los mocondinos y los habitantes rurales de Pasto, los hitos más emblemáticos a través de los cuales reconstruyen su pasado, particularmente desde mediados del siglo XX hasta hoy, están relacionados con el manejo autónomo del agua, ya sea a través de los antiguos acueductos basados en sistemas de acequias y piletas o después con acueductos más complejos de redes, tanques y bocatomas, y, con la administración de dicho manejo, a través de Juntas de Acción Comunal, Juntas Administradoras de Acueducto y otro tipo de organizaciones.

Tras la liquidación de los resguardos y la cesación de los cabildos indígenas, en ningún otro aspecto de la vida comunitaria los pueblos del valle de Atriz han podido mantener su autonomía más que en torno a la administración propia del agua en sus territorios. Podemos agregar, además, la conservación y administración de bienes comunales como iglesias, escuelas, colegios, casas comunales y cementerios. La preservación de estos bienes colectivos y naturales por parte de los pueblos del valle de Atriz puede ser una clave

para entender aún la existencia de estos colectivos, pero paradójicamente estos han sido una fuente de disputa con agentes externos y de controversia a nivel interno, como el caso del agua en Mocondino o la casa del pueblo en Jenoy.

En la continuidad del manejo y administración de estos bienes, podemos encontrar pistas sobre la vida comunitaria de los pueblos del valle de Atriz después de 1950. En Mocondino, por ejemplo, es particularmente recordada la construcción de la nueva iglesia, que reemplazó la que se cayó por los terremotos de 1947, un año antes de la desaparición del resguardo. A pesar de haber cesado el cabildo, quienes asumieron la construcción de dicha obra fueron antiguos cabildantes y líderes comunales, encabezados por Aurelio Naspirán, un recordado líder del pueblo, quienes organizaron la junta de la iglesia en 1952. Así lo recuerda Ignacio Jojoa:

La persona que inició la construcción de la iglesia nueva fueron los de la junta de la iglesia, en esas horas todavía no había junta comunal sino que era todavía, como decir, los señores del cabildo pero ya no era el cabildo de antes, ya no había varas.

La nueva iglesia se hizo a través de mingas organizadas por la junta. Recuerda Beatriz Jojoa:

Cuando hicieron la iglesia entre los mayores con don finado Miguel Ángel el papá de don Luis Naspirán, don Rafael Muñoz, bueno, otros, varios, entonces ellos se juntaban en la casa de mi abuela y decían vamos a hacer esto, vamos a hacer lo otro. Ellos primero iban y consultaban de casa en casa con todo Mocondino. Se tomaban la voluntad de ir. Y contadas eran las casas que no aportaban.

Recuerdan que también fueron a Pasto con el Niño Jesús para limosnar para el nuevo templo, pero especialmente evocan las joyas y alhajas que donaron las mujeres casadas y solteras del pueblo, las cuales fueron depositadas en una caja canteada en piedra que fue la primera de la nueva construcción.

A pesar de la cesación del cabildo, la autonomía organizativa de los mocondinos se sostuvo en la conservación de bienes comunales, lo que además siguió dándole sentido a prácticas colectivas como la minga y con ello se mantuvo parte de la cohesión social de la comunidad. Esta tradición continuaría más adelante cuando los líderes del pueblo conformaron la Junta Administradora del Acueducto en 1970, que empezó el proyecto de

construcción de la bocatoma y las redes del nuevo acueducto. Aunque la Junta de Acción Comunal, fundada en 1962, también recogió parte de esta tradición de organización interna en Mocondino y los pueblos del valle de Atriz, la regulación oficial de esta figura traería una mayor dependencia de los poderes políticos de la ciudad. Y al igual que los corregidores, que reemplazaron a los comisarios, estarían supeditadas a los intereses de los gobernantes de turno y a politiqueros de toda índole.



Foto 12. Junta de la Iglesia de Mocondino hacia 1952. El primero de pie, de izquierda a derecha, es Aurelio Naspirán, el principal impulsor de esta y otras obras en el pueblo. Foto: anónima.

El acueducto comunitario en la historia de Mocondino

El antiguo acueducto de los mocondinos y los habitantes de Puerres y Canchala consistió en un sistema de acequias, pilas y chorros con el que accedían al agua que bajaba desde el páramo por la chorrera de La Toma. Como vimos atrás, a propósito de los conflictos con los dueños de las fincas, la acequia general servía a los tres pueblos, que mantenían el sistema a través de mingas periódicas. Las desviaciones denunciadas y multadas frecuentemente por los hacendados y la alcaldía no eran otra cosa que los ramales o desviaderos del sistema del acueducto que surtía de agua a las familias, la cual se almacenaba en pilas o se tomaba mediante un sistema de *chorros*, los cuales eran

compartidos por entre 3 y 4 casas. Los chorros eran construcciones rudimentarias hechas con piedras lajas, piedras de jabonar y tejas para dejar caer el agua y donde las familias tomaban el líquido que necesitaban para sus actividades cotidianas. Los mocondinos daban especial atención y cuidado a estos lugares. Solían decorarlos con plantas, flores y piedras especiales. Además junto al chorro plantaban una cruz con el fin de ahuyentar los espíritus del Duende y la Vieja que, dicen, frecuentaban estos sitios. Mariana Martínez, una habitante de 80 años describe cómo era su chorro:

... el chorro de yo, donde nos criamos era ahí bajo donde hay las tiendas, abajo ahí era el chorro, pues un chorro bien hecho, piedra para jabonar y piedra para sentar los pies y así como 3 piedras le ponían, era bonito... los sabían decorar era para que no le vaya a dar aire porque en el chorro bajaba el Duende, para que no le vaya a dar aire le sabían poner crucitas benditas... Eso no más le poníamos y de cemento los hacían, les ponían unos tarros, para que con el viento golpeé y el espíritu maligno se corra.

Los chorros también eran sitios de encuentro. Continúa doña Mariana:

...se cortejaban los muchachos, no ve que era que salga a traer el agua y decían que estaba listo el novio, no ve que tocaba meter el agua para la tarde, de mañana y vuelta de mañanita para tener todo el día.

El manejo y uso del agua por el sistema de acequias tenía un conjunto de reglas que cuando se violaban, daban pie a sanciones sociales mediadas por el rumor y en ocasiones a multas. Por ejemplo, la cantidad de agua que se desprendía por cada ramal o desviadero estaba reglamentada a través de la medida equivalente a la circunferencia de una moneda de 20 centavos. La queja más constante se debía a la contaminación del agua cuando se jabonaba la ropa. Quienes resultaban más perjudicados con esta práctica era quienes vivían en la parte baja de Mocondino y en Puerres y Canchala. Pero por lo general la gente jabonaba la ropa aparte y cuando iba a enjuagarla avisaba antes a los vecinos para que recogieran agua. El daño de los chorros ajenos y la alteración de la medida del paso de agua en cada ramal era castigado con multas. Después de la cesación del cabildo dicha función fue asumida por el comisario del pueblo.

Después de 1970, la decisión de entubar el agua y construir la red del acueducto motivó varias discusiones dentro y fuera de Mocondino. Varios líderes no estuvieron de acuerdo con el proyecto. Algunos, como don Lucio Jojoa, padre de la profesora Rosario Jojoa,

abogaron por el mejoramiento del sistema de chorros. Auguraron que con el entubamiento, el agua que nace en Mocondino terminaría en el futuro en la ciudad mientras que habría escasez en el pueblo. Otros reclamaron que el acueducto debía construirlo solamente Mocondino y no con Puerres y Canchala, previendo las peleas que esto iba a generar en el futuro. Por el interés mayoritario de la iniciativa, los que estuvieron en contra fueron catalogados de *virings*⁴⁰ y cochinos.

Para el proyecto se entubó el agua que bajaba de La Toma, la principal fuente de abastecimiento de agua de Mocondino, Puerres y Canchala. Encabezados nuevamente por Aurelio Naspirán, la construcción se hizo a través de mingas. Para construir el tanque repartidor del agua, los hombres y mujeres de los tres pueblos, cuando no tenían animales, debían cargar sacas de arena y ladrillo a la espalda a la parte alta de Mocondino. Incluso los niños y niñas de la escuela ayudaron a llevar arena y ladrillo de acuerdo con su capacidad. Los más jóvenes se encargaron de abrir las chambas para el paso de las redes. Cada familia debía aportar con días fijos de trabajo para que tuvieran posteriormente derecho a la llave de paso.

Don Victoriano Jojoa, el único sobreviviente de quienes estuvieron al frente de la obra, recuerda que la primera etapa consistió en la puesta y distribución de la tubería. Pero después, cuando iban a hacer las pocetas, empezaron las discordias entre los tres pueblos. Dice don Victoriano que los puerres y canchalas “se voltearon”, pero que después de dos agrias discusiones, con puños incluidos, llegaron a un acuerdo para la finalización del acueducto. De todas formas las discordias entre Mocondino, Puerres y Canchala continuarían. Debido a que Mocondino tiene una mayor cantidad de habitantes y por lo tanto de usuarios del acueducto, los puerres y canchalas suelen acusar a los mocondinos de querer imponerse sobre ellos, mientras estos últimos acusan a sus vecinos de no aportar con lo suficiente para el mantenimiento de la red, además de estar ya influenciados por la ciudad. Pero a pesar de estos conflictos, en momentos críticos, como ahora o en las décadas de 1930 y 1940, los tres pueblos se han unido para defender el acueducto.

⁴⁰ Desnudos.

A mediados de la década de 1980 una tragedia afectó el suministro de agua para Mocondino, Puerres y Canchala. Un derrumbe en La Toma arrasó con la bocatoma donde se recogía el líquido. Relata doña Mariana Martínez:

¡uh! esa gente se alocaba cuando se derrumbó y se llevó el tanque, la gente se apresuraba a recoger leña... yo venía de Dolores con la leche y cuando qué bramazón, qué será, cuando tapado de nube y se alzó y se vio eso que se había bajado y la gente atrevida que va a sacar palos, eso estaba hondísimo, y decían que allá veían la figura de la virgen.

Esto obligó a la construcción de una nueva bocatoma. Con el tiempo las Juntas Administradoras fueron construyendo otras bocatomas en distintos puntos de Mocondino alto y fueron haciendo adiciones al sistema. Recientemente con recursos de los tres pueblos construyeron el anhelado desarenador para evitar el paso de material sólido. Hoy en día, aunque las juntas pagan un fontanero local para reparaciones cotidianas, la limpieza y cuidado del sistema se sigue haciendo a través de mingas con la participación de las tres comunidades.

Cada pueblo tiene su propia Junta Administradora de Acueducto, la cual es nombrada mediante una asamblea comunitaria cada dos años. Cada una es autónoma en el manejo del agua en su territorio, administra la entrega de nuevas llaves de paso y el cobro, por lo general anual, a cada usuario para el mantenimiento de la red. Los miembros de la junta no tienen ningún tipo de remuneración y su cargo es voluntario. Por esta razón, y con el fin de diferenciarse de cualquier empresa de servicios públicos, últimamente han preferido reconocerse como autoabastecedores del agua para sus comunidades. Esta identificación, además, ha cobrado más fuerza últimamente frente a la amenaza de la nueva legislación y las políticas del gobierno nacional y local que pretenden desconocer la figura de los acueductos comunitarios.

Historias como la del acueducto de Mocondino, Puerres y Canchala son similares a la de los otros pueblos del valle de Atriz. En cada pueblo también han aflorado disputas internas por el manejo del agua, como los recientes enfrentamientos en Mocondino entre el cabildo y la Junta de Acción Comunal, o en Jenoy, donde una misma vereda del pueblo es atravesada por dos redes de acueductos producto de antiguas discusiones. También ha habido conflictos entre pueblos vecinos como en el caso de Gualmatán y Jongovito. Lo

cierto es que a pesar de estas discusiones hay un acuerdo general de que los acueductos comunitarios, construidos a través de la minga, son un patrimonio de los pueblos. Por eso la lucha por su permanencia es una lucha, también, por la existencia de los pueblos del valle de Atriz.

He mencionado que hay otra serie de hitos a través de los cuales los habitantes de los pueblos rurales ubicados alrededor de Pasto recuerdan su historia reciente. Para el caso de Mocondino, Puerres y Canchala y en general para los pueblos del valle de Atriz, he destacado cómo la construcción de infraestructura para el acceso al agua, la creación de organizaciones para su administración y los conflictos suscitados en torno al manejo del líquido son eventos cruciales de su pasado y de la historia de sus relaciones con otros pueblos y la ciudad. Pero también el manejo de otros bienes o patrimonios comunitarios como iglesias, las escuelas, cementerios y casas comunales, marcan episodios importantes para la vida colectiva de los pueblos del valle de Atriz. En el caso de Jenoy, por ejemplo, he destacado la importancia de la casa comunal como un símbolo y un lugar emblemático de la lucha por la defensa del territorio.

Así, a pesar de la cesación de los cabildos antes de 1950, en estos pueblos se mantuvo una tradición de organización social y política mantenida en torno a la conservación de los bienes comunales, la cual fue asumida inicialmente por excabildantes y después por líderes locales en cabeza de juntas administradoras de acueducto, juntas comunales y recientemente para el caso de Jenoy, Mocondino, La Laguna-Pejendino, El Encano y Obonuco, por cabildos indígenas reconstituidos.

Los pueblos del valle de Atriz hoy

Casi 35 años después de haber publicado su estudio etnológico de las comunidades de Jamondino y Males, Sergio Elías Ortiz (1969), encomendado por el ICAN, escribió un breve informe reportando el estado de estos pueblos. El historiador resaltó cómo entre 1935 y 1969 hubo un cambio social, económico y cultural en estas comunidades, a su juicio ocasionado por: “la influencia cada vez más creciente ejercida sobre esos poblados por la ciudad de Pasto que en ese lapso ha extendido sus barriadas obreras”. Por esta razón, Ortiz auguró que en un día no muy lejano Jamondino y Males se convertirían en dos barrios de la ciudad. En parte tuvo razón; la antigua Males, hoy en día Rosario de Males, es casi un barrio de

Pasto y Jamondino está incluido junto con Aranda como una de las dos zonas de expansión urbana del municipio.

En el informe de 1969, Ortiz destacó cómo la influencia de la ciudad se evidenciaba en el cambio de materiales para la construcción de las viviendas, del bareque a la tapia apisonada, la teja y el suelo enladrillado, o en el vestido, a través de la adopción de la gente de Jamondino y Males de las modas de la ciudad, como el uso de sombreros modernos, de ropa interior, calzado ordinario y relojes de pulsera. Ortiz también resaltó cómo la población de estos pueblos, con el fin de obtener su subsistencia, se habían vuelto versátiles en el campo y en la ciudad, como agricultores y obreros manuales respectivamente, lo que ya era evidente en 1935. Destacó que una causa del desplazamiento de la fuerza de trabajo a la ciudad había sido el aumento del minifundio. A pesar de ello, señaló, los jamondinos y males siguen manteniendo prácticas agrícolas pasadas como la rotación de cultivos y el conocimiento sobre las épocas más aptas para las labores del campo.

El historiador también destacó que las prácticas de higiene y medicina propia persistían en Males y Jamondino, al igual que las mingas para la construcción de casas y las cosechas. Un aspecto interesante y que refuerza lo que mencioné atrás respecto a la continuidad en la propiedad de la tierra por parte de la población nativa, es que por lo menos en Jamondino y Males, “los terrenos han sufrido cambio de dueños, mediante transacciones entre los mismos indígenas, con el caso curioso de que ningún “blanco” se haya avencinado entre ellos” (p. 3). Igualmente encontró la persistencia de la endogamia. Por lo que advirtió que aunque los habitantes de esos pueblos estaban en proceso de aculturación, habían mantenido gran parte de sus costumbres.

Después de Sergio Elías Ortiz, solamente hasta la década de 1990 los trabajos de Melo (1992) y López (1996), volverán a iluminarnos sobre la vida de los habitantes de los pueblos del valle de Atriz. En el primer caso, el antropólogo Miller Melo nos acerca a la persistencia del modelo de manejo microvertical en Jenoy y su influjo en la economía, ideología y organización social de sus habitantes. También nos muestra la activa relación de los jenoyes con la ciudad y el manejo que hacen de la vida rural y urbana. López destaca cómo para los pueblos del valle de Atriz la tierra sigue siendo el elemento fundamental de su sentido de vida, la transformación de sus valores socioculturales y la reafirmación de su

identidad sociocultural, a pesar de que su poca disponibilidad ha obligado a los habitantes de estas comunidades a buscar formas de trabajo que garanticen su subsistencia en el mercado laboral de las grandes ciudades (p. 236, 238).

Así, estos trabajos acentúan en la persistencia de elementos culturales propios entre los habitantes de los pueblos del valle de Atriz, a pesar de su mayor dependencia con Pasto. En esto último han influido, sin lugar a dudas, los procesos de expansión urbana y por ende de invasión de las tierras de las comunidades rurales del municipio durante la segunda mitad del siglo XX hasta hoy. Estas dinámicas han sido analizadas por varios autores.

Martínez (2005:98), por ejemplo, subraya que en el crecimiento urbano hacia el suroriente la ciudad no consideró el déficit de agua en esta zona, por la alteración de la cobertura vegetal de los territorios de Jamondino, Mocondino y Pejendino desde la colonia. Desde la década de 1950 esta zona ha sido especialmente impactada por la construcción de nuevos barrios, alterando de paso la vida de pueblos como Mocondino. A propósito, Cerón (2006:50) resalta que los programas de vivienda popular auspiciados por el Instituto de Crédito Territorial se concentraron en esta área con barrios obreros como Laureano Gómez o El tejar⁴¹ en 1958, Santa Bárbara y Mercedario en 1960, Lorenzo de Aldana y Miraflores entre 1960 y 1970, Pío XII en 1967, Agualongo en 1969, La Rosa y Bellavista en 1970. La reactivación del volcán Galeras a finales de la década de 1980 impactó aún más el poblamiento del sector suroriental y oriental de la ciudad. Desde esa época surgieron el barrio Popular en 1980, Arnulfo Guerrero y Villaflores entre 1980 y 1990 y Las Lajas y la Ciudadela Educativa entre 1990 y 1995. Estos últimos limitando entre la ciudad y los pueblos de Puerres, Canchala y Mocondino.

Con la expansión urbana de este período, a los pueblos de Chapal y Pandiaco, que ya habían sido anexados a Pasto desde la década de 1950, se sumaron los de Aranda, cuyas primeras urbanizaciones empezaron a construirse en 1976, Juanoy y Anganoy. El caso de Pandiaco, explorado detalladamente por la historiadora Lydia Inés Muñoz (1999, 2000, 2002, 2003) esclarece el proceso de transformación de los pueblos del valle de Atriz y muestra descarnadamente la manera como la ciudad y sus gobernantes conciben estos

⁴¹ Para una historia más detallada del origen de este barrio ver: Martínez Sierra (2006).

territorios y a su gente, ni más ni menos que como basureros. Después de la disolución del resguardo, con los años en Pandiaco se instaló el matadero municipal, fábricas de curtiembres, el basurero público de la ciudad, en un tiempo el centro antirábico, el centro de diagnóstico del ICA, el Club de Caza y Pesca, entre otros (Muñoz, 2003:227,233,234). Debido a estos hechos, desde la década de 1980 la población nativa de Pandiaco empezó a emigrar a otros barrios y ciudades. Hoy por hoy la mayoría de quienes viven en el barrio, rehabilitado desde la década de 2000, son estudiantes y familias provenientes de otras zonas de la ciudad y del departamento.

La década de 1990 traerá cambios profundos para los pueblos del valle de Atriz, con la crisis agrícola ocasionada por la apertura económica del país. Según Martínez (2005:114), la producción agrícola se redujo un 43%, lo que aumentó aún más el desplazamiento de la fuerza de trabajo de los pueblos a la ciudad. Igualmente, esto trajo cambios en la vocación productiva de las comunidades rurales y en el uso del suelo, con un aumento sostenido de la cría de pastos para ganado lechero.

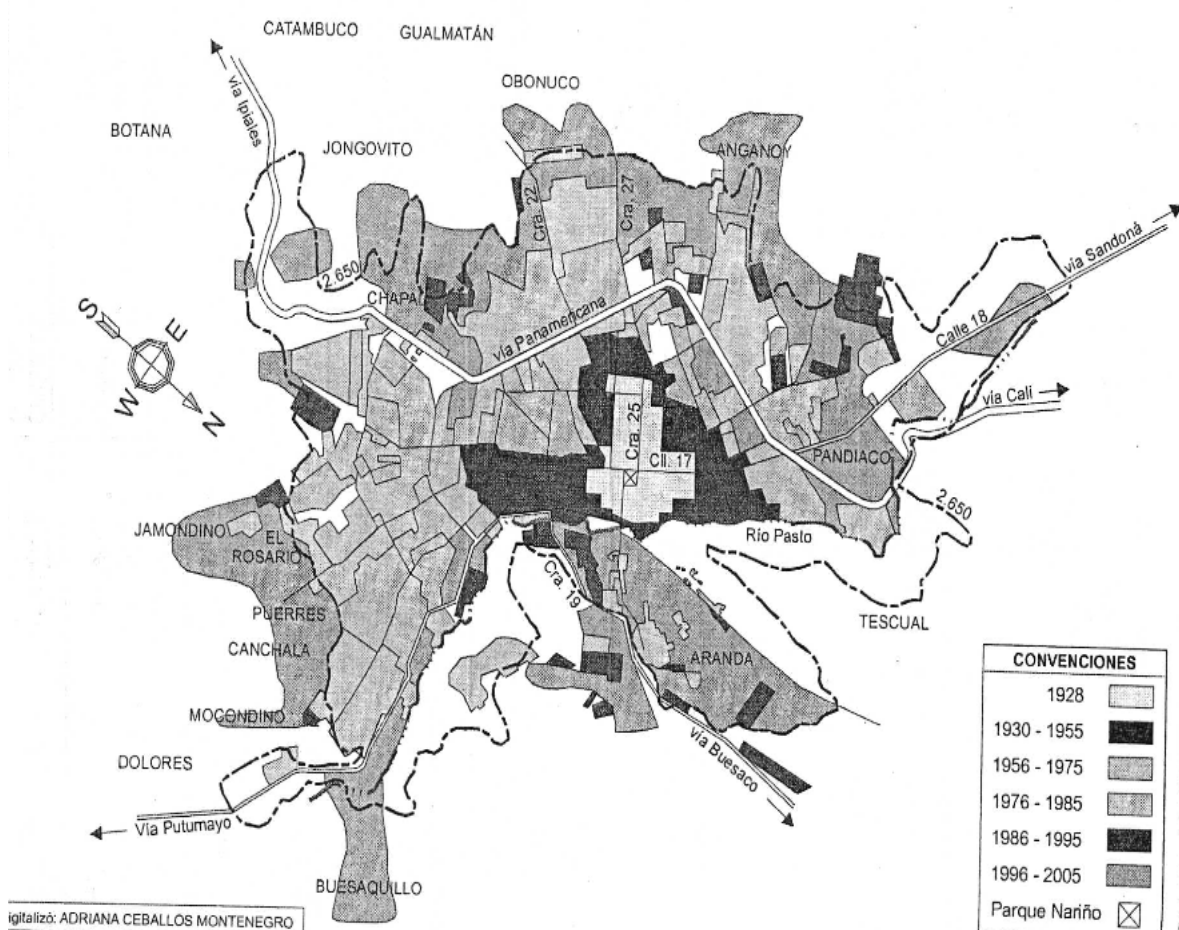
Desde esa época, también, las dinámicas del conflicto colombiano incidieron directamente sobre Nariño y su capital. El movimiento de los cultivos de coca desde el Putumayo a la Costa Pacífica motivó la migración forzosa de población hacia Pasto, según Cerón (2006:52) 18.000 en 2005. En el censo de ese año, cuando la población urbana ya representaba el 90% del total del municipio, la ciudad tenía 382.618 habitantes. Hoy, según proyecciones del DANE, esta asciende a las 465.000 personas.

Actualmente, los pueblos ubicados al suroriente del municipio como Buesaquillo, Males (Rosario), Canchala, Puerres, Mocondino y Jamondino se encuentran en los límites urbanos de la ciudad. Igualmente sucede con Jongovito y Obonuco, ubicados al occidente de Pasto. Jamondino, incluido como zona de expansión urbana por el nuevo POT, sufrirá cambios drásticos en los próximos años. Otros pueblos como Gualmatán, Botanilla, San Fernando, La Laguna, Cabrera, Catambuco, Jenoy, Tescual, El Encano y Mapachico aún no sufren un influjo acelerado por el avance de la ciudad.

Todos los pueblos con excepción de Botanilla, El Encano y Mapachico están conectados a Pasto a través del servicio de buses públicos. La mayor parte de ellos cuentan con puestos de salud y de policía así como con colegios y escuelas. Todos conservan su

cementerio, iglesia y casa comunal como patrimonio colectivo. Como vimos, se surten de agua a través de acueductos comunitarios, aunque muy pocos cuentan con servicio de alcantarillado.

