

**VOLTEAR LA TIERRA PARA DESPERTAR LA VIDA:
EL RESURGIMIENTO DE LOS PUEBLOS DEL VALLE DE
ATRIZ, EN EL MUNICIPIO DE PASTO (COLOMBIA)¹**

JORGE ANDRÉS PERUGACHE SALAS*
Instituto Andino de Artes Populares (IADAP)
Universidad de Nariño, Colombia

*andresperugache@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 14 de marzo de 2017; aprobado: 16 de julio de 2017.

-
- ¹ Este artículo recoge algunos apartes del trabajo elaborado por el autor en el desarrollo de su tesis de Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, así como la investigación y el acompañamiento solidario que desde hace diez años adelanta el Instituto Andino de Artes Populares entre comunidades rurales del municipio de Pasto, Colombia.

RESUMEN

Este artículo explora los procesos recientes de organización de los habitantes de Jenoy y Mocondino, en el municipio de Pasto (Colombia), en respuesta a eventos críticos que han amenazado su existencia como colectivos. Desde una aproximación etnográfica de larga duración indaga por acontecimientos pasados que han definido la relación de estas comunidades con Pasto y sus habitantes. Asimismo, se adentra en la vida cotidiana y festiva de los hombres y mujeres de Jenoy y Mocondino para mostrar cómo en estas comunidades se mantiene y actualiza una forma de identidad comunal profundamente arraigada que ha estado en el trasfondo de adscripciones étnicas y campesinas.

Palabras clave: Valle de Atriz (Nariño, Colombia), acontecimiento coyuntural, agua, identidad comunal, memoria, organizaciones colectivas, pensamiento telúrico.

**TURNING OVER THE SOIL TO ENABLE THE AWAKENING OF
LIFE: THE RESURGENCE OF THE JENYO AND MOCONDINO
COMMUNITIES IN THE VALLE DE ATRIZ, PASTO (COLOMBIA)**

ABSTRACT

This article explores how recent organization processes carried out by communities of Jenoy and Mocondino, in the municipality of Pasto (Colombia), have responded to key events that have jeopardized their existence as