Para Martínez (2005:117), por su cercanía a la ciudad, los pueblos del valle de Atriz “comienzan a estructurarse como prolongaciones urbanas, perdiendo su configuración rural y convirtiéndose en puntos estratégicos para el establecimiento de industrias artesanales o áreas de vivienda que ofrecen bajas tarifas en la prestación de servicios públicos”. Según Cerón (2006), esto hace que actualmente los pueblos del valle de Atriz sean suburbios de Pasto, es decir, barrios o núcleos de población situados en las afueras de la ciudad o en su periferia.



Mapa 6. Los pueblos del valle de Atriz y el influjo de la expansión urbana de Pasto. Fuente: Cerón, 2006:54.

Sin negar la fuerte influencia de Pasto sobre los pueblos del valle de Atriz, hemos visto que los habitantes de estos pueblos han sido versátiles en la vida del campo y la ciudad. Así

también lo han hecho evidente los más recientes acercamiento etnográficos a estas comunidades (Melo, 1992; López, 1996; Mamián, 2000; Perugache, 2008; Ojeda, 2011). Dichos trabajos también han resaltado cómo, a pesar del embate de los procesos coloniales y republicanos, los pueblos del valle de Atriz han resistido y sobrevivido con base en sus prácticas de reciprocidad, complementariedad y redefinición.

Cerón propone que por ser suburbios de Pasto, los habitantes de estos pueblos carecen “de un sentimiento de pertenencia gracias a un pasado histórico que persistentemente los estereotipa como indios desestimados, ansiosos de dejar atrás sus usos y costumbres” (p. 59). Sin embargo, hemos visto que al contrario, los habitantes de estas comunidades evocan su pasado con base en hitos, por lo general tragedias o gestas heroicas a través de las cuales fundamentan el sentido de pertenencia a su lugar de origen. Por otro lado, como veremos a continuación, actualmente existen varios procesos de carácter étnico y no étnico en estas comunidades que tienen en común la revaloración positiva de su pasado. Concluir por tanto que los pueblos del valle de Atriz son suburbios urbanos es altamente discutible.

Pero antes de llegar otra vez al presente de los pueblos del valle de Atriz fue necesario hacer un paneo histórico sobre su relación con la ciudad. Lo he hecho a partir de los eventos significativos a través de los cuales sus actuales habitantes reconstruyen su pasado. Hemos encontrado que los habitantes de los pueblos del valle de Atriz han dependido económicamente en distinto grado de la ciudad, pero han sido ellos quienes han servido, tributado y mantenido a Pasto y la explotación de sus territorios ha sido imprescindible para la fundación y crecimiento de ésta. Hemos percibido cómo la ambigüedad de dicha relación nos da pistas para entender su debilitamiento pero también su resurgimiento. En particular, hemos visto que la defensa y los conflictos en torno a la administración de la tierra, el agua y otros bienes colectivos han movilizad formas de resistencia que se nutren de arraigadas memorias, sentidos sociales y concepciones únicas del mundo que han permanecido latentes en el tiempo. El por qué el agua, el volcán y la tierra han sido los catalizadores de estos procesos de renacimiento y renovación cultural y qué elementos actuales de la cultura de estos pueblos nos pueden dar pistas para entender esto, serán dos cuestiones a las que trataremos de acercarnos en la última parte de este texto.

MEMORIAS VOLCÁNICAS, MEMORIAS DE AGUA

La fiesta del Niño Jesús de los Santos Reyes

En la tarde del 4 de enero de 2014 visité la casa de doña María y don Ignacio Jojoa, fiesteros ese año del Niño Jesús de los Santos Reyes. Junto con un grupo de compañeros habíamos sido invitados a la entrega de la fiesta, así que fuimos a ver los preparativos. La casa está ubicada en la zona que los mocondinos conocen como el “huaico”, una estrecha hondonada que atraviesa una parte del pueblo en dirección oriente-occidente. Ya allí, observé un intenso ajeteo. Alrededor de treinta hombres y mujeres ayudaban en la preparación de la comida de la fiesta. En el patio de la casa, alcancé a contar diez asaderos de cuyes. Mientras unas personas se encargaban de mantener viva la brasa, otras daban vuelta sin cesar a los cinco cuyes que había por asadero. Don Florencio Jojoa, hermano de doña María, con quien además integran el reconocido grupo de música campesina La Guanga, comentó que había alrededor de 250 cuyes. En otro sector de la casa, un grupo de mujeres preparaban empanadas y buñuelos, mientras los hombres se encargaban de la leña.

Una de las primeras tareas de los fiesteros es el raje, recolección y almacenamiento de la leña de la fiesta, actividad que se hace, por lo general, en el mes de agosto. La madera se obtiene de árboles ubicados en la parte alta del pueblo, donde aún hay pequeños reductos de bosque. Esta actividad, y en general todas aquellas ligadas a la fiesta, se hacen en minga. Los fiesteros cuentan con el apoyo de acompañantes, allegados consanguíneos y parentales, vecinos y amigos, quienes se han comprometido para ayudar a pasar la fiesta. Algunos de ellos acompañan a los fiesteros entrantes a recibir la fiesta mientras otros son convocados después de la celebración.

Mientras observaba los preparativos, don Florencio comentaba que a pesar de la insistencia de algunos sacerdotes católicos de terminar con la fiesta, con el argumento de los altos costos económicos que conllevaba, esta tradición sigue vigente por el interés y sacrificio de todo el pueblo, y el hecho de que esta celebración caracteriza a los hombres y mujeres de Mocondino. Lamentó que fiestas similares hayan desaparecido en los

pueblos vecinos como Jamondino, Puerres y Canchala, lo que atribuyó a la influencia progresiva de la ciudad.

Los días principales de la fiesta del Niño de los Santos Reyes son el 5 y 6 de enero, aunque la celebración empieza el 27 de diciembre, con la realización de la compostura y la novena. La compostura es el arreglo, decoración y disposición de la capilla para la novena. Generalmente, esta tarea es asumida por algún devoto del Niño que ofrece su ayuda a los fiesteros. Sin embargo, la comida para quienes asisten al rezo los nueve días corre a cargo de los fiesteros. Esta puede incluir hornado de cerdo, café, empanadas y chicha. El Niño permanece en su altar hasta el 5 de enero cuando se lo enjoya. Esta tarea consiste en preparar al Niño para la fiesta, vistiéndolo, adornándolo y elaborando una escenografía que acompaña a la figura. Aunque los fiesteros pueden elegir una temática, generalmente cada enjoyador dispone de autonomía para vestir y adornar al Niño. Los fiesteros eligen al enjoyador, aunque no puede ser cualquier persona. Se dice que el Niño debe conocerlo, ya que si la persona no es la indicada, él se puede poner bravo, “correrse” y no dejarse vestir. De ahí que la tarea de enjoyador y servicial (esta última, la persona encargada de animar y guiar la fiesta), es un don que exige características como humildad y el conocimiento detallado de la fiesta. En el pueblo existen personas reconocidas para llevar a cabo estas funciones, cuyo conocimiento se ha mantenido en las familias a través de generaciones.

El 5 de enero llegamos al medio día al templo del Niño. El lugar está ubicado en la parte oriental del pueblo. Su acceso se puede hacer desde un desvío de la carretera principal o desde la vía que va de Mocondino a Dolores, por un camino de a pie que atraviesa varias viviendas. La capilla es un edificio de ladrillo, originalmente era de tapia, construido y mantenido por el síndico Paulino Pinza y su familia, aunque con aportes y ayuda de todos los mocondinos. Don Paulino descende de los antiguos síndicos del Niño, quienes remontan su origen a Natividad Cantuca, la mujer que, según la tradición, fue quien halló al Niño Jesús bajando por las aguas del río Mijitayo en Pasto hace más de 160 años. Vista desde afuera la capilla parece un salón pequeño. Tiene dos columnas al frente en cuya cúspide sobresalen dos cruces de cemento. Ambos costados del techo siguen una diagonal hasta encontrarse y formar una punta donde hay una cruz de hierro. Antes de la entrada hay un pequeño corredor, cubierto con una baldosa envejecida de color blanco y negro. La puerta de la capilla es de hierro y de color gris. Arriba de ésta hay un letrero en

color rojo que dice: "NIÑO DE LOS REYES". La fachada del templo es de color crema, con algunas líneas en amarillo ocre.

Al fondo de la capilla, en todo el centro, hay una pequeña urna cerrada con candado donde permanece la figura del Niño. Detrás, en la pared, está dibujada una escena bíblica, de los tres Reyes Magos llegando a visitar al Niño Jesús, aunque el lugar donde ocurre esto es Mocondino, ya que aparece la iglesia mayor del pueblo, la capilla del Niño, sembríos y varias casas de campo dispersas. Cuando conocí la capilla me llamó la atención la sobriedad en la decoración; sólo estaba la figura adornada por unas flores y un velón. En las paredes laterales del salón hay varias placas de agradecimiento por los favores recibidos del Niño a personas de Mocondino, pueblos cercanos y de Pasto. A los costados hay dos bancas largas de madera y del techo cuelgan, a cada lado, dos faroles que iluminan el interior de la capilla.

La apariencia del Niño es singular. Es una figura pequeña, mide unos 15 centímetros. Su rostro, de color rosado y ojos rasgados, demuestra cierta apacibilidad. Su cabeza no es muy visible ya que lleva puesta una corona en forma de tridente, de gran dimensión en consideración al tamaño de la figura. El brazo derecho del Niño está levantado hacia arriba mientras que el izquierdo reposa sobre un costado. El día de la fiesta, el Niño estaba vestido con un amplio traje blanco. De su cuello colgaba un letrero que decía "5 de enero". El tema del enjoe de ese año consistía en una representación de los elementos tradicionales de Mocondino. El Niño estaba parado sobre un cuy de peluche que vestía la camiseta del club Deportivo Pasto. A un lado había una guitarra pequeña. Todo estaba dispuesto sobre una caja decorada con serpentinas, moños rojos y papel que simulaba ser hierba. Al frente de la caja estaba la inscripción: "Mocondino, tierra de fe y tradición". En uno de los costados de la caja estaban dibujados el templo mayor del pueblo y la capilla de Niño; además estaba la siguiente inscripción: "PATRIMONIOS DE MI PUEBLO: Si la fe, el esfuerzo y la unidad fueron las herramientas con las que trabajaron nuestros antepasados, pues nosotros como herencia también podemos utilizar estas mismas para vivir en un pueblo cada vez mejor. VAMOS MOCONDINO". En el otro lado de la caja aparecían dos mensajes: "Dios, el cuy y la música, tres amigos de muchos que forman parte de nuestra cultura", y, "Si nuestros abuelos y también los de ellos siendo pocos lograron mucho gracias a su sabiduría, inteligencia y unidad. Entonces debemos continuar nosotros siguiendo su ejemplo ya que siendo más numerosos y teniendo las bases

podemos continuar con la misión encargada por nuestros antepasados: sacar adelante nuestra comunidad. Siendo sabios y trabajando unidos lograremos mucho. Con la desunión no se logra nada."

El 5 de enero, conforme avanzaban las horas, en las afueras del templo se fueron agolpando más personas mientras la banda animaba el ambiente. Alrededor de la cinco de la tarde salió la procesión de la capilla, con el Niño y los fiesteros a la cabeza. Afuera esperaban tres niños montados a caballo disfrazados de Reyes Magos. Mas atrás, una banda de vientos, con quenas y zampoñas, y otra de trompetas, trombón y tambor, acompañaban la procesión. La banda de quenas entonaba ritmos andinos mientras que la de trompetas interpretaba son sureños y melodías tradicionales del Ecuador. Al son de la música, una comparsa de niños y niñas del pueblo ejecutaba varias coreografías. La música y los danzantes corren por cuenta del fiestero, aunque generalmente son apoyados por familiares, amigos y acompañantes. En este caso, los sobrinos de doña María, integrantes del grupo andino Canto y Libertad, apoyaron la procesión con la banda de vientos. Igualmente, la comparsa de niños estaba integrada por varios familiares de los fiesteros.



Foto 13. En primer plano, doña María Jojoa y don Ignacio Jojoa cargan al Niño para el inicio de la procesión. Foto: Jorge Perugache, enero de 2014.

Cada aspecto de la fiesta está sometido al control público. Durante la procesión, por ejemplo, escuché quejas de que no había salido la comparsa de adultos, como se acostumbra tradicionalmente. La gente atribuye hechos de este tipo a la falta de cooperación con los fiesteros o un olvido de estos. Otros tipo de comentarios suelen referirse a la calidad de las bandas y de los fuegos pirotécnicos, la calidez de los fiesteros y la atención a todos aquellos que concurren a la fiesta. Como veremos, en la ceremonia de entrega de la fiesta se narran historias sobre las nefastas consecuencias que puede acarrear la exclusión de la gente y no compartirles los alimentos.

En Mocondino, la fiesta del Niño se alterna con el Carnaval de Blancos y Negros, por lo que mientras avanzaba la procesión, las personas jugaban a los negritos del 5 de enero. Varias personas, disfrazadas de gorila y la pareja del viejo y la vieja, iban jugando y mofándose de la gente emitiendo sonidos guturales⁴². Cada tanto, los cohetes estallaban, en un cielo grisáceo que hacía el amague de lluvia. En ocasiones, la comparsa paraba para ofrecer un baile frente a la casa de alguna familia conocida o que hizo algún aporte a la fiesta. Los dueños de la casa salían a la puerta para recibir a los músicos, a quienes ofrecían aguardiente. Mientras, desde las ventanas y terrazas de las casas vecinas y el borde del camino, otras personas divisaban el paso del desfile.

Casi una hora y media después de haber salido de la capilla, el desfile llegó al centro del pueblo. Con los fiesteros a la cabeza la procesión ingresó a la iglesia principal de Mocondino. La noche del 5 de enero es la única del año en que el Niño pernocta fuera de su lugar de habitación tradicional. Afuera de la iglesia se vivía un ambiente de carnaval. Después de una hora y media, la música de la banda y los cohetes indicaron la terminación de la misa de vísperas de la fiesta del Niño Jesús. Poco después inició el espectáculo de fuegos pirotécnicos que incluyen castillos de pólvora y la vacaloca. Dados los altos costos de estos, que a veces pueden rondar los tres millones de pesos, los mocondinos valoran altamente a quienes aportan con el espectáculo de la pólvora.

⁴² Este tipo de personajes son comunes en la celebración de los carnavales en los pueblos del valle de Atriz, que en Mocondino coinciden con la fiesta del Niño Jesús el 5 y 6 de enero. En Jenoy, por ejemplo, los diablos que acompañan las comparsas hacen sonidos guturales y utilizan objetos puntiagudos que asemejan grandes falos con los cuales se mofan y esculcan los bolsillos de las personas, o utilizan ratones muertos en un palo para asustar y corretear a la gente.



Foto 14. Procesión del 5 de enero del Niño de los Reyes. En el centro, la comparsa de niños y la banda de vientos. A la derecha “El viejo” y “La vieja”. Foto: Jorge Perugache, enero de 2014.

Al son de la banda, la gente del pueblo y los visitantes permanecieron hasta la madrugada del día siguiente bailando y jugando a los negritos. Esa noche, además, tuvo lugar otro acontecimiento importante: se definió a los nuevos fiesteros del Niño Jesús. En esa ocasión los rumores indicaban que estaba entre dos familias, quienes ya se habían acercado al síndico manifestándole su interés por la fiesta. Suelen decir en Mocondino que a diferencia del Pascuero o el Niño Grande, el Niño Jesús de los Santos Reyes es “rogadito”. Los fiesteros del Pascuero deben hallar a los nuevos casa por casa, en una ardua búsqueda que se extiende de agosto a septiembre. En ocasiones, ante la mala fortuna de no hallar nuevos fiesteros, los salientes se lamentan de que la celebración culmine con ellos, pero en el momento menos pensado, afirman, aparecen los nuevos. Cuando eso sucede, los fiesteros, acompañados por una banda, llevan a la casa de los entrantes un agrado de comida y bebida, en una celebración que se puede extender hasta el día siguiente. En cambio, el “Niño pequeño” no tiene que buscar fiestero, ya que casi siempre hay varias familias esperando pasarle la fiesta. En esto también influye la convicción de que el Niño Jesús de los Santos Reyes, a pesar de su tamaño, o por lo mismo, es más poderoso y milagroso que el Pascuero. En uno y otro caso, los mocondinos aclaran que la fiesta nunca queda entre familias adineradas, aunque valga decir que entre

los habitantes del pueblo no existen diferencias económicas considerables. Indican que la fiesta de ambos Niños exige a los fiesteros humildad y sacrificio, por los considerables esfuerzos económicos y de trabajo, y al hecho de que no se recibe nada a cambio, más que el prestigio y la devoción de haber pasado la fiesta. Por esa razón, además, se considera que ambas fiestas son del pueblo, ya que su preparación involucra a gran parte de la comunidad.

El 6 de enero es el día grande la fiesta. Después de la misa que se extendió por más de una hora, hacia las 11 de la mañana inició la procesión a la capilla del Niño Jesús de los Santos Reyes. Esta vez, quienes llevaban al Niño y encabezaban el desfile, eran los nuevos fiesteros, acompañados por sus familiares y demás acompañantes con quienes recibirían la fiesta en horas de la tarde. Atrás de ellos iban los fiesteros salientes y el síndico del Niño. Cuando salieron de la iglesia, los nuevos fiesteros fueron agasajados con confetis, harina y carioca⁴³ del 6 de enero, día de blanquitos. Como el día anterior, el desfile iba acompañado por la banda de quenas, la papayera y la comparsa de niños, quienes ese día llevaban como parte de su vestuario unas guaguas de pan. También el viejo y la vieja acompañaban el desfile, que esta vez era de 160 personas aproximadamente. Pasado el medio día la procesión llegó a la capilla del Niño. La gente se agolpó en la puerta mientras los nuevos fiesteros ingresaron al templo. Luego, las demás personas entraron en pequeños grupos para orar y despedir al Niño, quien permanecerá en su urna hasta el año siguiente. La capilla siguió abierta durante gran parte de la tarde recibiendo la visita de devotos de Mocondino, los pueblos cercanos y de Pasto. Mientras los fiesteros salientes regresaron a su casa para ultimar los preparativos de entrega de la fiesta, los entrantes fueron a la suya, expectantes ante el llamado a la ceremonia de entrega.

Aunque la fiesta del Niño Jesús de los Santos Reyes y la del Pascuero, que se lleva a cabo en Mocondino el 24 y 25 de diciembre, son “fiestas de pueblo” como lo señalan los mocondinos, el acto solemne de entrega y recibimiento de la fiesta se limita a los fiesteros salientes con sus invitados y a los nuevos fiesteros con sus “acompañantes recibidores”. Sin embargo, después de la entrega y en otros momentos de la celebración, cualquier persona del pueblo puede llegar a la casa de los fiesteros.

⁴³ Espuma utilizada para jugar al Carnaval.

Hacia las 3 de la tarde, un grupo de allegados de los fiesteros salientes se dirigió con la banda de música a la casa de los nuevos, donde fueron recibidos con cohetes, aguardiente y comida. Los nuevos fiesteros eran jóvenes, no pasaban los 30 años. Para algunos, esto era positivo, en cuanto las nuevas generaciones se interesaban por la fiesta, aunque también, su falta de experiencia implicaba que requerirían bastante ayuda para pasarla. Fuimos recibidos en la casa de los padres de unos de los fiesteros, ubicada unos metros más arriba de la Cruz de la Misión. Era una casa tradicional, o casa L, con tres habitaciones: la cocina, un dormitorio y la sala. Como éramos casi 50 personas, fuimos recibidos en el cuarto más grande. Don Isidro Jojoa, hermano de doña María, manifestó que venían para invitar a los nuevos fiesteros a un agasajo y se puso a su orden para salir cuando lo consideraran.

Casi 40 minutos después, poco antes de las 4:15 pm, después de varias piezas de baile y de degustar café con empanadas y aguardiente Nariño, nos dirigimos a la casa de doña María y don Ignacio. La procesión, de unas 70 personas, iba encabezada por los fiesteros, sus parientes más cercanos y los emisarios de los fiesteros salientes. Atrás iban los demás acompañantes recibidores. El centro del pueblo estaba cubierto por una tapiz blanco, por la harina y la espuma del juego del carnaval. Poco antes de llegar donde los fiesteros, don Ignacio salió al encuentro de los invitados. Los fiesteros entrantes y salientes brindaron con aguardiente. Instantes después, las personas agolpadas en la entrada de la casa y a orillas del camino, cubrieron a los fiesteros y sus acompañantes con gran cantidad de talco y espuma, todo al son de los tambores y trombones de la banda de música.

El salón para la ceremonia, había sido adecuado en el patio de la casa. El lugar estaba decorado con murales alusivos a paisajes de Mocondino, mientras al frente una gran inscripción rezaba: "NIÑO DE LOS SANTOS REYES PATRON DE MOCONDINO 2013-2014". Unos puros o totumos colgaban del techo como decoración. A los lados del salón estaban las bancas para los invitados, mientras en el centro se hallaba una mesa de madera, con doce puestos para los nuevos fiesteros y sus allegados más cercanos. El servicial de la fiesta ese año, rogado por doña María y don Ignacio, era don Mecías Jojoa, tradicional enjoyador y también servicial de la fiesta del Pascuero y el Niño Jesús de los Santos Reyes. Era apoyado por su hija Magaly Jojoa, quien ya oficiaba como "serviciala" y don Florencio Jojoa, hermano de doña María.

Al inicio de la ceremonia, el servicial pidió a los asistentes que ocuparan las sillas alrededor del salón. Había casi 60 personas. No hay una cantidad establecida de acompañantes. Si los fiesteros ponen algún límite, podría ser algo mal visto, pero al contrario, también se generan suspicacias cuando los nuevos fiesteros llevan demasiados. Antiguamente, los mocondinos recuerdan que la cantidad de invitados era mucho menor a la de ahora, por lo que fácilmente cabían en la sala de las casas.

Don Mecías pidió a los dos fiesteros que eligieran a sus acompañantes principales, es decir, las 10 personas que ocuparían la mesa principal junto con ellos, insistiendo que la mesa representaba la última cena del Señor. Cuando todo estaba dispuesto, los fiesteros salientes saludaron a sus invitados. En un discurso emotivo agradecieron por la ayuda recibida para la preparación de la fiesta. Luego el servicial y sus ayudantes se presentaron públicamente. Resaltaron la antigüedad e importancia de la fiesta del Niño y agradecieron que la tradición se mantenga por otro año. Igualmente, el síndico intervino agradeciendo la acogida de los fiesteros.



Foto 15. Ceremonia de entrega de la fiesta del Niño de los Reyes. En el micrófono, a la derecha, el servicial don Mecías Jojoa. Don Florencio Jojoa aparece en el centro de la imagen, de pie y con una cámara. Alrededor del salón están los invitados y acompañantes recibidores de los nuevos fiesteros y en la mesa sus más allegados. Foto: Jorge Perugache, enero de 2014.

Seguidamente, los ayudantes de los fiesteros, apoyados por la serviciala Magaly Jojoa, empezaron a servir los alimentos. Primero, servían a los fiesteros entrantes y demás acompañantes de la mesa, luego al resto de asistentes. De cada alimento servido dejaban sobre la mesa una o dos muestras, cuidadosamente dispuestas en canastas y decoradas con moños de colores. A lo largo de la ceremonia, que duró casi dos horas, el servicial y don Florencio, amenizaron el ambiente con anécdotas y chistes. Entre otras cosas, iban contando fragmentos de la historia del hallazgo del Niño, de cómo fue llevado al pueblo e inició la tradición de la fiesta con Natividad Cantuca. También resaltaron la importancia de la celebración, ya que fomentaba la minga y la solidaridad de las familias, vecinos y todos los mocondinos. El servicial y sus ayudantes, además, estaban al tanto que todo marchara con normalidad durante la ceremonia. Este es un acto solemne, por lo que eran estrictos que cuando se sirvieran los alimentos la gente no se parara de su silla. Además estaban al tanto de que nadie quedara sin alimento.

El primer plato servido fue café con empanadas de harina envueltas en azúcar, dos para cada comensal. La entrega de cada plato estaba precedida por algunos dichos respectivos a cada alimento, según sus cualidades o dones. Por ejemplo, respecto al siguiente plato, la chicha, don Mesías resaltó el sabor dulce de la bebida comparándolo con la alegría de la fiesta. Igualmente, el servicial relataba historias de cada alimento, las cuales eran contadas con jocosidad, pero al mismo tiempo como una especie de consejo. A diferencia de los otros platos, la chicha es repartida por alguien del salón, escogido por los nuevos fiesteros. Al encargado le entregan un balde con 20 litros de la bebida que reparte en un totumo a todos los asistentes.

Después de la chicha se sirve la sopa, un caldo de pollo acompañado con buñuelos. Mientras se servía, el servicial y don Florencio continuaron interviniendo, intercalándose cada tanto con la banda que interpretaba alguna melodía de música campesina de la región o un ritmo ecuatoriano. Don Florencio aconsejó a los nuevos fiesteros que así como habían recibido tenían que devolver el siguiente año, cuando debían agasajar a los nuevos fiesteros. Habló de las dificultades, tropiezos y penurias que puede haber en la preparación de la fiesta, pero también de cómo estas son superadas con la ayuda de la familia y de la comunidad en minga. Comparó esto con el esfuerzo que todos los mocondinos han hecho en la construcción y preservación de bienes comunitarios como el acueducto, la carretera, el cementerio y la iglesia. Señaló que por ello es importante conocer la historia propia, de

personajes como Natividad Cantuca, “la Cantuquita”, como cariñosamente se le conoce en el pueblo. También rememoró costumbres antiguas de la fiesta, como cuando los alimentos de la celebración se obtenían por intercambios con los pueblos del huaico, especialmente los plátanos.

Después de la sopa, los ayudantes sirvieron pollo con arroz. Algunos comensales empezaron a guardar los alimentos para llevarlos a sus casas. Esto, que pudiera ser visto como una descortesía con los anfitriones, es una práctica muy común no sólo en este sino en otros escenarios de la vida festiva y cotidiana de Mocondino, los pueblos rurales de Pasto y en general en toda la región. Más evidente en el caso de la celebración que estamos describiendo, el llevarse parte del banquete a la casa es una manifestación de comunión a través de la comida. De esa manera se integra a familiares u otras personas que no pudieron estar en la ceremonia de traspaso de la fiesta, pero que también hacen parte de la comunidad. Veremos como esto se manifiesta de manera más clara en la repartición del “pan de la fiesta”, por medio del cual los nuevos fiesteros “atan” a otras personas del pueblo a las responsabilidades que implica devolver la fiesta.

En este transcurso, don Florencio insistió en el orgullo de ser Mocondino, manifestó:

Ser Mocondino es un honor que lo llevamos por orgullo y del corazón. Nadie tiene que sentirse avergonzado de nuestra tierra, porque es una tierra rica en costumbres, llena de tradiciones, rica en presentarse, en su forma de asumir el mundo moderno y siempre recordando su historia, porque el que sabe de dónde viene sabe a dónde va.

Mientras, la repartición de alimentos continuó con el cuy, el cual iba acompañado con papas, y después buñuelos con miel. Como vimos a propósito del enjoe del Niño, el cuy más allá de ser un simple alimento es un “amigo” de los mocondinos; además de Dios y la música. En la representación de la mesa del banquete como la última cena de Jesucristo y sus doce apóstoles, el cuy cobra gran importancia. La comunión a través de este animal, liga a los participantes de la fiesta no sólo entre ellos y el resto de hombres y mujeres del pueblo sino también con otros seres que igualmente son parte integral de la comunidad y definen el ser mocondino⁴⁴.

⁴⁴ En la Catedral de Cuzco aparece una imagen de La Última Cena, firmada por Marcos Zapata y pintada entre 1748 y 1764, con Jesús y sus doce apóstoles compartiendo los alimentos clásicos, el pan sin levadura y el vino, junto con un cuy horneado, ajíes, maíz y frutas tropicales. La simbología de este cuadro, a la luz del servicio del cuy en la imitación de la última cena en la ceremonia de

En este lapso, el servicial y don Florencio narraron varias anécdotas trágicas, de personas que sufrieron en el pasado por no creer en el Niño. Una de estas era la historia de un hombre quien el día de la fiesta prefirió ir a trabajar como de costumbre y se mofó de su esposa porque ella sí iba a la celebración. Dicen que ese mismo día, extrañamente el cielo se puso oscuro y en una fuerte tormenta un rayo acabó con su yunta de bueyes. En otra historia, cuentan que a una fiesterera se le cayeron del soberado todas las ollas de barro, todo porque le había negado la comida a unos hombres del pueblo pasados de tragos que iban a su casa para la fiesta. Con estas historias, don Mecías y don Florencio recalcaron los grandes poderes del Niño, así como la humildad que debe caracterizar a los fiesteros.

La entrega de alimentos culminó con la repartición del pan, el momento más importante de la fiesta. Doña María y don Ignacio, que estaban en la cocina, ingresaron al salón, cada uno con una guagua de pan. A diferencia de las otras guaguas de la fiesta, estas son más grandes y están decoradas con mayor detalle. Miden unos 60 centímetros y están empacadas cuidadosamente en bandejas. Según la tradición, cada guagua representa a los nuevos fiesteros. Por cada guagua se entrega, además, una botella de aguardiente, que simboliza la leche materna con la que los fiesteros deberán alimentar a la guagua para que crezca hasta el siguiente año. Fue un momento conmovedor. Los fiesteros salientes, agotados y entre lágrimas, lamentaron la partida del Niño y agradecieron a quienes les ayudaron a acabar la fiesta. Primero fue doña María, quien entregó la guagua a doña Alba, la nueva fiesterera, manifestándole: “señora fiesterera aquí le entrego esta guagüita para que la cuide durante un año y le de lechecita”, a lo que su hermano, don Florencio, agregó: “y si se requiere reprender échele fueite, porque las tradiciones hay que cuidarlas, porque la fiesterita saliente le entrega a la fiesterera entrante una parte de la tradición, la María”. La nueva fiesterera agradeció y manifestó que esperaba alimentarla y repartirla bien. Siguió el turno de don Ignacio quien entregó la guagua hombre al nuevo fiestero, don Jesús, aconsejándolo que “la vaya cuidando poco a poco los 12 meses del año; y para que ponga bien gordita a la guagüita, dándole leche de a goticas”. El nuevo fiestero agradeció la invitación. Seguidamente, los fiesteros salientes entregaron otra guagua con una botella de aguardiente al síndico. Don Paulino agradeció por habérselo tenido en cuenta. Después de este acto don Florencio hizo un brindis con las siguientes palabras:

traspasó de la fiesta del Niño Jesús, evidencia la conjunción de elementos nativos y coloniales no sólo en la religiosidad sino en general en los ámbitos sociales de pueblos andinos como Mocondino.

Bueno señores fiesteritos vamos a brindar, miren que ahí está la lechecita para que no los dejen morir de sed ni de hambre, con esa siempre se la alimenta, el espíritu y nuestra tradición. Que sea un brindis mutuo de los fiesteros entrantes y salientes.

Mientras todo esto sucedía, los ayudantes del servicial entregaron un paquete de pan de fiesta, o “pan del Niño” a cada comensal. Los fiesteros salientes, conmovidos, cansados y con algo de nostalgia y llanto, hicieron el brindis mientras los fiesteros entrantes aguardaron para volver a la mesa.



Foto 16. Entrega de las guaguas de pan de los fiesteros salientes a los nuevos fiesteros. A la derecha, doña Alba, la nueva fiesterera, da sus declaraciones. Aparece en el centro don Ignacio Jojoa y a la izquierda don Florencio Jojoa. Atrás de él están doña María y don Mecías. Foto: Jorge Perugache, enero de 2014.

La serviciala Magaly Jojoa, indicó que era momento para que los nuevos fiesteros repartieran los alimentos a quienes consideraran oportuno entre sus acompañantes. Los fiesteros entregaron cada producto en el mismo orden en que fueron servidos. Después de deliberar en la mesa con sus allegados más cercanos, fueron escogiendo a las personas sentadas alrededor del recinto. Don Mesías alegraba la entrega bromeando con quienes habían sido escogidos. Entregaron un paquete de empanadas, uno de buñuelos, dos pollos, dos cuyes, la canasta de pan y el aguardiente. A diferencia de la fiesta del

Pascuero, en la del Niño Jesús no se entrega champús. Mucho antes, suelen contar los mocondinos, las guaguas de pan eran repartidas por pedazos a los acompañantes. Cada pedazo simbolizaba una función en la fiesta, dependiendo de la parte del cuerpo del pan. Por ejemplo, quien recibía la cabeza debía ser alguien que estuviera al frente de alguna etapa de la fiesta, los brazos simbolizaban el trabajo, y así con cada parte del cuerpo de la guagua de pan.

Para el próximo año, quienes se comprometieron llevándose un producto deberán aportar con ese mismo alimento para la entrega de la fiesta. Otros acompañantes que no asistieron al recibimiento, se unirán a los fiesteros en el transcurso de las siguientes semanas. Los nuevos fiesteros guardan el pan de la fiesta para repartirlo entre ellos. En ocasiones organizan una comida para comprometer y agradecer a quienes los acompañarán entregando la fiesta. Según los mocondinos, desde el inicio se junta la gente que quiere ayudar, inclusive llegan personas que no han sido invitadas, del pueblo y de las colonias en las ciudades. En promedio, para la entrega de la fiesta del Niño se reparten: 300 cuyes, 300 gallinas, 3 arrobas de buñuelos, 1 bulto de harina para las empanadas, 50 litros de chicha, 3 cajas de aguardiente por un valor de 300 mil pesos cada una; además, se gasta 1.200.000 pesos en pan, 700 mil pesos en la compostura, 700 mil pesos en la banda y casi 3 millones de pesos en el castillo de pólvora.

La ceremonia culminó con las palabras de Magaly Jojoa quien agradeció a los fiesteros salientes y les aconsejó a los nuevos que así como el voto había sido entregado, de igual forma ellos deberán entregarlo al siguiente, ya que se trataba de algo de mucha responsabilidad. Luego, don Florencio pidió llamar a las cocineras quienes fueron saludadas y felicitadas. En seguida se despidió, no sin antes arengar con un viva para los mocondinos y la fiesta del Niño de los Santos Reyes.

En ese momento se lanzaron varios cohetes, que indicaron que había finalizado la ceremonia de entrega de la fiesta. Momentos después varias personas del pueblo empezaron a llegar a la casa de doña María y don Ignacio, para continuar celebrando el resto de la noche. Como señalan los mocondinos, los fiesteros no pueden cerrar las puertas. Quienes llegan piden permiso para tomarse un trago en la casa. Los fiesteros tratan de no emborracharse para cuidar la fiesta y atender a los invitados. Todos eran recibidos con café, pan y empanadas.

La fiesta de San Pedro y San Pablo en Jenoy

Es 28 de junio, víspera de la fiesta. Los castillos de pólvora iluminan el cielo despejado de Jenoy. Es la época cuando el verano, que se extiende hasta finales de septiembre, está en su apogeo. Es el tiempo, además, cuando los jenoyes cosechan el maíz, después de los nueve meses que dura su maduración en la mayor parte del pueblo. El “rey de la chagra”, como le llaman, se vuelve a sembrar con las lluvias de octubre, después de la fiesta de San Francisco.

Durante las fiestas de finales de junio de 2009 había bastante expectativa en el pueblo. A juicio de muchos, con el renacimiento del cabildo en 2008, las fiestas patronales debían empezar a recuperar su pasado fulgor. Desde 2008, algunos habitantes de la vereda Castillo Loma, llamada así porque desde ese lugar partían los danzantes del castillo de frutas, habían empezado a recopilar relatos sobre la manera cómo antiguamente se llevaba a cabo la celebración. Con base en los testimonios, elaboraron una maqueta a escala del tradicional castillo, el cual, a juicio de muchos, había ido perdiendo su esplendor.

Después de los castillos de pólvora, las vísperas de la fiesta culminan con una celebración en la casa mayor del cabildo hasta la madrugada del día siguiente. Antiguamente, en las vísperas, un grupo de danzantes comandados por el capitán o negro mayor (personaje que pintaba de negro su rostro) y los danzantes menores, disfrazados y pintados también de negros e indios, y vestidos con espejos, cascabeles y ataviados con peinillas con las que marcaban los pasos del baile, recorrían las calles y casas del pueblo. Si el fiestero se dormía, los danzantes podían permanecer en su casa, con la condición que debían salir a las 3 de la mañana a anunciar el día de la fiesta.

El 29 de junio de 2009 el día comienza temprano. En la plaza del pueblo algunos hombres comienzan a armar la estructura del castillo. Con anterioridad ya habían preparado los palos para el armazón. Mientras tanto, con lista en mano, algunos miembros del cabildo registran los nombres de las personas que llevan alimentos para el castillo, percatándose que cumplan con la tradición de devolver el doble de lo que se habían llevado el año anterior.

Antiguamente, la fiesta era pedida al cura del pueblo, quien la asignaba públicamente en la misa del 29 de junio. Los preparativos de la fiesta iniciaban varias semanas antes. Los arrieros de la fiesta, personas del pueblo rogadas por el fiestero para ir a traer a pie con yeguas y mulas los alimentos del castillo, salían a mediados de junio a las regiones templadas. Allí recogían alimentos donados por compadres y amigos de los fiesteros o los truqueaban. De los huaicos o el yunga de Sandoná, El Ingenio y El Tambo traían frutas como piñas, papayas, naranjas, plátano maduro, así como miel, panela, maní y ají. En El Edén, la zona templada de Jenoy, los arrieros recogían caña de azúcar, panela y zapallos. De la zona media del pueblo se daba el maíz para el mote, la mazamorra, el champús y la chicha, cereales, gallinas y cuyes, mientras que de la parte fría se bajaban tubérculos como la papa, la oca, el uyoco, el bejuco para las canastas, la madera para el armazón del castillo y el trigo para la elaboración de las guaguas de pan. También se traían ollas de barro, cambiadas en otros pueblos o compradas en Pasto. Todos estos alimentos y productos los llevaban a la casa del fiestero donde se montaba y vestía el castillo. Recibidos con cohetes y baile, al son de tambores y flautas, la llegada de los “arrieros del 29” era motivo de gran entusiasmo y algarabía en el pueblo.

Los mayores recuerdan que las fiestas antiguas eran bien pomposas. Cada año, el nuevo fiestero intentaba superar al del año anterior con un castillo más nutrido y más grande. Ayudado por familiares, vecinos y compadres del pueblo y de otras regiones, los fiesteros debían encargarse no sólo del castillo sino también de rogar los arrieros, la música, la pólvora, los danzantes y de alimentar a todo el pueblo. Después de la misa, quien llegara a la casa del fiestero era servido con un gajo de bananos, mazamorra, champús, chicha y hasta cinco panes.

Es interesante cómo este tipo de desprendimiento y competencia que tenía lugar además en un tiempo de abundancia al coincidir con la época de cosecha del maíz, guarda similitudes con lo que Marcel Mauss (1979) denominó “prestaciones sociales de tipo agonístico”. Este tipo de comportamiento, presente en varias sociedades y del que el más conocido fue el “potlatch”, practicado por tribus nativas del noroccidente de Norteamérica, se basaba en la destrucción masiva de excedentes con fines de ostentación. En el caso de Jenoy, la repartición o consumo inmediato de alimentos en la fiesta o “consumo agonístico”, no sólo era devuelto o recompensado el siguiente año a través de un consumo

diferido, sino que se intentaba superar con un castillo mucho más “vestido” y nutrido, como una muestra de ostentación y de competencia sobre quien era capaz de donar más.

Los castillos se armaban con dos postes; en la parte superior se ponía un arco para cerrar y le iban atravesando varas de las cuales colgaban los alimentos. En el centro del castillo, o el “corazón”, ponían un par de guaguas, mujer y hombre, que representaban a los capitanes o fiesteros que acababan la fiesta, mientras a los lados se ubicaban guaguas de pan más pequeñas que representaban a la gente que acompañaba a los fiesteros. En la parte más alta del castillo acostumbraban a colocar dos águilas de queso y dos cuyes asados a cada lado. En la base del castillo se ubicaban las gallinas vivas y las ollas de barro. Quienes habían sido escogidos como nuevos fiesteros repartían los alimentos del castillo de frutas entre amigos, familiares, compadres y demás acompañantes quienes les ayudarían a pasar la fiesta el año entrante. Con el tiempo, los alimentos empezaron a repartirse entre cualquier persona del pueblo quienes tenían la obligación de entregar el doble el siguiente año. Los danzantes, comandados por el capitán, animaban la repartición de los alimentos danzando alrededor del castillo.

Por influencia de sacerdotes del pueblo, el castillo se trasladó de la casa de los fiesteros a la plaza de Jenoy, al frente de la iglesia. Poco a poco la tradición fue debilitándose, más aún por la insistencia de los curas, quienes constreñían a la gente por el gasto económico y el trabajo que implicaba la fiesta⁴⁵. Miller Melo (1992) también señala que en el debilitamiento de la fiesta influyó la desestructuración del resguardo y el encarecimiento económico por la merma del cultivo del maíz en Pullitopamba desde la década de 1960. La fiesta, que anteriormente era peleada, fue perdiendo interés hasta la paulatina desaparición de los castillos de frutas. Solamente se siguió realizando el acto litúrgico en honor a San Pedro.

Sin embargo, a finales de la década de 1980, la fiesta tradicional de los jenoyes había empezado a recobrar el castillo, aunque éste ya no estaba a cargo de un sólo fiestero sino de toda la comunidad. La primera vez que estuve en las fiestas de Jenoy, en 2007, había

⁴⁵ Resulta irónico que frente a esta queja de los curas (similar como vimos a lo que sucede en Mocondino), el grado de ostentación en la fiesta con los castillos o los nutridos banquetes en la fiesta del Niño en Mocondino, implican más que disminución o gasto de esfuerzos y recursos la multiplicación de estos.

dos castillos, uno de la iglesia y otro de la Junta de Acción Comunal. Desde 2008 el control del castillo de la comunidad pasó a manos del cabildo.

Mientras algunos habitantes del pueblo se encargan de armar y vestir el castillo, en el sector Castillo Loma se prepara la procesión que se dirigirá a la iglesia del pueblo. Comandados por el grupo de danzantes, hacia las 10 de la mañana la procesión empieza a descender por la carretera que atraviesa Jenoy y va hacia el occidente. Ataviados con plumas, espejos, machetes y cascabeles como a la usanza antigua, los danzantes bailan al son de bombos y flautas que ellos mismos interpretan. El capitán, don Pedro Criollo, integrante de los danzantes de antigua durante su niñez, lleva un penacho de plumas en forma de corona, mientras que con un machete dibuja líneas en el piso indicando la coreografía a sus acompañantes. Más atrás, un grupo de niños y niñas del pueblo vestidos con trajes coloridos y llevando puros y pequeñas canastas de bejuco, danzan también al ritmo de la banda de trompetas y tambores. Los integrantes del cabildo, con sus varas de justicia y con el gobernador a la cabeza van más atrás. A lo último va el resto de habitantes del pueblo y turistas de otros pueblos y de Pasto. Dos mujeres llevan el escudo y la bandera del cabildo.

Al llegar al centro del pueblo la procesión da una vuelta a la plaza. Se detiene frente a la iglesia donde los danzantes ejecutan varias piezas. Luego, todos entran a la misa que se prolonga por alrededor de dos horas. Hacia el medio día, el castillo de frutas ya está completamente armado y vestido. Siguiendo la maqueta elaborada por los habitantes de Castillo Loma, el castillo está construido en forma piramidal, atravesado por palos que forman cinco niveles. En la parte alta están incrustadas dos guaguas de pan, de mayor tamaño que el resto. Aunque en la planeación del castillo habían previsto ordenar los alimentos según su proveniencia, desde los de frío hasta los de caliente, como se acostumbraba, finalmente estos se ubican al azar. Así que gajos de bananos y plátanos, piñas, mazorcas, naranjas, paquetes de galletas, botellas de vino y de gaseosa, guaguas de pan, ollas, entre otros productos, se colocan aleatoriamente. Solo en los niveles más bajos predominan grandes calabazas y algunas gallinas vivas.



Foto 17. Don Pedro Criollo, a la izquierda, dirige la comparsa de danzantes de la fiesta de San Pedro y San Pablo. A su lado va doña Mercedes de la Cruz, danzante e integrante del cabildo de 2009. Foto: Jorge Perugache, junio de 2009.

El sonido de la banda avisa la culminación de la misa en honor a San Pedro, patrono del pueblo. La procesión sale con los danzantes a la cabeza y después de dar una vuelta a la plaza se ubican al pie del castillo. A lo largo de la tarde siguen danzando alrededor del castillo al son de varios grupos de música del pueblo que se intercalan la interpretación de piezas musicales de ritmos regionales y ecuatorianos. A medida que la gente del pueblo pide los alimentos, poco a poco el castillo va quedando vacío. Cuidadosamente, los encargados del castillo registran el nombre de la persona y el alimento que se lleva, advirtiéndoles la obligación de entregar el doble al año siguiente. Hacia las 5:30 de la tarde, algunos hombres empiezan a desarmar el armazón del castillo ya completamente vacío. Sin embargo, la celebración continua en la plaza del pueblo hasta la noche. En los últimos años, por petición del cura e iniciativa del cabildo, la celebración religiosa y cultural se desligó de la verbena, que se llevaba a cabo el mismo día con orquestas y consumo excesivo de licor.

Desde 2008, el castillo de frutas de la fiesta de San Pedro ha continuado en control del cabildo. Es verdad que con el renacimiento de la parcialidad y el cabildo indígena, sobre todo en los primeros años, aumentó el entusiasmo por esta celebración, en especial el de

los mayores quienes vivieron las fastuosas fiestas de antigua, pero en general la fiesta ha mantenido su continuidad, con la notoria interrupción en la elaboración del castillo entre la década de 1960 y finales de 1980 y su decaimiento antes de la reactivación del cabildo.

La fiesta de San Pedro y San Pablo en Jenoy atrae a gente de otros pueblos y de Pasto. No obstante, en esta misma época se celebran fiestas similares en Obonuco y Jongovito, las cuales son más concurridas y promocionadas que la de Jenoy, ya que han sido integradas a la agenda de las celebraciones del onomástico de Pasto.



Foto 18. Castillo de frutas de las fiestas patronales de Jenoy. Foto: Jorge Perugache, junio de 2009.

Las fiestas en los pueblos del valle de Atriz

En Mocondino y en Jenoy, las tradicionales fiestas del Niño Jesús de los Santos Reyes y de San Pedro y San Pablo refuerzan los lazos, no sólo entre aquellos quienes viven en cada comunidad sino con las colonias que habitan en Pasto o en otras ciudades. Es común que a las fiestas lleguen familiares o amigos; en el caso de Mocondino, por ejemplo, familiares cercanos y extensos del fiestero, quienes viven en Pasto, el Valle del Cauca o, incluso, en Bogotá.

La colaboración directa de familiares, allegados y acompañantes del fiestero, y la participación de todo el pueblo durante las fiestas intensifican la cohesión social de la comunidad. Pero además, la fiesta en Jenoy y Mocondino marca hitos temporales importantes. En el caso de Mocondino el inicio de año y en Jenoy el apogeo del verano y la cosecha de maíz, el alimento por excelencia del pueblo. Señala Melo (1992) en relación a Jenoy:

La cosecha es un intervalo de la cotidianidad de gran dinámica social; es un hecho comunitario relevante y propicio para la celebración de la abundancia... Las fiestas patronales realizadas en el corregimiento, caracterizan hechos económicos y socioculturales, al igual que las condiciones climáticas y situaciones astronómicas, enmarcadas dentro de la actividad que da inicio a la temporada de cosecha y siembra, se alternan con un manejo vertical por medio del trabajo agrícola, intercambio y extracción, llegando a involucrar, por los desplazamientos anteriores que llevaban a cabo los jenoyes, el establecimiento de vínculos mediante las relaciones sociales con distintas zonas geográficas (p. 159).

La antropóloga Claudia López (1996), resalta que las tradicionales fiestas de las guaguas de pan “son el espacio ritual donde se manifiestan los valores sociales, económicos, políticos y religiosos de las comunidades del valle de Atrís”. Además señala que estas fiestas son:

la ritualización de todo lo que acontece en la vida cotidiana de los pueblos del valle de Atrís, a pesar de que hoy no están confinados en territorios de resguardo y de haber olvidado su forma de autoidentificación con el etnónimo quillasingas, continúan reproduciendo y también transformando su acontecer socio-cultural de acuerdo con sus propias aspiraciones (p. 270,271).

Este último aspecto es muy importante. Lejos de ser actuaciones simuladas para la legitimación de una identidad específica, las fiestas en los pueblos del valle de Atriz han continuado realizándose aun a costa de momentos críticos como la desaparición de los resguardos indígenas o los procesos de autoreconocimiento étnico como en Jenoy, Mocondino y Obonuco. En el caso de Mocondino esto es mucho más claro, por ser la fiesta del Niño una celebración del pueblo, sus dinámicas, tiempos y procesos escapan al control que pudiera ejercer alguna autoridad religiosa o política. Muestra de ello es que a pesar de las insistencias de los curas por acabar con la fiesta, ésta aún se lleva a cabo, inclusive con un aumento en el número de participantes.

En Jenoy, en cambio, por las circunstancias que llevaron al debilitamiento de la fiesta entre las décadas de 1960 y 1980, ha habido mayor control de ésta por parte de la iglesia y organizaciones comunitarias como las juntas de acción comunal y el cabildo. Podría parecer que los intentos del cabildo y la parcialidad indígena por revitalizar la fiesta desde 2009 son una estrategia para reforzar la identidad étnica, sin embargo una lectura en este sentido, nos impediría ver los elementos profundos que esta celebración aun condensa, referidos a memorias y concepciones de los jenoyes sobre el territorio que habitan.

En este sentido, además de estar estas fiestas insertas en lo que Mauss (1979) definió “la gramática del don”, ya que a través de la reciprocidad de alimentos, servicios y cortesías se reproduce la fiesta y con ella se garantiza la reproducción cultural y la continuidad social del ser Jenoy y Mocondino, me interesa entender cómo en estas celebraciones aparecen dos elementos que además de ser los ejes de su conflictiva relación con la ciudad y en general la sociedad nacional, también están ligados a su despertar hoy y en el pasado. Me refiero aquí al agua y el volcán.

Trataré de mostrar la presencia de ambos elementos en la fiesta, pero además en las memorias y concepciones del mundo de jenoyes y mocondinos. Espero que por esta vía podamos entender que los actuales conflictos en ambos pueblos y las respuestas de sus habitantes no pueden ser reducidas a meras actuaciones políticas interesadas o a la invención estratégica de tradiciones.

Memorias de agua

Antes de adentrarse a la ciudad, las aguas del río Mijitayo discurren a través de angostos cañones naturales y chorreras provenientes del Galeras. Se afirma que su nacimiento es una caída de agua de unos 20 metros, conocida como “La Chorrera”, ubicada en el corregimiento de Obonuco. Existen reportes geológicos del desplazamiento de lodos secundarios formados por la mezcla de agua lluvia y flujos piroclásticos provenientes del volcán por el valle del río Mijitayo (Alcaldía Municipal de Pasto, 2015: 98,99,112). Aún hoy, a pesar de que en su paso por la ciudad el río ha sido canalizado hasta su desembocadura en el río Pasto, cuando hay lluvias intensas, las aguas del Mijitayo desbordan el sistema de alcantarillado causando inundaciones y la salida de piedras y lodo en barrios como el Obrero, San Felipe y áreas aledañas a la avenida Mijitayo.

Desde la colonia, las aguas de este río han sido utilizadas para uso humano. Paula Martínez (2005:73,74) señala que en 1558 se inició el encausamiento y empedramiento, por acequias, de las aguas que bajaban desde el volcán, las cuales eran usadas para la limpieza de calles, el funcionamiento de los molinos de trigo, el lavado de ropa y el baño. El agua para la preparación de alimentos se obtenía de tres pilas. Todavía hoy, las aguas del río Mijitayo, junto con las del río Pasto, el embalse del Río Bobo, la quebrada Lope, San Felipe y Piedras, provee gran parte del agua que se consume en la ciudad.

Pero además de su importancia hídrica, al pie del Mijitayo se edificaron importantes recintos religiosos de Pasto. En el lugar donde cuentan los mocondinos que fue encontrado el Niño Jesús de los Santos Reyes, nació la devoción a Jesús del Río, a partir de una imagen pintada en tierra apisonada que se hallaba en una casa ubicada al frente del río Mijitayo. Para mediados del siglo XVIII, en ese sitio se hallaba en pie la Ermita de Jesús del Río en cuyo altar seguía la imagen. Posteriormente, en 1828, el padre Francisco de la Villota, quien fundó en Pasto la Congregación de San Felipe Neri, construyó una capilla donde trasladó la pintura. Décadas después, en 1869, se inició la construcción del actual templo de San Felipe, en cuyo oratorio aún se conserva la imagen de Jesús del Río (Camacho, 2012).

Cuentan en Mocondino que el Niño Jesús de los Santos Reyes vino entre el lodo y el agua por este río, en un día de lluvias torrenciales cuando fue hallado por Natividad Cantuca hace más de 160 años. Al respecto, doña María Nemesia Jojoa, una mujer de 82 años habitante de Mocondino Alto, relata:

El Niño de los Santos Reyes es encontrado en el río detrás de San Felipe. Dizque era una señora que iba a jabonar con cujaca donde la mamá de un sacerdote y dizque llovía durísimo y dizque decía la señora 'y ahora para pasar ese río, por dónde me paso', porque ese río era grande. Y dizque más abajo vio una piedra y dijo 'alcanzo a pisar o me lleva el agua' y cuando es que vio bajar el muñeco. Que el barro lo envolvía, y dijo 've ese muñeco para mi guambra'. Y dizque lo agarró y lo sacó y se pasó al otro lado y dizque llegó donde iba y dizque dijo la mamá del cura 'venís mojada' y le dijeron 'descobijate' y le preguntó 'qué es que traes'. 'Una muñequita, véala aquí', dizque dijo. 'Qué bonita, qué rosadita la muñequita, ¿dónde te la hallaste?', 'en el agua', le respondió. Y dijo que no era muñeca, 'pasá, bañémoslo y que venga el padre y lo vea, lo mire a ver qué es'. Y dizque llegó el padre y le dijo 'venga mijo le tengo una sorpresa' 'Qué será' dijo. 'Quién lo trajo'. 'La jabonadora'. Y lo miró y lo miró, 'este no es muñeco,

donde lo encontraste'. 'Dejalo', dijo, 'y me voy donde el obispo a ver qué me dice, porque parece niño Jesús', dizque le dijo. 'Y según eso vamos a hacer una fiesta y vamos a hacer un baile', dijo el cura. 'Y yo pobre no tengo dónde vivir, qué voy a hacer la fiesta', dijo la jabonera. Y a los dos días bajó a jabonar. 'Estás de suerte' le dijo la patrona '¿Por qué?' 'Porque es el Niño de los Santos Reyes'. 'Pero la tradición de ustedes que va a ser es así: tienen que hacer chicha, hacer empanadas, buñuelos, pelar un puerco, hacer champús', dijo el cura. En ese tiempo dice que no era pan sino plátanos. 'Entregar con plátanos' dijo. 'Y bueno' dizque le dijo, 'y ahora ustedes tienen que buscar el fiestero para que reciba la fiesta'. Y cuando trajeron al Niño, qué fiesta que había sido: ya empezaron la tradición que iban a hacer. Salieron dos fiesteros, el que iba adelante a pedirlo acababa el día y el otro la noche, después se fue ya quedando un solo fiestero.

Las narraciones contadas en Mocondino sobre el hallazgo del Niño tienen algunas variaciones, aunque en general coinciden en la mayoría de eventos. Don Paulino Pinza, afirma que la mujer que encontró al Niño, Natividad Cantuca, quien iba vestida con un rebozo de lana de oveja, no era jabonadora, sino que iba a vender la cujaca a las hermanas del padre Francisco de la Villota con las que tenía amistad. También, algunos mocondinos señalan que después de enjaguar al Niño, éste empezó a patalear insistentemente hasta que Natividad se lo mostró al cura. Sobre las indicaciones del padre a propósito de la fiesta, don Mecías Jojoa señala que él le dijo a la mujer que el Niño no iba a ser de iglesia sino de hogar, razón por la cual su cuidado siguió estando a cargo de los descendientes de Natividad Cantuca. La llegada del Niño a Mocondino también tiene diferentes versiones. Según don Florencio Jojoa, Natividad no se llevó al Niño inmediatamente a Mocondino, sino que bajó unos días después, acompañada de la gente del pueblo con quienes subieron al Niño en una procesión con banda de vientos.

Existe consenso en el linaje de los síndicos del Niño desde Natividad Cantuca, luego con su hija Angelita y su esposo Darío Pinza, hasta el síndico actual, don Paulino Pinza. Todos estos hechos (el hallazgo del Niño, su traslado a Mocondino, el inicio de la fiesta y la ascendencia de los síndicos), como vimos, son contados en la ceremonia de transmisión de la fiesta el 6 de enero. De ahí que la historia del Niño y el origen de la celebración en su honor, sean de amplio conocimiento en el pueblo y aunque no hay un relato único, todas las versiones coinciden en un aspecto esencial: la llegada de este ser entre el agua y el lodo por el río Mijitayo proveniente del volcán.

Si sumamos este hecho a la creencia extendida en el pueblo sobre cómo en los derrumbes que han dejado marcas en las montañas han visto descender misteriosos personajes, estaríamos percibiendo el papel que los mocondinos otorgan a estas manifestaciones naturales, así como las avalanchas, como portadoras de seres poderosos. Por demás, está es una creencia ampliamente extendida en otros pueblos andinos. Sin ir muy lejos, los guambianos (Dagua y otros, 1998) dicen ser hijos del agua y que sus caciques y héroes culturales, o *pishau*, provienen de las guaicadas que se forman tras la filtración del agua en la tierra y el posterior arrastre de material sólido en forma de inundaciones y derrumbes. En los andes centrales esto aparece asociado a los *lloqllas* o avalanchas de agua, tierra, piedras, animales y material vegetal, que se originan con las primeras lluvias en la parte alta de las montañas. En todos estos casos las avalanchas, derrumbes o guaicadas son manifestaciones de la voluntad de la tierra, de purificación y de destrucción, y al mismo tiempo portadoras de seres fundadores.

Por otro lado, el hecho de que el Niño haya venido de las aguas del volcán, es un indicio de la relación estrecha de los pueblos del valle de Atriz con el Galeras y la idea de éste cerro como un ser vivo y con voluntad, mucho más nítida, como veremos, en el caso de Jenoy. Además refuerza la importancia del agua como un elemento de trascendencia cultural para estas comunidades y eje estructurante de las relaciones sociales. Para el caso de Mocondino, otros aspectos refuerzan esta idea. En la fiesta del Niño los elementos insignes que simbolizan el traspaso de la tradición de los fiesteros salientes a los entrantes y, por ende, como he mostrado, la trasmisión del ser Mocondino, son el pan y la leche materna. El pan se entrega en forma de tres guaguas, o panes con forma humana, que representan a cada uno de los fiesteros y al síndico, mientras la leche aparece en forma de aguardiente⁴⁶. Como vimos, el momento de entrega de las guaguas de pan y las botellas de aguardiente, o la entrega del voto, como le llaman los mocondinos, es la etapa culmen y más solemne de la fiesta.

La leche materna, al igual que el agua, son dos fluidos esenciales para la vida, y bien podría decirse que la leche de la fiesta es el “líquido vital de los mocondinos”, porque éste, al mismo tiempo que alimenta las guaguas de pan, que representan a los fiesteros y el

⁴⁶ También pudiera decirse, relacionado con la proveniencia del Niño de las aguas sulfurosas del Galeras, que esta bebida es una “agua ardiente”.

síndico, encargados de preservar la tradición de la fiesta un año más, en últimas termina nutriendo y preservando el ser Mocondino. De este modo, el hecho de que sea el pan junto al aguardiente, o la leche materna, los vehículos de trasmisión de la tradición más importante de los mocondinos o su ser mismo, como ellos mismos lo reconocen, muestran la relevancia y significado profundo de este líquido vital y especial.

Según doña Felicitas Jojoa, su papá y los antiguas solían decir que la fiesta nunca se ha de acabar porque se acabaría el pan, junto con el pueblo, porque es Mocondino el que lo recibe, hasta la familia más lejana que siempre llega a la celebración; lo que una vez más muestra el efecto multiplicador de la fiesta y la comunión alrededor del alimento. Pero así como se acabaría el pan, sin la fiesta también desaparecería el agua, y al contrario, sin pan ni agua tampoco habría fiesta ni mocondinos. Por eso la fiesta del Niño festeja la abundancia de ambos elementos.

Con el traspaso del pan y la leche se entregan, además, dos concejos por parte de los fiesteros salientes y el servicial a los nuevos fiesteros. El primero, es que el nuevo fiestero deberá alimentar a la guagua a lo largo del año, dándole leche de a goticas, es decir, deberá ser cuidadoso de hacer durar la botella en el transcurso de este tiempo. El otro concejo es que, si es necesario, el nuevo fiestero deberá reprender a la guagua, echándole fuate, con el fin de mantener en firme la fiesta y preservar las tradiciones⁴⁷. En clave de la fiesta, ambas recomendaciones representan el trabajo comprometido y constante de los nuevos fiesteros a lo largo del año, con la responsabilidad que implica la trasmisión de la tradición y en últimas hacerse cargo de la reproducción social de los mocondinos.

Pero en otro sentido además, los concejos que acompañan la entrega del pan y la leche, pueden referirse, también, a valores que delinean la relación de los mocondinos con el agua. La constancia y cuidado en la alimentación de la guagua con la leche a lo largo del año, transmiten un mensaje sobre su uso y aprovechamiento que debe ser fluido y constante, pero también medido. En otra parte de este texto vimos, a propósito de los conflictos por el agua, que los mocondinos, puerres y canchallas, ante las amenazas y

⁴⁷ En otros ámbitos de la vida de los habitantes rurales de la región es común la creencia de que los objetos deben ser reprendidos para que lleven a cabo adecuadamente sus funciones. Por ejemplo, las ollas y utensilios de cocina antes de ser estrenados son “curados” con ceniza y manteca, fuateados y aconsejados para que cocinen bien y no se estropeen.

agresiones de distintos actores de la ciudad, reclamaban que hacían un uso del agua acorde a sus tradiciones y necesidades, lo que significaba que el líquido, como un bien colectivo, no podía ser obstruido ni malgastado inútilmente por la avaricia de unos pocos. Igualmente, vimos como al interior de los tres pueblos habían normas establecidas y de amplio conocimiento sobre el manejo del agua, desde el cuidado y limpieza de las acequias hasta el tamaño del cauce que se desprendía para cada chorro. La violación a estas normas era socialmente sancionada, bien a través del chisme y el rumor o la imposición de multas por parte de autoridades locales.

Bajo esta propuesta, en la fiesta del Niño confluyen varias claves que nos permiten entender la relación de los mocondinos con el agua y la agencia de este elemento en la preservación y actualización del ser colectivo. A propósito, es interesante cómo una de las historias más mentadas durante la fiesta, así como en otros espacios y tiempos fuera de ésta, a propósito de personas de la comunidad que se alejaron de la tradición, sea la de un hombre castigado por el Niño a través del rayo, que extrañamente en un día soleado, causa la muerte de su bien máspreciado, su yunta de bueyes. Veremos para Jenoy la fuerte relación entre el rayo y el agua, pero en este caso también pudiera decirse que el Niño se manifiesta y sanciona a través de este fenómeno, otorgándosele a este ser proveniente del agua la voluntad no sólo para hacer milagros sino también para castigar; no es extraño que la gente de Mocondino diga que el Niño de los Reyes es “bravo” y debe evitarse hacerlo enojar.

Así que las diferentes manifestaciones del agua, a través de seres como el Niño de los Reyes, o fenómenos naturales como los derrumbes, los rayos, las avalanchas, las chorreras y hasta los acueductos, son parte integral de la sociedad mocondina y, como tales, influyen de manera poderosa en la vida cotidiana de los hombres y mujeres pero también en el tiempo social ya que marcan hitos y definen ciclos temporales. En Mocondino, por ejemplo, prevalecen recuerdos sobre derrumbes y avalanchas que han acontecido esporádicamente y que son atribuidos a la acumulación de agua en la parte alta de las montañas donde se forman grandes pantanos. Estos son hitos a través de los cuales la gente del pueblo reconstruye el pasado ya que marcan momentos importantes de su sociedad. Una muestra de ello es la llegada del Niño de los Reyes a través de uno de estos fenómenos. Así mismo, como ya mencioné, algunas personas del pueblo recuerdan que en medio de los derrumbes han visto descender seres en medio del lodo y

la madera, y de que estos fenómenos han dejado plasmadas siluetas corpóreas en la montaña como la Virgen de la Inmaculada Concepción.

Existe amplia consciencia del momento en que han sucedido estos fenómenos. En el caso de La Toma, por ejemplo, recuerdan como una avalancha de lodo y madera arrasó en la década de 1980 la bocatoma del acueducto, causando gran conmoción. Se dice que los constantes derrumbes que había en este sitio se debían a que en la guerra contra los españoles el rey invasor había dejado enterrada su corona y por lo tanto se formaban truenos y rayos que removían el agua y la tierra. Cuentan los mocondinos, que esto se detuvo cuando por intermediación de un cura plantaron una cruz en la parte alta del cerro de donde se desprende la chorrera. Teniendo en cuenta la frecuente práctica misionera del catolicismo, de implantar símbolos como cruces sobre sitios con un significado sagrado para las poblaciones nativas a lo largo de América, esto indicaría el grado de importancia que tuvo y aún tiene La Toma para las poblaciones locales.

Hay también otras pistas de la vida de los habitantes de Mocondino que nos invitan a seguir descubriendo su estrecha relación con el agua y sus diversas expresiones, como el valor del acueducto comunitario y su lugar en el marco de conflictos pasados y recientes.

Un patrimonio de los antiguas

Paul Gelles (2000), en un estudio sobre el sistema de irrigación en Cabanaconde, una comunidad serrana del sur del Perú, muestra que la centralidad del agua entre las sociedades andinas se ha expresado en la preservación de un conjunto de conocimientos sobre ésta, así como una organización social y política para su manejo comunitario, que aunados a ideas religiosas para asegurar la fertilidad y abundancia del líquido constituyen una especie de “etnohidrología andina”. En otro ámbito, la investigadora Nohora Guzmán (2011:23), a propósito de los conflictos por el agua en el estado de Morelos en México, propone el concepto de “gestión social del agua” como una categoría que nos permita observar las formas de organización social, procesos de institucionalización, espacios y formas de concertación respecto al uso del agua por parte de los grupos sociales, así como los elementos culturales en que se sustentan estos procesos.

Tomando en cuenta ambos referentes, hemos visto cómo entre los pueblos del valle de Atriz ha habido una tradición de gestión social del agua sustentada en un modelo de control

y manejo del líquido que, a pesar de sus transformaciones a lo largo del tiempo, ha conservado su carácter comunal. Este modelo de propiedad común, hace parte a su vez de un complejo de creencias y conocimientos, siguiendo a Gelles una forma de etnohidrología local, donde el agua, más que un bien utilitario y, desde luego, mucho más que un recurso monetario, aparece como parte integral de sus colectivos, eje estructurador de las relaciones sociales y la cultura de los pueblos del valle de Atriz.

Así, los acueductos comunitarios son escenarios claves para explorar la amplitud social y simbólica del agua entre los pueblos del valle de Atriz. Ya vimos, por ejemplo, el especial cuidado y atención que la gente de Mocondino le daba a los chorros, lugares de donde no sólo se surtía antiguamente del agua sino donde se reproducían las relaciones sociales no sólo entre humanos, sino con espíritus que frecuentaban estos lugares. Hoy día, aunque ya no existen los chorros, los mocondinos reconocen que estos seres o espíritus aparecen en lugares acuosos tan emblemáticos como la chorrera de la Toma, donde dicen vive el Duende, y de donde recordemos los mocondinos, puerres y canchallas se abastecen del agua para su acueducto común.

Los acueductos comunitarios han sido resultado de procesos históricos, forjados mediante la adopción de modelos foráneos pero que han estado ligados a los conocimientos, creencias y concepciones autóctonas sobre el agua. Como señalé en otra parte de este documento, la historia de los acueductos y los conflictos internos y externos en torno a su manejo marcan hitos importantes en la historia reciente de los pueblos del valle de Atriz. Después de la disolución de los resguardos en 1950, el manejo autónomo de bienes comunitarios como los acueductos, permitieron la continuidad de cierto grado de autonomía política dentro estos pueblos, a través de juntas administradoras, así como la preservación de importantes mecanismos de cohesión social como la minga. De ahí que el agua, a través de su manejo colectivo y autónomo, sea un eje estructurante de la identidad comunitaria y defina momentos emblemáticos en la vida social de estos colectivos, tales como: la construcción o reforma de los acueductos, la fundación de juntas u organizaciones para su control y la aparición de conflictos internos y externos por su manejo. Vimos, por ejemplo, cómo los conflictos por el agua han definido una parte importante del pasado de los habitantes de Mocondino hasta hoy.

Respecto a esto último, Gelles (2000) también nos ofrece luces importantes. Este autor propone el término “micropolíticas del agua”, como una ventana para entender las disputas por el líquido en las comunidades andinas. Según Gelles, en dichos conflictos imperan históricamente dos modelos distintos. Por un lado, el modelo estatal, en su caso el peruano, que se abroga el derecho a definir lo que es racional en el manejo del agua y que, a su juicio, no es otra cosa que el uso eficiente, burocrático, secular y monetario de lo que considera es un recurso natural, y, por otro lado, un modelo autóctono, basado en una relación religiosa y de largo aliento con el territorio, que concibe el agua como parte de un extenso universo social y simbólico. Gelles muestra cómo las disputas entre ambos modelos están imbuidos en un sistema de relaciones de poder mediadas por políticas de identidad y etnicidad, donde afloran categorías coloniales en medio de un exacerbado racismo.

No es extraño que, de manera análoga a Cabanaconde, así como otras comunidades andinas o con una larga raigambre territorial, como en el caso que nos presenta Guzmán para México, la centralidad del agua para los pueblos del valle de Atriz haya suscitado a lo largo del tiempo airados procesos de resistencia, ante la amenaza por la pérdida de la autonomía en su manejo y control. En el marco de los históricos conflictos por el agua, entre los pueblos del valle de Atriz y agentes externos como el Estado y las élites políticas y económicas de la ciudad, vimos dos miradas distintas. Por un lado, un modelo hegemónico, que como hemos visto a propósito de los conflictos recientes y pasados, privilegian una visión mercantilista de la naturaleza y el agua, que, sustentada en una sospechada idea de modernización y progreso, subvalora y desconoce el manejo autónomo del agua por ser supuestamente despilfarrador, improvisado e irracional. Por otro lado, contrapuesto a éste, existen modelos locales de manejo y control del agua los cuales están contenidos en un universo amplio, que atribuye al agua un significado social y cultural, y cuya racionalidad escapa a aquella que pretende imponer el progreso hegemónico y neoliberal.

Así, en el intento de empresarización de los acueductos comunitarios, a su vez enmarcada en la normatividad estatal de privatización del agua, los gobiernos locales e instituciones encargadas del tema ambiental han querido mostrar que los acueductos comunitarios no cuentan con personal capacitado ni técnica ni financieramente para el manejo de estos sistemas. No sin razón, desde los pueblos del valle de Atriz han respondido a este

argumento resaltando que fueron sus ancestros quienes, en muchos casos sin saber leer ni escribir, abastecieron eficientemente de agua a sus comunidades, tal como lo han hecho hasta ahora, a través de juntas y sistemas de propiedad comunal. Por otro lado, han argumentado que el cobro del agua por micromedición, en vez del aporte anual regulado que hacen hasta hoy día los usuarios de los acueductos, generaría inequidad, al castigar con mayores tarifas a las familias más numerosas y pobres de sus pueblos, que por ende usan más agua. En fin, ven que con la empresarización de sus acueductos, está en juego su patrimonio colectivo más valioso y, en últimas, su existencia como comunidades. Como lo sintetiza la profesora Rosario Jojoa, de Mocondino:

Nuestros acueductos comunitarios no han sido ni serán para generar riqueza económica. Nuestros acueductos qué han generado: han generado identidad, han generado autonomía en el territorio, han generado organización. Por los acueductos comunitarios nos han unido, movilizado, nos han permitido organizarnos, han creado valores. Bien o mal se han venido administrando, que son herencia de nuestros mayores.

Memorias volcánicas

Cuentan en Jenoy que en un tiempo remoto cayó del cielo un trueno y del centellazo del trueno vino un niño. El rayo había caído en el umbral de la casa de unos esclavos conciertos. Cuando lo vieron llorar cogieron al niño, lo cubrieron y lo metieron en un *wilke*⁴⁸. Rápidamente lo escondieron en un rincón porque otra vez vino un trueno, que dicen, era el papá. A lo que pasó la tempestad de rayos los conciertos llevaron al niño donde el padre quien le acomodó los santos óleos y lo bautizó con el nombre de Juan Criollo. Los señores conciertos alimentaron al niño con canchape de maíz y él fue creciendo rápidamente, tan rápido como la espuma de la leche. Aunque era persona, el niño tenía cola y, como los animales, tenía el poder de hallar las piedras preciosas y las piedras cazadoras que había en el volcán. Cuando ya era más grande, el niño hacía rayos: “achala, achala” decía, mientras botaba los rayos con puñados de plata. Cuando fue escuelero, Juan Criollo vestía como la gente antigua, hasta que de un momento a otro se hizo un gran joven. El tenía un sello, una letra que decía que donde cayera era la propiedad del nombre Criollo y por eso, cuentan, los ricos tuvieron que salir y los esclavos que ya no podían pagar ni un medio

⁴⁸ Olla de barro.

quedaron en libertad, como propios dueños del pueblo. Por eso a Juan Criollo lo dejaron de cacique y de allí siguieron los caciques de Jenoy y los Criollo como dueños del territorio.

Este es el relato de Juan, de su vida y del origen de los Criollo en Jenoy, narrado aún por algunos hombres y mujeres de este pueblo. Los relatos sobre este ser difieren en algunos aspectos. En otra versión recogida por Ceballos (2012:6), se cuenta que Juan Criollo apareció en un día encantado, cuando el volcán se cerró de una neblina tan espesa y fría que hizo llover tan fuertemente que parecía un diluvio. Se dice que en medio de esa tormenta cayó un rayo en el centro del pueblo y que dos indios escucharon el llanto de un niño en el lugar donde había caído el rayo, que luego lo llevaron a su casa para secarlo y darle de comer. Dicen que era Juan Criollo.

A pesar de estas diferencias, todas coinciden que el rayo y con él Juan cayó en Jenoy dando origen a los Criollo. Hay dos hechos significativos en esto. Por un lado, Criollo, además de ser un nombre, y en el caso de Jenoy el apellido más común entre sus habitantes, es una condición. Etimológicamente la palabra proviene del verbo “criar”, por ello criollo es una persona o alguna cosa que se ha criado en un determinado lugar. Pero criollo es también aquello que es “nuestro” o propio. Por eso se podría decir que criollo es aquello de la “tierra nuestra”. En este sentido, que Juan o el rayo sea Criollo significa que es propio del lugar donde se crio, es decir, Jenoy, al igual que todos los Criollo que habitan allí. Por eso se cuenta que donde cayó el rayo quedaron de dueños los Criollo, o sea los jenoyes; algo que se refuerza con el hecho de que Juan tenía un sello escrito que así lo estipulaba. Así que uno y otros, Juan y los Criollo que descienden de él, hacen parte de la misma comunidad y comparten el mismo territorio.

Por otro lado, Juan Criollo está asociado a varios fenómenos naturales como el rayo, el trueno, el agua y a manifestaciones del volcán como las piedras y la ceniza. Se cuenta que Juan vino del rayo, por eso se le conoce también como Juan Rayo o el guagua rayo, y de que su padre era el trueno. Los rayos en el Galeras pueden ser de dos tipos, aquellos asociados a las manifestaciones eruptivas del volcán o a las tormentas. Cuando el Galeras expulsa gases y flujos piroclásticos al cielo se crean rayos encima de las bocas del cerro, con la particularidad de que en vez de caer agua lo que “llueve” es ceniza. Esta asociación del rayo con la ceniza, y en general con las manifestaciones volcánicas, se aprecia cuando en los relatos sobre la vida de Juan Rayo se cuenta del conocimiento que este ser tenía

para hallar las piedras cazadoras y las piedras preciosas del Galeras y al hecho de que junto a los rayos él también lanzaba plata. Veremos además que los jenoyes señalan hoy que este ser remaneció en el petroglifo Mantel de la Vida, una roca asociada a los salientes de piedra volcánica que sostienen la “casa” de Jenoy.

Por otro lado, Ceballos (2012) recoge el testimonio de un reconocido y desaparecido médico tradicional, Juan Alejandro Bastidas, o don Juanito, como se le conocía entre los pueblos asentados la pie del Galeras, y quien vivía en el municipio de Nariño, vecino de Jenoy. El conocimiento de don Juan, heredado a sus nietos, se basaba en la preparación de *agüitas* elaboradas con plantas del volcán. Según este médico el Galeras no sólo es un cerro de fuego o *Urcunina*⁴⁹, como también se le conoce, sino de agua. Muestra de ello es la cantidad de corrientes que descienden desde la parte alta del volcán así como los ojos de agua regados por toda su falda. Bajo esta idea el relato de que Juan Rayo cayó en un día encantado cuando llovía tan fuerte como en el diluvio, nos da una pista de su asociación con el agua y el volcán. La relación del agua con el rayo y el trueno (y también con el *cueche* o arcoris) es una idea ampliamente extendida en otros contextos andinos. Ortiz (2009:275), retomando a Rostworowski (1988), señala que una variación de la deidad andina del rayo *Illapa* era *Tonapa* o *Tunapa*, divinidad de la sierra y la costa sur de los Andes, que estaba asociada a fenómenos del agua, como el trueno, la lluvia y el granizo, pero también a los fuegos celestes y terrestres, como las explosiones volcánicas.

Algo similar sucede en Jenoy con la figura de Juan Criollo, asociado como vimos al agua y a los fenómenos volcánicos como la ceniza. Finalmente, todos estos elementos: Juan Criollo, el agua y la ceniza, hacen parte del ámbito volcánico donde habitan los jenoyes. Hay además otros seres que habitan allí, también primordiales para los jenoyes y sobre los cuales se menta varias historias.

En especial llaman la atención los relatos de la aparición de una pequeña figura de la Virgen del Rosario. Los jenoyes dicen que esta figura remaneció en Sachapamba, un sector de la vereda Bellavista, en la parte alta de Jenoy, caracterizado por la proliferación de bosques y ojos de agua. Cuentan que la “Madrecita del Rosario” o la “Virgen Chiquita”, como se la conoce en el pueblo, apareció de repente, en un tronco de fragua. Allí la vieron

⁴⁹ Del quechua urco=montaña y nina=fuego.

los antiguas que solían arriar ganado por la zona. La cogieron, la bajaron y la pusieron en el altar de la iglesia del pueblo, en ese tiempo de paja. Le celebraron la santa misa pero el lunes que la fueron a ver ya no estaba, se había ido. Los antiguas la fueron a buscar arriba y la vieron otra vez, parada sobre el mismo tronco de fragua. Nuevamente la bajaron, pero otra vez se devolvía al sitio donde la hallaron. Hasta que cansados de esta situación, los antiguas le dieron fuate para que se enseñe a la iglesia, pero de tanto hacer ni esto dio resultado por lo que finalmente optaron por cortarle un dedo del pie. Dicen que ahí sí, la virgen se acostumbró.

Hoy, la imagen permanece en el atrio de la iglesia del pueblo. Tiene varios trajes, aunque generalmente lleva un típico follado campesino y un sombrero. En el pueblo hay otra figura de la Virgen del Rosario, aunque ésta es mucho más grande. Para diferenciarla y de cariño a la remanecida le dicen “La Chiquita”. Además es la que tiene más poder, por eso los jenoyes sólo la sacan en momentos especiales, como para las rogativas en épocas de intenso verano, cuando la pasean pidiendo la llegada de las lluvias, para pedir por la fecundidad de las chagras o cuando el volcán se pone “bravo”. Dicen que la Virgen es protectora de los jenoyes, por eso, cuentan, lloró de tristeza cuando se avecinaba el reasentamiento de los jenoyes. En otros momentos de la historia también ha actuado a favor de los habitantes del pueblo, como cuando en la masacre de los mártires de Jenoy en 1947, se les apareció a los soldados, impidiendo su llegada a Jenoy y posiblemente con ello su destrucción.

La relación de esta Virgen con el Galeras es manifiesta. Según los jenoyes sólo ésta puede aplacar el carácter del volcán. Fue por eso que en los momentos más aciagos por el despertar del Galeras en 2005, los jenoyes hicieron una comitiva para llevar la figura a las bocas para calmar el volcán. Dicen en el pueblo también que la Virgen del Rosario es la que sostiene al Galeras.

De modo que entre estos dos seres y fuerzas volcánicas, Juan Criollo y la Virgen del Rosario, se debate la vida de los jenoyes. Su característica fiereza y resistencia a lo largo del tiempo ante a las agresiones foráneas proviene de la fuerza del rayo, de Juan. No por otra razón dicen los jenoyes que el guagua cayó para liberar a los esclavos. Pero Juan, que como vimos está asociado a los fenómenos volcánicos, es también la fuerza indomable del volcán, por eso se cuenta que vino del rayo del Galeras, como su hijo. Pero

además de Juan, está la fuerza de Rosario, cuyo poder puede apaciguar la indomable y violenta fuerza del rayo y del volcán. Remanecida en un sitio acuoso, la virgen purifica y limpia, pero también renueva para dar origen a otros tiempos.

Podría pensarse, también, que estos seres marcan dos momentos de la historia de los jenoyes. Uno más antiguo, representado en Juan, nos remonta al tiempo de los caciques, mientras Rosario nos habla de la llegada de un nuevo tiempo, de la conquista y la llegada de otras deidades y seres poderosos. Forjados a través de procesos indígenas y coloniales, ambos seres han sido integrados al vaivén de la vida de los jenoyes, de su organización social, sus fiestas, creencias y fundamentalmente se han fundido en su territorio vital, al pie del Galeras, manifestándose a través de elementos vitales como el agua y la ceniza.

Para los hombres y mujeres de Jenoy el volcán, además de contener a sus dos seres primordiales, es similar a cualquier humano, un ser con voluntad, que se alimenta, respira y de repente da sus soplos, por eso lo consideran “un amigo” y en ocasiones “un taita” o un padre, que contrario a la visión de gobiernos e instituciones en vez de afectarlos, dicen, les da calor, agua y fundamentalmente los alimenta cuando expulsa la ceniza. Por eso para la gente de Jenoy sin el Galeras no existirían como sociedad. Por eso causaba desconcierto entre gobiernos e instituciones que frente a la propuesta de reasentamiento colectivo, la respuesta de los jenoyes haya sido que se reasentarían pero con el Galeras incluido. Los desconcertaba también que los jenoyes sintieran como propias las injurias y calumnias que según ellos se lanzaban contra el volcán, cuando lo acusaban de generar peligro; o cuando le pedían disculpas por las molestias que le podría causar el ruido de los helicópteros y la visita de personas extrañas (SEMANA, 2004). No por otra razón, cuentan, que la tragedia de 1991, cuando varios de los más reconocidos vulcanólogos mundiales perecieron en el cráter del volcán, se debió a que fueron a molestarlo, sin haberle pedido permiso. En otros relatos, los mayores reiteran que en la parte alta del Galeras se debe ser muy respetuoso, no hablar duro, ni silbar, porque el volcán se puede enojar. Así, la relación de los jenoyes con el volcán es como la que hay con un humano más, con un padre. Por eso le piden, aunque también le reclaman por lo que no consideran justo. Cuando estaba en auge su reactivación, le protestaban por no haberlos tenido en cuenta, al haber enviado la ceniza hacia Pasto y Consacá y no a Jenoy para abonar las tierras. La ceniza que en la ciudad generaba caos, molestia y mugre, para los jenoyes, en su justa

medida, es el principio de la vida. Señala Dumer Mamián (2013) sobre la ceniza, que para los jenoyes esta:

es su ser, es el humus que fecunda la vida, es el elemento que aporta al quehacer diario, es el resto que queda consumido, para volver a resurgir con un nuevo alimento para otro nuevo tiempo. Es el eterno fluir, siendo y no siendo... La ceniza-territorio afirma la identidad colectiva, afirma y dinamiza la creación y la recreación de su propia cultura, porque afirma una forma propia de satisfacer las necesidades (p. 84).

Es por la ceniza que los jenoyes no desaprovechan oportunidad para jactarse de que en su suelo volcánico se da cualquier alimento que se siembre. Suelen decir al respecto, que ellos tienen la “mesa servida”, refiriéndose a la variedad de alimentos que brotan en su suelo, desde los de lo frío hasta los de lo caliente.

A pesar de los procesos históricos de despojo de su antiguo territorio, particularmente de las partes más templadas donde se implantaron las haciendas, como mencioné al inicio de este texto, idealmente los jenoyes conciben su territorio formado por tres mesas o pambas. A nivel práctico, el acceso a las zonas de las cuales han sido expulsados se ha dado a través de distintas estrategias, como por medio de relaciones de compadrazgo, parentesco y amistad, a través del trabajo en las haciendas y fincas de la zona, tiempo atrás como peones conciertos y luego como amedieros y trabajadores remunerados, y desde hace algunos años a través de la compra de lotes de tierra de las zonas templada y cálida. Pero, mental y simbólicamente, las tres partes constitutivas de la “casa grande de Jenoy” nunca dejaron de estar presentes en la cultura y la memoria de los jenoyes.

Otros autores han resaltado para el contexto de las comunidades andinas como sus referentes de identidad están ligados a las montañas donde habitan. Joseph Bastien (1985), por ejemplo, muestra para el caso de la comunidad aimara de Qollahuayas, como su identidad colectiva e individual esta corporeizada con el monte Kaata donde viven. La metáfora cuerpo/montaña, a juicio de este autor un modelo propio de la sociedad Qollahuayas y de otros pueblos andinos, es la que permite comprender de manera más profunda la unidad y la relación simbólica, social y política del ayllu o la comunidad con su entorno, incluso a pesar de la influencia de fuerzas políticas externas. Bastien (1985)

propone, incluso, que los procesos de violencia entre estos pueblos deben pensarse como un desbalance de la metáfora cuerpo/montaña.

Pero dejando esta alusión para otro momento, es interesante como los jenoyes manejan un conjunto de elementos de la geografía volcánica, como raíces, matas, troncos y minerales como piedras labradas y piedras preciosas para pensar su territorio⁵⁰. Señala Bastien (1985) que estas metáforas operan como principios unificadores de la comunidad con su entorno y sus distintos niveles ecológicos. Así, por ejemplo, la creencia sostenida en Jenoy de que su territorio está sostenido sobre tres pilares de piedra labrada que nacen en la cúspide del Galeras y se hunden en el huaico profundo, y de que precisamente esos tres pilares delimiten los mojones del antiguo resguardo, nos habla de su concepción amplia y profunda de los elementos que conforman su entorno y del vínculo con éste.

Los jenoyes manejan una división tripartita de su territorio en dos dimensiones, de oriente a occidente o en una dimensión horizontal, por medio de su creencia en los tres pilares de piedra donde se sostiene Jenoy, y en una dimensión vertical, cuando distinguen los tres pisos ecológicos que forman su territorio volcánico. Como mostré al inicio, los tres niveles verticales del territorio corresponden no sólo a tres espacios ecológicos sino a tres ámbitos de vida distintos. En parte alta prevalecen los espacios pesados y poderosos, que *entundan*⁵¹. Tienen la creencia de que en las bocas del Galeras es la otra vida, el lugar donde van a parar quienes mueren, por eso la candela allá es colorada, distinta a la del mundo de los vivos que es amarilla. Pero la vida allá es un reflejo tal cual de la vida de acá; por eso cuentan que quienes viven allá, los diablos y otros seres, tienen plazas grandísimas, jugaderos de chaza, descansaderos y casas. Para corroborar la existencia de estos seres, dicen que sobre el camino real, que bordea la parte alta del Galeras, existe un puente construido por los diablos, el “rumichaque⁵²”. Fue en este sitio donde el padre Francisco de la Villota encontró roncando al diablo que desaparecía las recuas de mulas y bueyes que llevaban la panela de Sandoná a Pasto. Cuentan, que el padre lo cogió como

⁵⁰ Pacheco de Oliveira (1999:27) y Rappaport (2005:143-145), también encuentran el uso de metáforas asociadas a estos elementos como un vínculo con un pasado y territorio de origen entre grupos en proceso de despertar étnico.

⁵¹ Que encantan o pierden.

⁵² En quechua “puente de piedra”

un puerquito, lo encadenó y lo puso a trabajar sacando piedra como castigo, y que de ello da cuenta la gran piedra que hoy está en la plaza de San Felipe.

El nivel medio del Galeras, es, al contrario del mundo de arriba, el ámbito de lo humano, donde habita la mayor parte del pueblo. Es la zona del maíz, el alimento por antonomasia del ser Jenoy. Mientras que la tierra templada es el lugar donde habitan personas, que aunque venideras, se han convertido también en amigos, parientes y compadres de los jenoyes, como parte integrante de su territorio. El conocimiento de estos tres ámbitos se reproduce en la vida diaria de los jenoyes, a través de sus actividades económicas y sociales, pero, especialmente, este conocimiento se actualiza y trasmite en la fiesta anual de San Pedro y San Pablo y, concretamente, a través de los castillos de frutas. Antiguamente, la fiesta involucraba de una manera más clara a los jenoyes con cada uno de estos ámbitos, a través de los viajes, intercambios y donaciones para obtener los productos del castillo. Pero, aún hoy, el castillo sigue siendo para los jenoyes una representación del territorio volcánico donde habitan, con sus tres niveles y la comunión entre cada uno de ellos.

Al igual que el volcán, el castillo también era corporeizado. Antiguamente, en el “corazón” o el centro del castillo se ubicaban las guaguas de pan principales, que representaban a la pareja de fiesteros, y a su alrededor el resto de guaguas que simbolizaban los acompañantes de la fiesta y la comunidad. A pesar de que esta creencia se ha perdido con el paso del tiempo, en el despertar reciente de los jenoyes hay indicios de la emergencia de memorias asociadas al significado de la fiesta y su relación con el territorio volcánico. Pero sin duda, la resistencia a abandonar su tierra y la creencia de que su esencia, el ser Jenoy, es indisoluble del volcán, es una muestra de su relación profunda con el territorio que habitan. Según la investigadora del IADAP Elizabeth Ojeda (2011):

... [en Jenoy] la comunidad es posible gracias al territorio que le fue dado. Los jenoyes no pueden salir de su territorio pues recibieron el mandato del agua y el fuego a través de la figura del niño Juan Rayo, en cuyo cuerpo estaba inscrito, por delante y por detrás, que no podían salir del lugar donde él cayó... Los jenoyes manifiestan esta necesidad primordial de permanecer unidos a su territorio... y en torno a este vínculo, se entretajan las relaciones con sus coterráneos y con lo foráneo... (p. 105).

Así como en el caso de Mocondino, a propósito de su resistencia en la defensa de su acueducto, comprender la resistencia de los jenoyes a abandonar su territorio pasa por

entender su profunda relación con el territorio volcánico que habitan, la cual se manifiesta en memorias y prácticas rituales forjadas a lo largo de procesos coloniales y autóctonos. Es el volcán el que sostiene, pero además fortifica y despierta a los jenoyes porque hace parte integral de su sociedad. Hoy en día dicen que la fuerza y resistencia de su pueblo y territorio se debe a los tres pilares de piedra volcánica que los sostienen, pero igualmente hace más de 50 años, Nabor Erazo escribió un memorial de defensa de la casa del cabildo de Jenoy donde sostenía, como mostré, que la “casa del pueblo de Jenoy”, el territorio en su totalidad, se sostenía sobre pilares de piedra labrada y sus derechos eran como las raíces de las arboledas profundas que se hunden en la tierra, de los palos enterrados de sus casas y de las cruces de su cementerio y que por esa razón “jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENYO”.

Posiblemente, la noción de los derechos, como las raíces de las arboledas profundas que se hunden en la tierra, sea un indicio de lo que posteriormente sería llamado en los procesos de la lucha indígena del suroccidente como el derecho mayor, es decir, el derecho primero de estas comunidades a vivir en su territorio por haber sido los primeros en él. Hoy en día los jenoyes reclaman el derecho mayor a seguir viviendo en su territorio volcánico, porque es allí donde están enterradas sus raíces y los troncos de los Criollos, Yaquenos, Botinas, Jenoyes, Pasichanas, Piandas. Como el despertar de la ceniza volcánica, los jenoyes consideran estos días nuevos tiempos, el tiempo de volver a *mirichir*, palabra que solía utilizar el profesor Romualdo para hablar del tiempo de volver a estar juntos, en la amistad, el baile, la minga, el trabajo y el saludo.

Voltear la tierra

La búsqueda de indicios que me ayudaran a comprender el despertar de mocondinos y jenoyes me llevó ver cómo los dos elementos que constituían el eje de sus disputas actuales, el agua y el volcán, aparecían constantemente a lo largo de su conflictiva y ambigua relación con la ciudad de Pasto y la sociedad nacional. Pero, ¿cuál era el papel concreto de estos elementos en los actuales procesos políticos de resistencia de los pueblos del valle de Atriz? Aquí me encontré dos lecturas. Por un lado, estaban las acciones políticas propiamente dichas, que aparecían como pugnas por derechos territoriales en el marco de disputas por el reconocimiento y la legitimidad de identidades

étnicas y proyectos político-organizativos no étnicos. Pero, por otro lado, había un nivel más profundo, perceptible sólo a través de una mirada que fuera más allá de los discursos políticos de los líderes locales o de las discusiones y disputas por la identidad al interior de estos pueblos y con el Estado. Fue allí donde aparecían unas memorias latentes y profundas, no siempre conscientes, mucho menos instrumentales o estratégicas, que tomaban más fuerza en momentos críticos de la vida de jenoyes y mocondinos, pero que en general permanecían latentes en su vida cotidiana, en sus prácticas rituales, relatos y conocimientos. Prácticas y memorias asociadas particularmente al agua, la tierra, el volcán, la ceniza y otros elementos naturales, cuyo lugar, además de ser parte central del conflicto de estos pueblos con el Estado y otros actores, tenían la capacidad de manifestarse, como agentes vivos y con voluntad, para catalizar los procesos de resistencia y despertar de estas sociedades hoy y en pasado.

Encontré que uno y otro nivel, uno más político, exteriorizado a través del discurso, y el otro más profundo y hermenéutico, podían conectarse a través una metáfora: la remoción de la tierra y una acción concreta: el descubrimiento y desenterramiento de rocas especiales y poderosamente significativas para jenoyes y mocondinos. Ésta, además de tener un carácter consiente, de develar escrituras antiguas que legitimaran sus exigencias territoriales y políticas, representaba, también, el desenterramiento de los antiguas, la vuelta de memorias, el transitar por caminos de los territorios desandados por mucho tiempo y en general el volcamiento de sus sociedades y la tierra.

En agosto de 2007 una noticia conmocionó a Jenoy. Rumores iban y venían. Decían que en el sector denominado Tomates, cerca de la reserva comunitaria Pachamama, por donde descenden varias corrientes de agua, un grupo de investigadores y gente del pueblo había hecho un gran hallazgo. El hecho motivó todo tipo de especulaciones. Unos decían que se trataba de un templo que los antiguas usaban para rezarle a su dios, algunos comparaban esta piedra con otras similares que se hallaban regadas por Jenoy y las faldas del volcán, rocas que de vez en cuando salían a la luz y que tenían misteriosas figuras talladas. Con los meses, hubo hasta versiones, motivadas sobre todo por profesores del colegio del pueblo procedentes de la ciudad, de que se trataba de cosas del demonio. Lo cierto es que después de varios intentos de búsqueda y un par de días de excavación, los jenoyes habían desenterrado un par de piedras talladas con varias figuras. Una, más pequeña y

de forma ovalada, tenía dibujados varios espirales. Mientras que la segunda, mucho más grande, de casi cuatro metros de largo, con la cara desenterrada casi perfectamente plana, tenía talladas una variedad de figuras entre las que sobresalían monos, espirales de varios tamaños y, en el centro, una figura antropomorfa que asemejaba a una persona sentada, con un objeto alargado en una de sus manos. Por la forma de la piedra más grande, los jenoyes empezaron a denominar a este conjunto de petroglifos “Mantel de Piedra” y después “Mantel de la Vida”.

Varios indicios indicaban que en el sitio del hallazgo había algo escondido. De por sí, geográficamente, es un lugar peculiar; encerrado entre montañas, la única vista lejana desde el sitio es la que da hacia el norte, al poblado de Jenoy y por donde desciende la falda del volcán; además justo al lado del Mantel, baja una corriente de agua denominada Tomates, que a su vez reúne varias aguas procedentes de la parte alta del Galeras, las cuales abastecen el acueducto de Jenoy Centro. Según el profesor Romualdo, principal artífice del hallazgo, su papá y otra gente antigua comentaban que el sitio era un lugar pesado, y prevenían a quienes transitaban por la zona para que tuvieran cuidado porque allí había un cimientito y un vacío que, de tragarse a alguien, ya no lo podrían sacar.

Para muchos jenoyes no fue raro que, precisamente en el momento en que buscaban pruebas para legitimar la permanencia en su territorio, hayan aparecido estas piedras. Don José Eloy Criollo, habitante de la vereda Charguayaco, en una minga que se hizo poco tiempo después del hallazgo para cerrar y marcar el lugar, manifestó públicamente:

Cuántos miles de años habrán pasado cuando nuestros antecesores, los propios indios que vivieron en la época antes de la conquista, tenían el santuario para orar a su dios... porque de no ser que ellos tuvieron que abandonar estas tierras perseguidos por el gobierno monarca, por la conquista que los españoles solo buscaban a los indios para apoderarse de sus riquezas y tomarnos como esclavos. Tal vez ellos se enterraron en vida con lo que tenían y por allí encontramos riquezas que nuestros antecesores nos dejaron... Para mí que este hallazgo nos da pie para decirle al gobierno de que nuestros viejos, ancestros, antepasados, vivieron y convivieron aquí, hubo vivencia entonces. El Galeras nunca los sacó y eso nos da firmeza para poder resistir aquí, porque el Galeras no ha hecho nada y ellos dejaron eso como un testimonio, para decir que aquí estamos y aquí nos quedamos. Aquí nos dejaron nuestros viejos y aquí tenemos que morir y dejar historia a los que vienen atrás, porque cuando termine este siglo contarán los que vienen tras de nosotros: ‘vivieron aquí, hicieron batalla, se hicieron respetar’.

En los testimonios que recogí poco después del hallazgo, la mayoría de jenoyes coincidieron que éste demostraba su larga convivencia con el volcán, estableciendo un vínculo y una continuidad temporal entre quienes habían tallado la roca, los antiguas y los actuales habitantes del pueblo. Como en otras oportunidades, donde destacaban la permanencia de larga data al pie del Galeras, la manera como los jenoyes marcaban esta continuidad y vínculo era a través de elementos naturales como matas, troncos y raíces enterradas profundamente en la roca.

El hallazgo del Mantel, en un momento cuando la lucha por el reasentamiento estaba en un momento álgido, motivó el despertar de un cúmulo de memorias sobre eventos que demostraban la resistencia y el espíritu de lucha de los jenoyes, batallas que, como vimos atrás, habían acontecido en su territorio y en las que habían sido protagonistas, especialmente las mujeres. Igualmente, como en el discurso de don José Eloy, muchos testimonios recalcan el ejemplo que debían emular de los antiguas y el legado que debían dejar para las próximas generaciones, a los que venían “atrás⁵³”. Pero además, el hallazgo dio pie para que los líderes locales que se oponían al reasentamiento, reforzaran sus argumentos sobre su histórica convivencia con el Galeras. Ponían sobre la balanza si valían más los dos años que tenía de antigüedad el decreto que los obligaba a reasentarse, el cual estaba escrito en un simple papel, o las letras escritas en piedra, con 6000 años de antigüedad (edad que empezaron a atribuirle los jenoyes al Mantel). Cuatro meses después del hallazgo se reconstituyó el cabildo de Jenoy y uno de los puntales más fuertes para su legitimidad fue el Mantel de la Vida; no por otra razón la primera ceremonia de posesión del cabildo renaciente se hizo a finales de enero de 2008 en aquel sitio. Además, durante los años siguientes a la reactivación del cabildo, sus miembros promovieron la búsqueda de otras piedras talladas que por rumores de mayores y otra gente del pueblo existían regadas por Jenoy, y establecieron normas para el cuidado del Mantel de la Vida que empezaba a ser visitado por gente del pueblo y de la ciudad.

⁵³ En Jenoy, como en otras poblaciones andinas, persiste la idea de la historia como cíclica o espiral. Así, cuando la gente habla del tiempo de adelante se refiere a lo que ya sucedió, que está adelante porque lo conocemos. Mientras el tiempo de atrás haría relación al futuro, a aquello que aun no conocemos y no podemos verlo. Para ampliar más al respecto en el caso andino colombiano ver: Dagua y otros (1998) y Mamián (2004).

Pero a pesar de lo que pudiera leerse como una instrumentalización en discursos políticos o reivindicativos, el hallazgo del Mantel de la Vida significó *algo más*⁵⁴. Y no sólo el despertar de lo que yo llamé en otra ocasión “memorias de la resistencia” (Perugache, 2008), recuerdos sobre batallas y ejemplo de los antiguas, sino que el encuentro con esta y otras rocas regadas a las faldas del Galeras significó para los jenoyes su despertar, el desenterramiento y el encuentro con los antiguas, los “infieles” que dormían desde cuando se enterraron antes que ser sometidos por los españoles, como testimonió don José Eloy. En una declaración respecto al hallazgo, el profesor Romualdo manifestó: “hemos encontrado la fotografía de nuestros mayores y la hemos desenterrado”. No fue extraño que muchos habitantes del pueblo, sobre todo los mayores, cuando les preguntaba por el hallazgo hayan dicho que se trataba del remanecimiento de un indígena, y que don José Francisco Yaqueno, cabildante en 1946 y primer gobernador del cabildo renaciente en 2008, y uno de los memoristas más reconocidos en Jenoy, en una visita al Mantel, haya dicho que la figura antropomorfa que aparecía en el centro de la piedra más grande se trataba en realidad de Juan Criollo y que lo que llevaba en una de sus manos era un rayo, y que al igual que la piedra laja, un lugar de Aguapamba donde sobresalen rocas fundidas por el derretimiento de lava volcánica, se trataban de las salientes de los pilares de piedra que sostenían al pueblo.

De manera que el descubrimiento de un lenguaje antiguo escrito en las rocas, misterioso y extraño para muchos, pero cercano espiritualmente, motivó también el despertar de memorias profundas, de la relación consustancial de los jenoyes con su territorio-volcán. El extraño llamado de la piedra era una manifestación de la tierra, del volcán y de Juan Rayo, en fin de otra parte de su misma sociedad, que les reclamaban a los actuales habitantes de Jenoy por su largo letargo. Como todo remanecimiento, el hallazgo del “cacique de Jenoy” era el inicio de un nuevo tiempo.

⁵⁴ Existen además aproximaciones académicas a este petroglifo, desde un enfoque arqueoastronómico (Quijano, 2008) y etnoastronómico (Agreda, 2009).



Foto 19. En el centro, Juan Rayo remanecido en el Mantel de la Vida. Foto: Jorge Perugache, marzo de 2011.

Recién habíamos bajado del páramo. Habíamos ido allá para encontrar el antiguo camino que comunicaba la parte alta del Tambillo con el camino de la Cuchilla. Un año atrás, habíamos hecho otra caminata al páramo, esa vez buscando la ruta que comunicaba al pueblo con el Campanero. En ambas ocasiones no tuvimos suerte, los caminos estaban tapados por la tupida vegetación que impedía seguir algún rastro.

Después de bajar del Tambillo, don Silvio Naspirán propuso ascender a la Peña Blanca. Ello, pese a las advertencias sobre extraños sucesos y la aparición de misteriosos personajes en ese sitio. Después del arrojito inicial, poco a poco aparecieron algunos temores entre los caminantes. Conforme avanzábamos y la vegetación se hacía más densa, las huellas del camino iban desapareciendo. Hasta que en un momento estábamos parados en un empinada loma, agarrados de la barbacha y algunas ramas para no caer. Para completar, el cielo empezó a cubrirse y escuchamos tronar varias veces. Parecía mucho más tarde de lo que en realidad era. Por todo esto, algunos desistieron continuar. Además, como un extraño indicio que se sumaba a los raros sucesos de esa tarde,

empezamos a percibir un extraño olor y regados por la vegetación había varios tausos, la fruta del Duende, según los mocondinos. Empezamos el descenso, no sin la debida precaución de no llevarse ningún tausos porque el Duende se podría enojar y seguirnos.

Misteriosamente, cuando bajamos de la montaña, nuevamente empezó a aclarar el cielo. Esa noche y la mañana siguiente las conversas en la casa de los Jojoa Lasso giraron alrededor de las historias sobre la Peña Blanca. Ubicada al oriente del pueblo, en los límites con La Laguna, dicen los mocondinos que el nombre de estas rocas, incrustadas en la montaña, se debe a su color blancuzco y el brillo que reflejaban. Hoy en día son visibles solo en algunos momentos del día. Dependiendo de la luz cambian de color, desde un oscuro, casi negro, cuando no hay mucha luz, hasta uno plateado, cuando el sol despunta en el firmamento. Sin embargo, la opinión mayoritaria en Mocondino es que la Peña sobresalía antes con mayor esplendor y que con el tiempo se fue tapando por la vegetación.

Varias historias sobre la Peña Blanca están relacionadas con el agua. Dicen los mocondinos que allí está la puerta de entrada a la Cocha y que de las rocas brota un agua que descende como un hilo dorado. Además, cuentan que en su interior hay enormes bodegas de comida y metales preciosos custodiadas por la Vieja que se alimenta de la ceniza de las carboneras del páramo. Otras historias, relatan las peripecias y extraños sucesos que vivieron personas del pueblo que se adentraron en la Peña en busca de sus secretos y tesoros. En todos estos relatos, los protagonistas, acechados por extrañas apariciones o persuadidos por tormentas, rayos y misteriosas luces, sufren toda suerte de infortunios y nunca logran su cometido. Por todas estas historias, entre la gente del pueblo existe un profundo temor y respeto por la Peña Blanca.

Sin embargo, la curiosidad por adentrarse en la Peña, motivó a varios mocondinos a realizar un nuevo intento de ascenso en abril de 2014. Esta vez íbamos mejor preparados, llevábamos linternas, alimento y sogas para sostenernos. Tuvimos mejor suerte. Cubierta por musgo, arbustos, ramas y raíces apareció ante nuestros ojos una pared de piedra. De cerca, la roca tenía varias tonalidades, desde el negro, pasando por el gris, el amarillo, el rojo y el plateado. Sin embargo, nuestra mayor sorpresa fue percatarnos que en medio de las rocas brotaba agua que descendía como pequeños hilos a través de la barbacha y los helechos. También nos percatamos de pequeñas cuevas que estaban tapadas por la

vegetación. Algunos recuerdan también haber observado extrañas figuras en las rocas. Y es que por esa misma época corría el rumor, también, de la extraña aparición de rostros dentro del tanque que reparte el agua para los acueductos de Mocondino, Puerres y Canchala, ubicado en la parte alta de Mocondino, al pie de la montaña, y que como señalé al inicio es un lugar especial para la gente del pueblo ya que allí cuentan, que han hallado varias guacas e infieles. Don Fabio Jojoa, quien en ese entonces era presidente de la Junta Administradora del Acueducto y se encargaba de mantener y vigilar el tanque y el sistema de goteo del cloro, y quien descubrió los rostros, aseguró sentir extrañas presencias cuando en las madrugadas bajaba al tanque. Señaló que se trataban de espíritus buenos que cuidaban el agua.

Lo cierto es que en esos días, entre los vecinos de la parte alta del pueblo, se hablaba con insistencia de la aparición de los rostros en el tanque y la hazaña de haber llegado a la Peña Blanca. Un año atrás de este hito, también había acompañado a un grupo de mocondinos en la búsqueda de antiguas piedras talladas. En esa ocasión hallamos una roca, antiguamente conocida como la “Piedra chura”. Guiados por don Lucas Jojoa, un habitante mayor del pueblo, encontramos la piedra en medio un potrero. Después de lavarla y limpiarla sobresalieron tres espirales. Tras su hallazgo, el gobernador del cabildo, Silvio Naspirán, manifestó que esta era una prueba irrefutable de la ancestralidad de los mocondinos.

Como en Jenoy, la búsqueda y el desenterramiento de antiguas rocas donde están plasmadas las historias y las escrituras de los antiguas, es una alusión sugestiva para entender el proceso de despertar de los mocondinos. La visita a la Peña Blanca, para conocer de cerca sus misterios y quitar la barbacha que la tapaba, y la limpieza de la piedra chura revelando sus antiguas escrituras, evocaban viejas historias de lucha, pero también era una acción práctica y simbólica de remoción de la tierra, de raíces profundamente enterradas en la roca, del reencuentro de los mocondinos con sus antiguas y el rebrote de conocimientos del territorio y el agua, que aunque latentes, nuevamente fluían en momentos críticos de su vida colectiva. Era un llamado de la tierra, de la Peña Blanca y la Piedra chura para un nuevo tiempo.

Pero además, paradójicamente, las máquinas de DEVINAR, que según denuncias de los mocondinos construyendo la vía perimetral habían removido con casas, huertas, pero

también con entierros, ollas y cerámica de los antiguos, despertaron a los mocondinos de su letargo. Como en Jenoy, el desenterramiento de antiguas rocas y la remoción de la tierra motivó aún más a los mocondinos para continuar adelante en la lucha por la defensa de su agua, pero también para encontrar de nuevo los caminos desandados en su territorio, que por el olvido y falta de uso habían sido tapados por la vegetación. Señalaba la profesora Rosario Jojoa con ocasión de la visita del antropólogo del Ministerio del Interior, que a propósito de un antiguo mapa dibujado por los mayores, les solía oír que los caminos ya estaban trazados y entre esos caminos había muchos pasos y muchos atajos para encontrarse, pero que sólo ahora, con todo lo acontecido, veía con claridad los atajos y los pasos caminados para reencontrarse nuevamente con los presentes y antiguos mocondinos.



Fotos 20 y 21. En la foto de la izquierda, la Peña Blanca. A la izquierda, espirales talladas en la Piedra Chura. Fotos: Jorge Perugache, abril de 2014 y marzo de 2013.

EPÍLOGO

Despertar la vida

La defensa del agua en Mocondino y la de seguir habitando a las faldas del Galeras en Jenoy, han motivado en el presente distintas acciones político-organizativas. Propuse que entender estos fenómenos desde un análisis coyuntural, que no considerara la relación histórica de los pueblos embarcados en estos procesos con la ciudad, en particular, y con la sociedad nacional, en general, y mucho menos las dimensiones simbólicas de la vida cotidiana de los hombres y mujeres de estas sociedades, de sus memorias y vínculo con la tierra que habitaban, podría llevarnos a lecturas superficiales, que comúnmente aparecen en estudios de fenómenos similares bajo nombres como etnogénesis, reindigenización, reindianización, reetnización, etc. Dichas miradas, por lo general, han privilegiado como fuente de análisis el discurso de líderes políticos y del Estado, en relación a la definición y disputa de las identidades étnicas, pero han hecho pocos esfuerzos por adentrarse en la vida de las comunidades o grupos embarcados en procesos de reivindicación étnica. De ahí que bajo esta óptica los procesos de reivindicación étnica aparezcan como producto de invenciones y movilizaciones estratégicas de la identidad con fines utilitaristas, particularmente ligados al beneficio de prerrogativas legales, sugiriendo de este modo la supuesta conveniencia que tiene hoy en día ser indio.

De modo que para volver a la discusión con que finalicé la primera parte de este documento, sobre los procesos de resistencia actuales en el valle de Atriz, tuvimos que ir, como en una espiral, del presente al pasado para ver cómo en la historia de estos pueblos existen hitos temporales que nos hablan de su relación conflictiva y ambigua con la ciudad de Pasto. Estos hitos, son a su vez eventos críticos, momentos transcendentales cuando se debate la existencia de estos colectivos, pero paradójicamente también, han sido momentos de reafirmación cultural; tiempos de la acción política, la resistencia y la organización, si se quiere consciente, de los habitantes de estos pueblos en la defensa de sus derechos. Estos tiempos no pueden desligarse de la manifestación del agua, el volcán y de los seres primordiales de los jenoyes y mocondinos, que como parte de sus sociedades despiertan junto a los hombres y mujeres de estos pueblos. Han sido tiempos también de la emergencia de lógicas culturales, que forjadas a través de procesos criollos o nativos y coloniales, evocan memorias y conocimientos latentes de la relación de estos

pueblos con el territorio y sus elementos y que expresan una concepción particular del agua y el volcán. Memorias y concepciones que se recuerdan y reactualizan en escenarios vitales como la fiesta.

Todo esto nos condujo a ver que la recurrencia en la defensa que los mocondinos y jenoyes hacían en el presente y en el pasado de su acueducto comunitario, por un lado, y de su “casa grande”, por otro lado, *iba más allá* que la simple defensa de derechos territoriales, la discusión de su condición como ciudadanos étnicos “modernos”, defraudados por las promesas de ascenso social y económico promovidas por el blanqueamiento, o el reclamo de una condición étnica en particular, argumentos esgrimidos por varios autores para explicar los fenómenos de reivindicación étnica (Gros, 2000; Laurent, 2005; Chaves y Zambrano, 2006). Sin negar que esto también sea verdad, mi propósito fue mostrar que la resistencia de jenoyes y mocondinos estaba constreñida por una especie de relación espiritual y mitológica con elementos vitales y consustanciales a su ser como colectivos: el agua, la tierra, la ceniza y el volcán.

Luis Guillermo Vasco (2002:225) propone que a pesar de haber arrebatado sus territorios, de haber arrasado con sus formas políticas y sociales, o de haber integrado a sus miembros a la vida económica de las sociedades nacionales, aspectos importantes de la cultura de estos antiguos pueblos, lo que pudiera llamarse una cultura espiritual, una manera de pensar y conocer el mundo y relacionarse con él, se han preservado a través del tiempo, como base que ha mantenido a estas sociedades diferenciadas del resto de la nacionalidad colombiana. Propone Vasco, que gran parte de esta conciencia y pensamiento social “se estructura alrededor de la idea de una ligazón vital” entre la tierra y la comunidad, en la cual si esta se separa de la tierra, “si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir”, como “una relación originaria y por ende, natural, vital” (p. 196,200). Propone Vasco que este es un sistema de pensamiento telúrico.

Bastien (1985:196,197), también propone que la metáfora cuerpo/montaña, que podría ampliarse a la relación vital entre la comunidad y el entorno en el que habita, se fundamenta en su carácter telúrico, es decir, su asociación primaria con la tierra y sus manifestaciones naturales. Hemos visto ya que el pensamiento telúrico de jenoyes y mocondinos se expresa en la relación práctica y espiritual con su entorno, que junto a los seres

primordiales que emergen de allí, definen sus sociedades y marcan el origen y el cambio de los tiempos. Reducir las memorias y nociones que nos hablan de esta relación a tradiciones inventadas con fines instrumentales o a producto solo de procesos coloniales, sin considerar ampliamente sus raíces más profundas, o decir que el acto de narrarlas deviene sólo por una motivación política e instrumental del presente, como yo lo propuse en otro momento (Perugache, 2008), sería desconocer su complejidad y carácter telúrico.

Con todos estos elementos trataré ahora de volver nueva y brevemente al contexto actual de los conflictos que involucran a los pueblos del valle de Atriz en su defensa del agua y el territorio. Quiero dejar abierta la discusión que dichos procesos y en general los conflictos que han marcado la relación de estos pueblos y la ciudad, en un doble movimiento de amenaza y despertar, podrían leerse, como lo propone Bastien, como una tensión constante de la metáfora cuerpo/montaña, según la cual, ha sido la amenaza o el desacomodo de una parte integrante de estas sociedades “el volcán y el agua” las que han desembocado en procesos críticos de desequilibrio, pero también en resistencias, o en últimas, intentos de reacomodo del orden social. Por ello, en la ambigua relación de los pueblos del valle de Atriz con Pasto, paradójicamente los eventos que bien pudieran haber significado su desaparición fortalecieron la identidad comunal y la resistencia.

Con esta aproximación entenderemos también que el despertar del Galeras en Jenoy o el hecho de que el agua se viera amenazada en Mocondino, significó también el despertar de la gente de estos pueblos. En la larga duración esto supone que los tiempos sociales de estos colectivos no pueden desligarse de los ciclos de los fenómenos naturales con los cuales conviven y hacen parte integral de su sociedades.

Vimos en el primer capítulo, a partir de los casos de Jenoy y Mocondino, que en general los pueblos del valle de Atriz se ven sometidos hoy a varios fenómenos que amenazan su existencia como pueblos: la expansión urbanística de la ciudad, la ejecución de proyectos de grande y mediana envergadura, como la construcción de la carretera perimetral de Pasto, una idea de ordenamiento territorial que considera el volcán como una amenaza y ordena a quienes viven en su contorno a reasentarse, y la imposición de un modelo empresarial y mercantil para el manejo de la naturaleza y el agua. Todos estos factores pueden encerrarse en un modelo hegemónico que concibe la naturaleza y a los seres

humanos como mercancías, y que a su vez impone dicha visión del mundo como si fuera la única a través de la idea del progreso. Dicho modelo está atravesado por el carácter discriminatorio que históricamente ha signado la relación de los habitantes de los pueblos del valle de Atriz con las élites políticas y económicas de la ciudad de Pasto, y que hoy sobrevive a través del uso de categorías coloniales y actitudes racistas que desconocen, subvaloran y desprecian las formas de vida y de relación con el entorno de estos pueblos.

Algunas de estas categorías, sin embargo, han sido apropiadas por los habitantes de los pueblos del valle de Atriz, dándole un carácter positivo y reivindicativo; me refiero a categorías como indígena y campesino. A pesar de ser dos formas de reivindicación aparentemente distintas, y a pesar de que su lugar de enunciación supone maneras distintas de relación con el Estado y la sociedad nacional, en el fondo, el sustrato cultural que las fundamenta es el mismo, lo cual nos muestra la debilidad que supondría basar nuestro análisis de la identidad de los habitantes de los pueblos del valle de Atriz desde una lectura que mire solo el uso, despliegue y disputa de estas categorías, adentrándonos a explorar procesos de identificación más autóctonos y persistentes.

Trataré de mostrar brevemente esto a partir de dos fenómenos, donde son desplegadas identidades étnicas y campesinas, finalizando con una indagación sobre cómo a estos dos procesos de identificación subyace una identidad comunal más amplia, incluyente y profunda.

El despertar Quillasinga en el valle de Atriz

Pese a que, fruto del fragor de los procesos de lucha por la tierra en el sur de Nariño y el apoyo de solidarios, académicos y activistas de la lucha indígena, hubo conatos de reivindicación étnica en algunos pueblos del valle de Atriz, como el caso de Mocondino en la década de 1980, estos no prosperaron. Solamente a finales de la década de 1990 hubo un auge étnico, con la reconstitución de cabildos, parcialidades y resguardos indígenas en varios corregimientos del municipio de Pasto y la adscripción étnica de algunos habitantes de estos corregimientos como indígenas Quillasingas. Estos procesos iniciaron con la creación del Resguardo Quillasinga Refugio del Sol, en el corregimiento de El Encano. Posteriormente, a inicios de la década de 2000, un grupo de habitantes de los corregimientos de La Laguna, Cabrera y San Fernando constituyeron el Resguardo Quillasinga de La Laguna-Pejendino. A finales de 2007, un sector de la comunidad de

Jenoy reconstituyó el cabildo indígena, al igual que habitantes de Obonuco y Mocondino, que llevaron a cabo el mismo proceso en 2010 y 2012, respectivamente. Hoy en día, habitantes de Aranda, Gualmatán, Jongovito y Catambuco, están en proceso de reactivar cabildos y parcialidades y autoreconocerse como indígenas Quillasingas.

He propuesto antes (Perugache, 2008,2013), que para entender las razones que impulsaron la movilidad étnica entre los habitantes de estas comunidades no basta solamente con analizar los eventos críticos que las motivaron en el presente y mucho menos el análisis se agota con una mirada a la legislación. Entender estos procesos implica una exploración histórica, etnográfica y contextual, de los eventos críticos que amenazan hoy y en el pasado la integridad territorial y comunal de estas comunidades, así como la especificidad de sus procesos de identificación. Esto implica además, discutir las persistencias, intereses y disputas en la definición de lo étnico en Colombia, en general, y en el contexto de los pueblos del valle de Atriz y el municipio de Pasto, en particular. Según el profesor François Correa (2011), el significado de categorías como indio, indígena, parcialidad, comunidad, tribu, etnia o pueblo han tenido un significado cambiante, dependiente del momento histórico y de la posición desde la cual se enuncian, en el caso del Estado desde la política destinada a los pueblos indígenas. Además del Estado, que ocupa una posición privilegiada en la definición de lo indígena, participan otros actores como académicos, oenegés y desde luego los mismos indígenas. Razón por la cual la definición de lo indígena esta inmersa en un campo de conflictos y tensiones diversas; situación que vimos caracterizó la ambigüedad de la designación y autodesignación de los antiguos comuneros después de la disolución de los resguardos del valle de Atriz a mediados del siglo XX.

Hoy en día, desde el Estado, las visiones sobre los procesos de reivindicación étnica entre los pueblos del valle de Atriz han sido diversas, incluso a veces contradictorias. Por ejemplo, en el caso de Jenoy, mientras que desde la Dirección de Asuntos Indígenas se avaló su existencia como parcialidad indígena, instancias encargadas de la atención de desastres e instituciones como INGEOMINAS, cuestionaron fuertemente el “certificado de etnicidad” otorgado a los jenoyes en 2009. A nivel local, la situación no dista de ser diferente. A la vez que desde las instancias culturales de la gobernación de Nariño y la alcaldía de Pasto se promueve el valor de lo étnico y se patrimonializa y mercantiliza a través de eventos como el Carnaval de Blancos y Negros o el reciente Encuentro de

Culturas Andinas, funcionarios de estas dependencias niegan y cuestionan el carácter étnico y los reclamos políticos de los sectores indígenas del municipio. Por otro lado, resulta paradójico cómo, a pesar de que vastos sectores de la sociedad pastusa hayan seguido considerando indios a los habitantes del valle de Atriz, irónicamente cuestionen cuando estas mismas personas se reivindican como indígenas, señalando, como lo han hecho funcionarios de la actual alcaldía, que es mentira que existan indígenas en Pasto y que los que así se reivindican sólo lo hacen con fines oportunistas para obtener beneficios⁵⁵.

Lo falaz de este argumento, compartido también por académicos locales, que niegan la existencia de indígenas en estos pueblos, pone sobre la balanza las supuestas garantías de la legislación colombiana en el reconocimiento de la diversidad y la continuidad de la discriminación y el racismo contra los pueblos indígenas y aquellos que así se autoreconocen, a través del despojo, la muerte y destrucción de sus culturas y territorios. En este sentido, cabe la pregunta: ¿qué tan beneficioso resulta ser indígena hoy? Señala Correa (2011) que “en las categorías jurídicas del Estado aún pesa la negación de la diversidad socio-cultural y la naturalización de la asimetría en la que participan los pueblos indígenas provenientes de construcciones conceptuales de la sociedad nacional” (p. 20).

Dentro de los pueblos del valle de Atriz donde ha habido procesos de reivindicación étnica, también han aparecido tensiones. Ya mostré, para el caso de Jenoy y Mocondino, las disputas que originaron los procesos de reconstitución de cabildos y parcialidades, tanto desde los mismos indígenas, que asumieron una posición radical en defensa del territorio, como de sectores que vieron debilitado su poder político por la reaparición de los cabildos, como las juntas de acción comunal, y de otros actores locales que estaban a favor de las iniciativas de intervención de la alcaldía y empresas privadas. A esto se debe agregar recientes críticas de habitantes de estos pueblos que han rechazado la polarización originada por el enfrentamiento entre juntas y cabildos.

Por último, la articulación de las iniciativas étnicas en el municipio en torno a lo Quillasinga tampoco ha sido ajena a tensiones, particularmente por disputas por el poder. Resulta proporcionalmente paradójico que a la vez que los líderes indígenas cuestionan el privilegio

⁵⁵ Esta misma paradoja es señalada por Morales (2011:119,120) para el caso Kankuamo y por Gros (2000:69) en el proceso de reivindicación étnica en Chaparral, Tolima.

del Estado en la definición de lo étnico, no en pocas ocasiones, los cabildos de algunas parcialidades reconocidas en el municipio, hayan exigido el registro de “autenticidad étnica” del Ministerio del Interior a algunas comunidades recién reivindicadas como indígenas, juzgando con ello su carácter étnico y negando su participación en proyectos comunes. Así, pese a los continuos pero tibios llamados a la unidad, y valga reconocer, intentos de articulación en torno a temas importante como la construcción de un proyecto educativo común y la defensa conjunta de los territorios en procesos de consulta previa, hasta ahora, la agenda Quillasinga ha estado copada, sobre todo, por discusiones en torno a la política electoral, la repartición de dineros procedentes del Estado y la ejecución de proyectos de inversión. Quizá esta difícil articulación tenga que ver con el tiempo reciente que lleva este proceso, así como la ambigüedad que, como mostré, siempre ha existido en la definición de lo Quillasinga, pero, sospecho, tiene que ver más con la predominancia entre estas comunidades de otras formas de identificación, mucho más persistentes y probablemente remotas en el tiempo.

La federación de acueductos comunitarios de los pueblos del valle de Atriz

Recientemente, desde el año 2014, varios sectores de los pueblos del valle de Atriz, particularmente ligados al manejo y control del agua en sus territorios, pero también cabildos y juntas comunales, se han vinculado en torno a la defensa de los acueductos comunitarios. Articulados como habitantes rurales de los pueblos del valle de Atriz, estos sectores comparten con la opción indígena la defensa del territorio, particularmente del agua, y los fundamentos de sus reclamos son similares a los de los cabildos: la antigüedad de sus pueblos y la diferencia cultural respecto a la ciudad. A pesar de que reconocen que cada pueblo y cada junta tiene autonomía en el manejo del agua, comparten principios comunes como: la importancia del agua como un bien vital, comunitario y cultural; el rechazo a las políticas de privatización, empresarización, monetarización y burocratización en el manejo del agua, ligado a un rechazo contundente a la pérdida de la autonomía en el manejo del líquido, y, la consideración de que los acueductos comunitarios son un patrimonio colectivo para el autoabastecimiento del agua⁵⁶.

⁵⁶ Para ampliar esto, se puede ver el manifiesto por el agua, elaborado como hoja de ruta por la red de acueductos comunitarios rurales del municipio de Pasto (Acueductos comunitarios rurales del municipio de Pasto, 2015).

Integrados desde agosto de 2015 en una federación de acueductos rurales del municipio de Pasto de carácter campesino, conformada por alrededor de 30 acueductos, esta red es un caso inédito de articulación reciente de los pueblos del valle de Atriz, tal vez comparable a la unidad de estos pueblos a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. De ahí que es un proceso organizativo que bien valdría la pena seguir rastreando.

“Somos positivos de aquí”

Históricamente, la forma predominante y primaria de identificación entre los habitantes de los pueblos rurales del valle de Atriz ha sido la identidad comunal de base. Los memoriales y peticiones de los siglos XIX y XX dirigidos por los habitantes de estos pueblos dan cuenta de esto, al igual que los testimonios de viajeros en la colonia y la república. Esta forma de identificación estuvo acompañada del autoreconocimiento como indígenas casi hasta el final de la década de 1950, aunque en ningún momento como Quillasingas. Solamente los cronistas, visitantes y académicos han catalogado a los pueblos del valle de Atriz con esta denominación. También, como vimos, desde finales de la década de 1990, algunos pobladores de los corregimientos de Pasto se han reconocido como tales.

A pesar de los procesos de debilitamiento social y político, sobre todo a partir de la disolución de los resguardos, más adelante el acelerado proceso de expansión urbana y, últimamente, el fuerte embate neoliberal, entre los habitantes de estos pueblos ha persistido la autoidentificación en torno a su identidad comunal. De ello dan cuenta los trabajos de Ortiz (1935,1969) y más recientemente los de Melo (1992), López (1996), Mamián (2000) y Ojeda (2011). Claudia López (1996), en su etnografía de los pueblos del valle de Atriz, menciona: “... la forma más utilizada para efectos de autoidentificación de los habitantes de los pueblos del Valle de Atrís, es la utilización del topónimo como gentilicio, de tal manera, ellos se denominan “Obonucos”, “Jongovitos”, “Mocondino”, “Catambucos”, etc.” (p. 236). Igualmente, López encontró el rechazo entre los habitantes de estos pueblos de categorías como indio, campesino o pueblerinos.

Otros autores han resaltado la predominancia de esta forma de identificación en otros lugares de los Andes. Gelles (2000), a propósito de su trabajo sobre el agua, la identidad y el poder en Cabanaconde, señala que allí las políticas de identidad y etnicidad van más allá de los usos diferencialmente posicionados de *indio*, *cholo*, *mestizo* y *criollo*. Propone que hay una variedad y complejidad de formas de identificación entre los grupos sociales

en los Andes, basadas en sistemas nativos de religión y prácticas rituales que los vinculan a una geografía sagrada y a santos patronos en cada pueblo (p. 44,45). Esta forma de identidad, construida en términos del lugar en sí mismo, está atada a un sistema de creencias que da poder, autoridad y agencia a las montañas, la tierra y otros elementos de la geografía sagrada. Como indiqué, Joseph Bastien (1985), también señala que las sociedades aimaras, distinguen sus comunidades o ayllus de acuerdo con la montaña donde habitan (p. 5).

Los pueblos del valle de Atriz, como hemos visto, basan su identidad comunal en torno a un sentido de vínculo y pertenencia a su lugar de origen, a una geografía específica, a cuyas manifestaciones dotan de agencia y poder, y a seres fundadores y protectores de origen nativo y colonial. Esta forma de identidad ha prevalecido históricamente sobre otras, incluyendo aquellas de carácter étnico; es más, ha servido como base para forjar y legitimar estas últimas como lo hemos visto.

Zambrano (2002), a propósito del papel de los seres remanecidos resalta que éste debe ser visto más allá de su carácter folclórico o eminentemente religioso, ya que está relacionado con la formación de comunidades políticas. Señala este autor, que estos seres, que aparecen figurados en santos y vírgenes católicas, están ligados a un territorio concreto y se convierten en emblemas de un pueblo, ya que actúan como fundadores y organizadores de la sociedad. Si bien el punto de llegada de Zambrano es importante, su énfasis en el carácter instrumental de los remanecidos en la formación de comunidades políticas no le permite ver el carácter sagrado que estos seres adquieren para las sociedades donde aparecen y su repercusión como manifestaciones de la tierra, o “telerufanías⁵⁷”.

En Jenoy y Mocondino, sus seres primordiales, el Niño Jesús, Juan Criollo y la Virgen del Rosario, son parte integrante de estas comunidades. Estos seres, que actúan como fundadores y organizadores de la sociedad, así como tutelan y protegen también castigan, manifestándose a través de fenómenos naturales. Ellos son la marca y sello de identificación de jenoyes y mocondinos ante otros pueblos, así como el territorio donde unos y otros, espíritus y humanos, coexisten.

⁵⁷ Debo al profesor Carlos Páramo este concepto.

De manera que para entender los procesos de identidad en los pueblos del valle de Atriz no basta con acercarse sólo a las categorías políticas y raciales de origen colonial que han sido históricamente desplegadas, disputadas y contestadas en el marco de relaciones de poder. Sin embargo, captar la complejidad de los procesos de identificación entre estos pueblos implica, como propone Salomon (2001:66,67,79), un acercamiento etnográfico a las nociones del ser colectivo de cada sociedad, que como el mismo propone van más allá de la presunción de la “existencia continuada y subyacente de la dicotomía colonial básica entre nativos y no nativos”. Este enfoque hermenéutico, complejiza y enriquece la comprensión de los procesos de identidad, y al contrario de presuponer la existencia de identidades dadas, o de identidades bajo el “constructivismo cliché”, parte de nociones y categorías autóctonas, que en nuestro caso nos ha llevado en un viaje para entender a jenoyes y mocondinos, pero también a los hombres y mujeres que habitan en los contornos de Pasto, en los pueblos del valle de Atriz.

CONCLUSIONES

[...] Some people have all the historical luck [...] When Europeans invent their traditions [...] it is a genuine cultural rebirth, the beginnings of a progressive future. When other peoples do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past (Sahlins, 1993, citado por Barretto, 1999:91).

Todos debían llevar su parte, aunque sea un guanguito. Al fin y al cabo todos eran mocondinos, desde los viejos hasta los más pequeños. Todos iban con su mejor atuendo ese día. Los mayores con sombrero de lana, dura y majada, quizá heredados o ya bastante viejos porque en las tiendas de la ciudad ya no se conseguían a causa de la llegada masiva, desde el Ecuador, del sombrero de paño, de menor calidad. Algunos llevaban camisas de lienzo, pero como se trataba de un día especial, y si su situación económica se los permitía, llevaban una camisa con cuello. La mayoría llevaba ruanas de lana de oveja virgen, aunque algunos llevaban también de paño. El pantalón era de lana.

Las mujeres también llevaban sombrero, de lana y de paño. Vestían camisa de lienzo y pañolón. El follado que iba hasta el tobillo estaba compuesto por varios refajos de bayeta. Al contrario de los hombres, las mujeres acostumbraban a arreglarse el cabello, sobre todo tratándose de ir a la ciudad. El peinado más común eran las cresnejas, o las dos trenzas que colgaban a lado y lado del rostro. Vestían además adornos ordinarios, como pendientes y collares. Tanto mujeres como hombres llevaban alpargatas que se calzaban una vez entraban a la ciudad; en el pueblo acostumbraban ir descalzos. Entre algunas mujeres ya era habitual el uso de las chanclas, aunque estas, sobre todo las de pana, aun eran muy costosas⁵⁸.

Todos se reunieron en la plaza, listos para iniciar el viaje. Poco a poco una romería de mocondinos empezaba a descender por el camino empedrado rumbo a Pasto. Quienes tenían animales, los usaban para transportar sus cargas de leña. Quienes no, las cargaban en la espalda. Los niños más pequeños iban envueltos en sábanas y chalinas a la espalda de sus madres. También llevaban dos o tres palos pequeños entreverados. Los más grandes caminaban junto a sus padres, también con palos de madera dependiendo de su

⁵⁸ Parte de estas descripciones están basada en las observaciones de Sergio Elías Ortiz de los habitantes de Jamondino y Males en 1935.

capacidad. Era 1940 y, como cada año, los mocondinos llevaban la leña a los curas capuchinos, al templo de Santiago Apóstol, ubicado en el límite occidental de Pasto en aquella época. Ellos habían aportado con la mano de obra y recursos para la construcción del techo de este templo a finales del siglo XIX. La madera de los tirantes provino de los árboles de manduro que por aquella época abundaban en el pueblo⁵⁹.

Después de un poco más de una hora, los mocondinos habían llegado a Santiago. Habían bajado por el viejo camino empedrado y después de haber dado la vuelta por El Ejido habían llegado al arroyo donde lavaron sus pies para calzar sus alpargatas. Al llegar al templo fueron recibidos por dos monjes capuchinos. Descargaron la leña y todos, desde los más pequeños, entregaron su tributo. Luego de un breve descanso cada mocondino sacó una taza donde los curas les sirvieron café con leche y pan pambazo o de dulce. Adultos, jóvenes y niños eran atendidos de igual manera y a cada uno se servía igual, ni más ni menos. Después del café y atender la misa, los mocondinos retornaron a su pueblo. Y así siguió la costumbre, año tras año, hasta que un día, cercano a 1950 según recuerdan algunos, los curas incumplieron la costumbre de dar el café con pambazo a cambio de la leña. No volvieron a tributar a Santiago.

Estos hechos condensan gran parte de las ideas que intenté plasmar en este documento: la vida cotidiana y ritual de los hombres y mujeres de Jenoy y Mocondino, los momentos significativos del pasado rememorados actualmente por los habitantes de ambas comunidades y el lugar de dichos eventos en el marco de las ambiguas relaciones de estos y otros pueblos del valle de Atriz con Pasto y sus habitantes. Estos periplos, de la gente de los pueblos a la ciudad, aparecieron constantemente a lo largo de este texto, evocando distintos momentos. Algunos describieron eventos rutinarios, como el desplazamiento hasta hoy día de los hombres y mujeres de Jenoy y Mocondino a la ciudad para desempañarse en distintas labores. Otros evocaron momentos traumáticos, como la obligación que debían cumplir los pobladores rurales del valle de Atriz de tributar con trabajo obligatorio y gratuito en Pasto en la construcción de obras civiles y religiosas y el

⁵⁹ Como un interesante filón de exploración cabría ver si de alguna manera aquí está implícita la relación entre el trueno y el rayo, que vimos son manifestaciones asociadas al agua, y la figura de Santiago Apóstol; un vínculo ampliamente extendido en otras sociedades lo largo de los Andes. Para más detalles ver: Ortiz (2009).

mantenimiento y limpieza de la ciudad. Hubo desplazamientos enmarcados en épocas de conflicto, momentos críticos en la vida de los habitantes de los pueblos, como las asonadas de 1781 por los estancos al tabaco y al aguardiente, o los recurrentes viajes a los juzgados y a la alcaldía de Pasto de los cabildantes de Mocondino, Puerres y Canchala en las décadas de 1930 y 1940 para defender el derecho al uso y manejo colectivo del agua. Todos estos eventos críticos, así como otros vividos por los pueblos del valle de Atriz y contados en estas páginas, como las batallas que tuvieron como protagonistas a los habitantes de estas comunidades o que involucraron sus territorios, la crisis por la escasez de tierra y los conflictos que ésta suscitó dentro de las parcialidades en la primera mitad del siglo XX y que llevó a la liquidación de los resguardos, han involucrado de alguna manera a Pasto y sus habitantes, particularmente a sus élites políticas y económicas, así como otros sectores de la sociedad nacional. Igualmente, los conflictos que actualmente acontecen en Jenoy y Mocondino, implican como una parte de sus actores a los gobiernos, gremios e instituciones de Pasto.

Vimos que esto daba cuenta de la ambigua relación entre la gente de los pueblos y la ciudad, que a nivel general se ha manifestado en el hecho de que Pasto se fundó y creció a costa de la mano de obra y las tierras de la población nativa que vivía en el valle de Atriz a la llegada de los europeos, así como el hecho que hasta hoy hayan sido los descendientes de dichas poblaciones los que alimentan a los habitantes de Pasto y con sus oficios construyan y mantengan la ciudad. Pero, por otro lado, han sido los momentos críticos de esta relación los que han suscitado entre los pueblos movimientos de resistencia que en últimas han mantenido y reforzado los lazos comunitarios y han dado sentido a una manera peculiar de autoidentificación respecto a la ciudad y sus habitantes⁶⁰.

En la actualidad, esto se expresa en una paradoja que analizamos más detenidamente en el caso de Jenoy y Mocondino. En ambos lugares, los eventos críticos del presente que bien pudieran ser el inicio de la pronta desaparición de los colectivos que allí habitan, han motivado una férrea oposición, expresada en procesos de reivindicación étnica por parte

⁶⁰ En una vía similar, Gutiérrez (2007) plantea que la férrea resistencia de las comunidades indígenas de Pasto, a lo largo de la historia, contra el reformismo hispánico y luego el régimen republicano fomentó “procesos de construcción de identidad y solidaridad corporativa” (p. 36) tan fuertes y persistentes que hicieron posible la permanencia de los resguardos y parcialidades indígenas hasta mediados del siglo XX y aún hasta hoy.

de algunos de sus habitantes y la creación de organizaciones intracomunitarias de carácter campesino.

Pero, ¿expresarán estas acciones en toda magnitud lo que los jenoyes y mocondinos llaman es su *despertar* hoy en día?

Parte de este interrogante nos llevó a conocer los conflictos que los habitantes de ambos pueblos sostienen con instituciones y agentes del Estado y otros sectores sociales, pero supuso, ante todo, adentrarnos en la vida cotidiana y en los espacios rituales de la gente de Jenoy y Mocondino. Este camino, distinto al comúnmente usado en el análisis de fenómenos de reivindicación de identidades étnicas, basados generalmente en la lectura de los discursos de líderes comunitarios y agentes estatales, nos mostró que el despertar de jenoyes y mocondinos no solamente es resultado de la defensa de derechos territoriales, la legitimación de aspiraciones políticas ligadas al reconocimiento como indígenas y mucho menos a un simple interés oportunista, sino que estaba ligado a la estrecha relación de estos colectivos con su entorno geográfico y a la preservación de una forma particular de autoidentificación. Propuse por esto que las políticas de identidad y etnicidad en Jenoy y Mocondino envuelven mucho más que el despliegue, uso y disputa de categorías como indígena, indio, campesino, ciudadano.

Aquí nos resultó útil la sugerencia que Salomon (2001) hace partiendo de la idea de “desindianización” del concepto de lo autóctono, de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, de: “no contentarnos con la simple transvaloración de la dicotomía que se esconde tras el vocablo indígena” (p. 67), sino captar etnográficamente las nociones de ser colectivo que un grupo emplea para sí (p. 66).

Esta pista nos condujo a explorar qué nociones de ser colectivo había entre los jenoyes y mocondinos y cómo, si tal era el caso, se ligaban a las reivindicaciones étnicas del presente. Lo que encontramos es que como fundamento de la opción étnica, pero también de otras que están surgiendo actualmente, como las organizaciones federativas de tipo campesino, no siempre de manera consciente o motivada, prevalecía un tipo de identidad comunal, ligado al ser jenoy y al ser mocondino. Vimos que éste es el criterio básico de autoidentificación y autodesignación de la gente de ambos pueblos, que se sustenta en el sentido de vínculo y pertenencia en términos del lugar que habitan, de las manifestaciones

naturales con las que conviven, como el agua, el volcán, la tierra, la ceniza, y de seres primordiales fundadores y protectores que integran sus comunidades, que se manifiestan a través de fenómenos como los derrumbes, las erupciones volcánicas, el trueno y el rayo, y que marcan momentos de fundación y ruptura.

Vimos cómo esto se expresa en memorias y conocimientos latentes que emergen con más fuerza en los momentos más críticos de estas sociedades. Destaqué como un escenario de observación etnográfico fundamental para percibir todo esto es la fiesta, ya que allí se rememoran y actualizan nociones sobre el significado de ser jenoy y ser mocondino⁶¹.

Frente a todo lo anterior y volviendo a la pregunta sobre el despertar de estos pueblos aparecen dos interrogantes importantes: ¿por qué el despertar de los jenoyes se da justamente cuando el Galeras despierta? ¿Por qué los mocondinos despiertan cuando el agua que baja de sus cerros y corre por su territorio es amenazada por intereses externos? Vimos que los tiempos geográficos, en el sentido braudeliano de la larga duración, de los ciclos de manifestación y regularidad de los fenómenos naturales, tienen un papel sobre los tiempos sociales. El devenir de los jenoyes y mocondinos es el devenir de las manifestaciones naturales, del agua y el volcán, con las cuales coexisten, cohabitan y son consustanciales a sus colectivos.

Bien podríamos decir entonces que los acontecimientos críticos en estas sociedades han sido catastróficos⁶². Al respecto, la remoción de la tierra, a través del develamiento y desenterramiento de antiguas rocas y grafías regadas por Jenoy y Mocondino, es una acción poderosa y potente que condensa la idea del trastrocamiento del mundo, de voltear la tierra para despertar a la vida. Acción que podría coincidir con la idea en el mundo andino del *pachacuti*, o el volcamiento de la tierra y con ella de todos los órdenes sociales.

⁶¹ Ver el entrecruzamiento de identidades comunales con el despliegue y disputa de identidades políticas en otros pueblos del valle de Atriz, además de Jenoy y Mocondino, es un reto importante e interesante hacia el futuro. Una pista inicial que nos indica la prevalencia de las primeras, es el alto grado de autonomía de cada uno de los pueblos del valle de Atriz y su difícil articulación política u organizativa a lo largo de la historia (salvo las aparentes redes étnicas corporativas a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX); lo que en el presente se aprecia, por ejemplo, en la difícil concreción de un proyecto político-organizativo Quillasinga.

⁶² Etimológicamente esta palabra está formada por las raíces griegas cata=hacia y strofe=voltear, o sea, voltear hacia abajo, o cambiar las cosas. En la antigua Grecia esta palabra se usaba para designar el “golpe teatral”, el desenlace de una tragedia o comedia.

Así que los momentos críticos que han vivido los habitantes de los pueblos del valle de Atriz han sido también momentos de manifestación de la tierra. Y esto no sólo sucede en el presente. Vimos como en 1947 un terremoto asoló a Pasto y sus pueblos vecinos. Dicho evento, como mostré, coincidió con episodios críticos para la vida de los jenoyes y mocondinos y sobre todo con uno que afectó de manera general a los pueblos del valle de Atriz: la liquidación de los resguardos y la cesación de los cabildos indígenas. Otros momentos emblemáticos para estos pueblos, especialmente para Mocondino, fueron los conflictos por el agua en la década de 1930 y 1940. Destaqué estos acontecimientos porque son ampliamente recordados en Jenoy y Mocondino, pero también porque las coincidencias que tienen con el presente que actualmente viven estas poblaciones no son fortuitas. En ambos momentos, el agua y el territorio-volcán o la casa grande de los jenoyes, como centros de disputa, ha involucrado a la población de Jenoy y Mocondino en su defensa; la amenaza a ambos elementos o su despertar es extensible al conjunto de la sociedad.

Por otro lado, que aparezcan memorias asociadas a estos elementos y momentos críticos, para el caso de Jenoy, por ejemplo, la figura repetida de las bases de piedra labrada, en los relatos actuales de los jenoyes y en 1950 en la carta de defensa de la casa del cabildo por Nabor Erazo, indica, a propósito del trabajo del antropólogo Patrick Morales (2011), la existencia de “estratos superpuestos de un pasado inscrito en la larga duración”. Así, la resistencia de los hombres y mujeres de Jenoy y Mocondino nos habla de la persistencia de un modelo cultural, obviamente en transformación y actualización, que se expresa con mayor fuerza precisamente en momentos críticos de su vida colectiva.

A propósito de esto, es interesante la figura que Pacheco de Oliveira (1999) propone para hablar sobre los procesos de renacimiento indígena en el nordeste brasileño. Este autor cuestiona el uso de nociones como etnogénesis, indios emergentes o nuevas etnicidades, porque dan la impresión de la aparición coyuntural y sorpresiva de identidades indígenas. A cambio de esto propone la figura de “*viagem da volta*”⁶³. Con ésta propone pensar la etnicidad como: una trayectoria, que es histórica y está determinada por múltiples factores, y como un origen, una experiencia primaria condensada en saberes y narrativas. Señala

⁶³ Su traducción al castellano podría ser “viaje de vuelta” o “viaje de regreso”.

el antropólogo brasileño: “lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, más aún lo refuerza. Y de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción transcurre la fuerza política y emocional de la etnicidad” (p. 29).

Esta oscilación la traté de condensar a través de una acción que encontré apropiada para mostrar los procesos de renacimiento étnico en Jenoy y Mocondino: la búsqueda y desenterramiento de antiguas piedras. Ésta expresa no sólo la resistencia y legitimación de las aspiraciones étnicas en el presente sino también evoca la búsqueda de un origen, el desenterramiento de raíces, troncos y matas. El vaivén que evocan ambas figuras, tanto la del viaje de vuelta como la de la remoción de la tierra, expresan de fondo la relación tensionante entre estructura y acontecimiento crítico, que para nuestro caso se trastoca con la oscilación entre los dos momentos que caracterizan el tiempo geográfico y social entre jenoyes y mocondinos: el receso y el despertar.

Lo expuesto hasta aquí nos abrió nuevas posibilidades de análisis sobre los recientes fenómenos de reivindicación de identidades étnicas entre los pueblos del valle de Atriz y quizá en otros contextos. Reducirlos a la mera legitimación instrumental, interesada y estratégica de identidades étnicas, sería ignorar la complejidad e historia de estos procesos, la manera cómo se fundan sobre procesos históricos de reacomodo y actualización del modelo cultural en momentos críticos y la forma cómo están entreverados con otras formas de identificación y nociones del ser colectivo.

Esto nos permite pensar críticamente las categorías frecuentemente usadas para el análisis de procesos de reivindicación de identidades étnicas, como reindianización, reindigenización, etnogénesis e incluso reetnización. Siguiendo la observación de Pacheco de Oliveira, estas categorías dan la impresión de que estamos hablando de procesos basados en la aparición imprevista de etnicidades, obviando la trayectoria histórica de dichos procesos y la de los grupos reclamantes y, aún más, la relación simbólica de estos colectivos con otros elementos de sus sociedades como el territorio. Para el caso de los pueblos del valle de Atriz, vimos que la designación y autodenominación como indígenas, colonos, ciudadanos y campesinos, ha estado ligada a tensiones y disputas permanentes con el Estado a nivel local y nacional, instituciones, gremios y, en general, con la sociedad mayoritaria. Mostré que el hasta hoy ambiguo estatus de ciudadanos de la gente de los

pueblos del valle de Atriz, que supuestamente obtuvieron una vez se liquidaron los resguardos, es una muestra de ello. Estas identidades políticas, en su mayor parte de origen colonial, son elaboraciones sociales, desplegadas, apropiadas y disputadas en el marco de relaciones de poder entre el Estado, agentes externos y las sociedades involucradas en dichos procesos. Pero como vimos, no basta con quedarnos solamente en este nivel de análisis, sino escudriñar etnográficamente la forma cómo estas identidades políticas se cruzan con otras nociones de ser colectivo, quizá más profundas y antiguas. En últimas, como bien señala el profesor François Correa (2008), se trata que la desencialización de lo indio y lo étnico en las categorías producidas culturalmente no debe “confundirse con las características socio-culturales en las que se apoyan su producción y reproducción como pueblos, resultado de un proceso dinámico, fluido y contextual en el que descansan sus proyectos de vida, que no pueden ser reducidos por las codificaciones, siempre cambiantes e históricas o, como recientemente se ha venido proponiendo, reinventarse, negociarse o imaginarse” (p. 20).

Esta mirada supone además un esfuerzo metodológico y político. Primero, porque implica, como he dicho, un profundo y serio ejercicio etnográfico, ya que como señala Briones (2007), “en términos de efectos etnográficos, una versión rampante del constructivismo cliché (y me centro en esta postura y no en otras porque la tomo como sentido común de época) no busca tratar de aprender de lo que nuestros interlocutores dicen, hacen, dicen que hacen y hacen que dicen, sino que busca explícita y casi únicamente identificar o rotular lo que esperamos que digan y hagan. (p. 76). Esto implica, además, llenar de contenido el uso ambiguo que como sugieren Brubaker y Cooper (2001) tiene el término “identidad”. Proponen estos autores: “si uno quiere trazar el proceso por el cual las personas que comparten dicho atributo categórico comparten definiciones de su predicamento, entendimiento o interés, y una disposición para emprender la acción colectiva, es mejor hacerlo de una manera que ilumine la relación variable y contingente entre las meras categorías y los grupos cerrados, solidarios” (p. 11,12).

Por otro lado, necesitamos un esfuerzo por comprender los efectos políticos que tiene la imposición de una idea sobre cómo debe ser la identidad y cómo funciona sobre los procesos políticos y organizativos de los grupos con quienes estamos involucrados en nuestro ejercicio. Hale (1997) apunta a lo mismo cuando llama la atención sobre el riesgo

de lecturas que proyectan uniformidad de metas, conciencias e identidades sobre gente vinculada a procesos de lucha de larga data.

Frente a esto, Briones (2007) nos lleva a preguntarnos cómo la idea de las identidades flexibles enmascara que lo que se ha flexibilizado es más bien el capital, y que además, la flexibilidad no es un valor/recurso igualmente distribuido, ya que no todas las movibilidades abren caminos infinitos para la mayoría de seres humanos (p. 69). En una dirección similar, Lander (1999) señala cómo la crítica a las totalidades y los modelos políticos y epistemológicos por el posmodernismo ha conducido a una visión *cool* de la realidad, como algo descentrado, parcial y local, opacando las consecuencias de poderes económicos, políticos y militares.

No se trata tampoco de plegarnos por completo a las actuaciones de nuestros interlocutores, sin ser consientes y críticos, como señalé en la introducción de este documento, de cómo en oportunidades la reivindicación de identidades “fuertes” y estables, sean estas étnicas o de otro tipo, conducen a ejercicios de poder, autoritarismo y exclusión, sino de que, como señala Briones, este distanciamiento “no devenga espacio de incompreensión”. Para esta autora no es extraño que la mayoría de trabajos críticos sobre la identidad emerjan en un tiempo cuando la proliferación de identidades suponen una válvula de escape frente a procesos de arreciamiento del capitalismo neoliberal, como ha sucedido a propósito de los conflictos que atraviesan los pueblos del valle de Atriz. Cuestiona Briones cómo, si bien se celebra esta apertura política, también desde la academia se examina con extrema dureza, “particularmente cuando las dinámicas sociales no condicen con el funcionamiento identitario teóricamente previsto o deseable” (Briones, 73). Según Hale (1997:577), esta tensión se ha agudizado por propuestas académicas que en afán de desestabilizar el esencialismo, han enfatizado en la invención de las tradiciones, la hibridez de las culturas y la multiplicidad de identidades. El antropólogo colombiano Cristóbal Gnecco (2000) comparte un cuestionamiento similar cuando señala que el anti-esencialismo “que debería ser una herramienta de enfrentamiento al orden colonial, aparece ahora como un mecanismo de desactivación de las capacidades de disidencia de las historias locales” (2000:186).

Estos desafíos, analíticos, metodológicos y políticos en la comprensión de los grupos con quienes estamos involucrados y sus identidades, deben confrontarse desde proyectos que

impliquen, como he señalado, una alta dosis de empirismo y que estén políticamente vinculados a los procesos de la gente. En el ámbito de mi trabajo, esto me ha llevado a acercarme de lleno y acompañar los procesos de los hombres y mujeres rurales del valle de Atriz, históricamente relegados y desvalorados por la ciudad y sus habitantes. He comprobado que lo que tienen para aportarnos estas personas es valioso, no sólo en cuanto enriquecen nuestros métodos y análisis como antropólogos y antropólogas sino porque su existencia en vez de ser un estorbo, como pretenden hacer ver los grandes poderes económicos y políticos de la ciudad, nos alimenta no sólo física sino también vital y espiritualmente.

Volviendo al ritual anual de los mocondinos al inicio de estas conclusiones, pese a la corta distancia geográfica que hace más de 50 años los separaba de la ciudad, y hoy a pesar de que el trayecto que nos separa a quienes vivimos en Pasto de estos pueblos es cada vez más corto, y no obstante, además, los casi cinco siglos de conflictiva convivencia entre unos y otros, los mocondinos y jenoyes, así como los habitantes de otros pueblos rurales ubicados en los contornos de la ciudad siguen existiendo, manteniendo una conciencia que los diferencia entre ellos y respecto a la gente de la ciudad.

Quizá la antigua costumbre de las mujeres y los hombres de Mocondino de lavar sus pies para calzarse sus alpargatas una vez entraban a la ciudad y repetir la misma operación en sentido inverso una vez salían de ella, simbolizaba esta ambigua relación: la entrada a un mundo distinto, pero que a la vez conocían muy bien. En este tránsito el agua es un elemento mediador, de la relación entre la ciudad y la gente que vive en sus contornos, pero también purificador, que marca el tránsito entre dos mundos. La fluidez del líquido, que discurre a través de los ríos y quebradas que bajan de los bosques y páramos aledaños a la ciudad, es como el trasegar permanente de los hombres y mujeres rurales del valle de Atriz a la ciudad, pero así como el agua regresa a los páramos en forma del rayo, el trueno y la lluvia, así mismo estos hombres y mujeres regresan. En un nivel más amplio quizá, este trasegar permanente ha discurrido oscilante para la vida de estos pueblos entre los tiempos del descanso y del despertar, tiempos inseparables del vaivén entre el sueño y el despertar del volcán, los ríos, las chorreras, los cerros y en general el mundo en el que habitan y con el que coexisten.

BIBLIOGRAFÍA

Diario y Notas de campo

Perugache, Jorge. (2007-2015). Notas de campo. Manuscritas

Perugache, Jorge. (2007-201)5. Diario de campo. Manuscritas

Referencias orales

Registros de audio de reuniones, asambleas y conversaciones con los habitantes de Jenoy realizados por el autor. (2007-2011).

Registros de audio de reuniones, asambleas y conversaciones con los habitantes de Mocondino realizados por el autor. (2012-2015).

Comunicados, memoriales y solicitudes

Acueductos comunitarios rurales del municipio de Pasto. (2015). *El agua es una causa de todos*. Manuscrito inédito.

Arteaga, Luis. (2007-2009). *Coplas. Primera, segunda y tercera serie*. Manuscrito inédito.

Cabildo Indígena de Jenoy. (2008). *Tutela contra el estado colombiano a raíz del Proceso Galeras*. Manuscrito inédito.

Comunidad de Jenoy. (Agosto de 2006 (a)). *Carta al Presidente de la República de Colombia. Álvaro Uribe Vélez*. Manuscrito inédito.

Comunidad de Jenoy. (Septiembre de 2006 (b)). *Comunicado al gobierno e instituciones*. Manuscrito inédito.

Comunidad de Jenoy. (2007). *Propuesta comunitaria de convivencia con el volcán*. Manuscrito inédito.

Parcialidad indígena de Jenoy. (2009). *Manifiesto del 23 de Mayo. Por los derechos comunitarios de los hijos de Urcunina*. Manuscrito inédito.

Referencias institucionales

Alcaldía Municipal de Pasto. (2015). Plan de Ordenamiento Territorial del Municipio de Pasto 2015-2027. Pasto Territorio Con – Sentido.

Cámara de Comercio de Pasto. (2007). Estudio socioeconómico del área de influencia al área aledaña al Volcán Galeras.

Servicio Geológico Colombiano. (2013). Rendición de cuentas sobre el proceso relacionado con el Galeras.

Fuentes primarias

AGI QUITO 60. Dos libros que comprenden la visita y tasación de los indios de la provincia de Popayán hecha por los licenciados Tomás López y García de Valverde. Visita al pueblo de Xenoy. Año: 1571.

AGN. Sección: Colonia. Fondo: Miscelánea Gobierno. Tomo 56. Sublevación indios de Pasto. Año: 1781.

AGN. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 7. Carpeta: 2. Expediente de disolución Campanero. Años: 1937-1943.

AGN. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 8. Carpeta: 1. Censo de parcialidades de Nariño. Año: 1937.

AGN. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 9. Carpeta: 4. Expediente de liquidación del resguardo de Mocondino.

AGN. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 262. Carpeta: 2490. Expediente de liquidación del resguardo de Chapal.

AGN. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 187. Carpeta: 1568. Comisión divisora de resguardos indígenas de Nariño – Informe correspondiente al mes de septiembre de 1959. Año: 1959.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 334. Libro: 3. Resolución en el proceso de disputa sobre aguas entre el hacendado Braulio de la Rosa y parcialistas de Mocondino, Puerres y Canchala. Año: 1942.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 335. Libro: 3. Documentos sobre procesos por conflictos en torno al agua entre Braulio R. De la Rosa y los cabildos de Puerres y Canchala. Año: 1939.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 344. Libro: 1. Comunicación de la alcaldía municipal de Pasto sobre trabajo obligatorio indígenas. Año: 1940.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 344. Libro: 3. Memorial de los Cabildos de Mocondino, Puerres y Canchala sobre conflictos por el agua. Año: 1940.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 347. Libro: 3. Memorial del cabildo de Catambuco por quejas sobre el corregidor. Año: 1948.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 352. Libro: 2. Proceso seguido contra varios colonos en la zona del Campanero. Año: 1941.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 353. Libro: 3. Documentos sobre procesos por conflictos en torno al agua entre Braulio R. De la Rosa y los cabildos de Puerres y Canchala. Año: 1941.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 358. Libro: 1. Proceso promovido por Carmela de la Rosa y su esposo Luis E. Gavilanes contra los cabildos de Mocondino, Puerres y Canchala. Año: 1941.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 381. Libro: 1. Resolución de extinción del resguardo de Pandiaco. Año: 1944.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 415. Libro: 2. Memorial de los miembros del cabildo de La Laguna oponiéndose a la disolución y división del resguardo. Año: 1948.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 420. Libro: 4. Memorial de los comuneros de Obonuco sobre la casa del pueblo. Año: 1949.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 420. Libro: 4. Memorial de los comuneros de Jongovito por quejas contra el comisario. Año: 1949.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 425. Libro: 2. Comunicación de la alcaldía municipal de Pasto sobre trabajo obligatorio en Obonuco. Año: 1950.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 427. Libro: 3. Proceso de entrega de la casa del pueblo de Jenoy. Año: 1951.

AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 428. Libro: 2. Respuesta a circular enviada por el Ministerio de Agricultura sobre los efectos de las disoluciones de resguardos en el distrito de Pasto. Año: 1951.

Cieza de León, Pedro. (2005 [1950]). *Crónica del Perú*. Franklin Pease (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

López Medel, Tomas. (1989 [1558-1559]). *Visita de la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)*. Berta Ares Queija (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fuentes secundarias

Afanador, Claudia. (1977). *Reseña Etnohistórica del Valle de Atríz*. Monografía. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.

Agreda Montenegro, Esperanza. (2009). *Etnoastronomía y obras rupestres: experiencias míticas religiosas, ciclos y calendarios en las comunidades rurales de Mapachico y Genoy. Municipio de Pasto*. San Juan de Pasto: Tecnografic.

Barretto, Henyo Trindade. (1999). "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". En *A Viagem da volta: etnicidade, política e*

reelaboração cultural do Nordeste indígena. João Pacheco de Oliveira (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Bastien, Joseph. (1985 [1978]). *Mountain of Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press.

Benavides Mora, Lucy. (2013). "Un censo en la construcción colectiva de conocimiento". En *Memorias en movimiento*. Dumer Mamián Guzmán (coord.). San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.

Bolaños. Omaira. (2010). "Reconstructing indigenous ethnicities. The Arapium and Jaraqui Peoples of the Lower Amazon, Brazil". En *Latin American Research Review*. Vol. 45. No. 3.

Bonilla, Víctor y Maria Teresa Findji. (1986). En el campo de la investigación solidaria: la invención de los mapas parlantes y su utilización como herramienta de educación. Colombia Nuestra.

Braudel, Fernand. (1995). "La Larga duración". En *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Briones, Claudia. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Revista Tabula Rasa*. No. 6. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Calero, Luis Fernando. (1991). *Pastos, Quillacingas y Abades 1535-1700*. Banco Popular. Cárdenas Arroyo, Felipe. (1989). "Complejos cerámicos y territorios étnicos en áreas arqueológicas de Nariño". En *Boletín de Arqueología*. No. 3. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Cárdenas Arroyo, Felipe. (1992). "Pastos y Quillacingas: dos grupos étnicos en busca de identidad arqueológica". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 29. Bogotá: ICANH.. 3. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Ceballos, Franco. (2012). *Antecedentes, perspectivas y caminos del agua en los entornos de San Juan de Pasto*. Ponencia presentada en XIV Congreso de Antropología. Universidad de Antioquia. Inédito.

Cerón Solarte, Benhur. (2002). "Comentarios a las crónicas viajeras sobre la ciudad de Pasto". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo V*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.

Cerón Solarte, Benhur. (2006). "De pueblos de indios a suburbios de Pasto". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo VIII*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.

Chamorro, Doramaría. (2000). "La población del distrito de Pasto en la mitad del siglo XIX". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo IV*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.

Chaves Chamorro, Milciades. (1986). Realidad y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: reflexiones sobre los resguardos indígenas de Nariño. Pasto.

Chaves, Margarita. (2001). "Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo". En *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Mauricio Archila (editor). Bogotá: UNAL – ICANH.

Chaves, Margarita y Marta Zambrano. (Abril 2006). "From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia". En: *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. No. 80.

Correa, François. (2008). Desencializando lo indígena. Ponencia a la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán. Universidad Nacional de Colombia. Publicado en: NEMOGÁ (ed.). Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos. Bogotá: UNAL, 2011.

Dagua, Abelino, Aranda, Misael y Vasco, Luis Guillermo. Guambianos. (1998). Hijos del aroiris y del agua. Bogotá: Los Cuatro Elementos, Fondo Promoción de la Cultura, Fundación Alejandro Ángel Escobar, CEREC.

Díaz del Castillo, Emiliano. (1987). *San Juan de Pasto, siglo XVI*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

Díaz del Castillo, Idelfonso. (Septiembre de 1928). "Jenoy". En *Boletín de Estudios Históricos*. No. 12. Pasto.

Durán, C. (2004). *El Cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Fals Borda, Orlando. (1959). "El vínculo con la tierra y su evolución en el Departamento de Nariño". En *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. 10 (12): 9-14. Bogotá.

Gelles, Paul. (2000). *Water and power in highland Peru. The cultural politics of Irrigation and Development*. New Jersey: Rutgers University Press.

Gnecco, Cristóbal. (2000). "Memorias hegemónicas, memorias disidentes: la domesticación de la memoria social". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia*. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.). Bogotá: ICANH – Universidad del Cauca.

Gómez, Pablo. (2009). *Los Chyquys de la Nación Muisca Chibcha: ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá: Departamento de Antropología. Uniandes – Ceso.

Granda, Osvaldo. (2004). "Arte rupestre Quillacinga". En *Manual de Historia de Pasto*. Tomo I. Pasto: Academia Nariñense de Historia.

Groot de Mahecha, Ana María y Eva María Hooykaas. (1991). *Intento de delimitación del territorio de los Grupos Étnicos Pastos y Quillacingas en el Altiplano Nariñense*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

Gros, Christian. (2000). *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.

- Guzmán, Nohora. (2011). "El agua para la agricultura de riego en el estado de Morelos, una historia de conflictos e intereses". En *Gestión social y procesos productivos*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Gupta, A & J. Ferguson. (2008). "Mas allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia". En *Antípoda*. No. 7. Julio-diciembre. Bogotá: Uniandes.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. (Enero-Junio 2007). "Acción política y redes de solidaridad étnica entre los indios de Pasto en tiempos de la Independencia". En *Historia Crítica*. No. 33. Pp. 10-37.
- Hale, Charles. (1997). "Cultural Politics of Identity in Latin America". En *Annual Review of Anthropology*. No. 26.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. (2000). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Hooykaas, Eva María. (1976). *La cuestión quillacinga*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.
- Lander, E. (1999). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano". En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Colección Pensar. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Laurent, Virginie. (2005). En *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998: Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).
- López, Claudia Leonor. (1996). "Pueblos del Valle de Atrís". En *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central. Tomo IV. Volumen 1*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Mamián, Dumer. (2000). "Rastros y rostros de un camino para andar". En *Revista Mopa-Mopa*. No. 14. Pasto: Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño.
- Mamián, Dumer. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: ediciones Unariño.
- Mamián, Dumer. (2013). "Cultura de la ceniza y memoria volcánica". En *Memorias en movimiento*. Dumer Mamián Guzmán (coord.). San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Mamián, Dumer. (2014). *Mocondino en su historia: la invasión de la ciudad de Pasto*. Manuscrito inédito.
- Martínez, Luis Alberto. (2006). "El Tejar: el primer barrio en el suroriente de Pasto". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo VIII*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Martínez, Paula. (2005). *Definición y análisis de los procesos de transformación del valle de Atriz, Municipio de Pasto (Nariño)*. Tesis de grado. Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- Marx, Karl. (1978 [1852]). "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte". En *The Marx-Engels Reader*. R. Tucker (ed). Pp. 594-617. New York: W. W. Norton & Co.
- Mauss, Marcel. (1979). "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Melo, Miller. (1992). *El manejo y conocimiento de los Andes. Corregimiento de Genoy, Municipio de Pasto*. Tesis de grado. Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.
- Morales, Patrick. (2000). El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnización. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 36.
- Morales, Patrick. (2011). *Los idiomas de la reetnización*. Bogotá: UNAL.
- Muñoz, Lydia Inés. (1996). "Sedición indígena en el valle de Atriz: 1781". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo I*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Muñoz, Lydia Inés. (1999). "Historia de Pandiaco desde la Colonia a la República. (Siglos XVI-XIX)". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo III*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Muñoz, Lydia Inés. (2000). "Historia de Pandiaco desde la Colonia a la República. II Parte". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo IV*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Muñoz, Lydia Inés. (2002). "Historia de Pandiaco. 1910-1950. III Parte". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo V*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Muñoz, Lydia Inés. (2003). "Historia de Pandiaco. 1951-2003. IV Parte". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo VI*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Oberem, Udo. (1981). "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)". En *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ojeda, Elizabeth. (2011). *Representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy*. Tesis de grado. Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Pasto.
- Ortiz, Natalia. (2008). "El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los andes centrales durante la colonia". En revista *Maguaré*. No. 23. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, Sergio Elías. (1935). *Las comunidades indígenas de Jamondino y Males. Apuntaciones etnológicas*. Pasto.
- Ortiz, Sergio Elías. (1969). *Informe etnológico de las comunidades de Jamondino y Males*. Manuscrito.
- Ortiz, Sergio Elías. (1974). *Agustín Agualongo y su tiempo*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Pacheco de Oliveira, João. (1999). "Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais". En *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. João Pacheco de Oliveira (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Perugache, Jorge. (2008). *No somos venideros. Somos originarios somos jenoyes: la reconstitución del cabildo y resguardo indígena de Jenoy*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Perugache, Jorge. (2013). "¿Nuevos o viejos actores étnicos?: reindigenización y construcción de ciudadanías". En *Memorias en movimiento*. Dumer Mamián Guzmán (coord.). San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.

Quijano Vodniza, Armando. (2008). *Arqueoastronomía de obras rupestres localizadas en el Municipio de Pasto: sector noroccidental*. San Juan de Pasto: Institución Universitaria CESMAG.

Ramírez de Jara, María Clemencia. (1996). *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Rappaport, Joanne. (2005 [1994]). *Cumbe Renaciente: Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.

Riaño Alcalá, Pilar. (2000). "Memorias metodológicas". En *Revista de Estudios Sociales*. No. 7. Bogotá: Universidad de los Andes.

Romoli de Avery, Kathleen. (1962). "El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española, según documentos contemporáneos del distrito de Almaguer". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 11. Bogotá: ICANH.

Romoli de Avery, Kathleen. (1977). "Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 21. Bogotá: ICANH.

Rostworowski de Diez Canseco, M. (1988 [1983]). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sahlins, Marshall. (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

Sahlins, Marshall. (1993). "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history". *Journal of Modern History*, 65(1).

Salomon, Frank. (2001). "Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana". En *Desacatos. Revista de Antropología Social*. No. 7. Pp. 65-84. México: CIESAS.

Segato, R.L. (2002). "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". En *Nueva Sociedad*. No. 178.

Vasco, Luis Guillermo. (2002). *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH

Wachtel, Nathan. (1999). "Memoria e historia". En *Revista Colombiana de Antropología*. No. 35.

Wilde, Guillermo. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires, Editorial SB.

Zambrano, Carlos. (1995). *En la senda del Camino Real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá: ICANH.

Zambrano, Carlos. (2001). Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano. En *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. (Mauricio Archila ed.). Bogotá: UNAL – ICANH.

Zambrano, Carlos. (2002). "Remanecidos y Remanecimientos. Hallazgos de Vírgenes y Santos en la Construcción de Comunidades Políticas Locales". En *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Colombia: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas.

Zambrano, Marta. (2009). "Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia". En *Repensando los movimientos indígenas*. (Carmen Martínez comp.) Quito: FLACSO Ecuador.

Zúñiga, Eduardo. (1983). *La encomienda en el distrito de Pasto durante el siglo XVI*. Manuscrito.

Zúñiga, Eduardo. (1986). *Realidad y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: resguardos de la cuenca interandina*. Pasto.

Zúñiga, Eduardo. (1996). "La encomienda en Pasto". En *Manual de Historia de Pasto. Tomo I*. Pasto: Academia Nariñense de Historia.

Fuentes literarias

Arguedas, José María. (1973). *Todas las sangres*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Castrillón Arboleda, Diego. (1973 [1943]). *José Tombé: Novela Folklórica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Fuentes electrónicas

Brubaker, Roger y Frederick Cooper. (2001). "Mas allá de "Identidad"". Consultado en: <http://comunicacionycultura sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf> Publicado en revista *Apuntes de Investigación del CEPyP*. No. 7, 2001.

Camacho, Teodulfo. (2012). *Arquitectura Religiosa en San Juan de Pasto*. Consultado en: http://turismo.narino.gov.co/files/Personajes/ARQUITECTURA_RELIGIOSA_EN_SAN_JUAN_DE_PASTO_TRABAJO_FINAL_CORREGIDO.pdf

(13 de octubre de 2015)

Castellanos, Ramiro. (15 de julio de 1991). "Todo mercado pasado fue mejor". En EL TIEMPO. Bogotá. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-120123>

Rulfo, Juan. Pedro Páramo. Disponible en:
<http://www.portaalba.org/biblioteca/RULFO%20JUAN.%20Pedro%20Paramo.pdf>

SEMANA. (Septiembre 19 de 2004). *La virgen y el volcán*. Consultado en:
<http://www.semana.com/especiales/articulo/la-virgen-volcan/68169-3>
(30 de octubre de 2015)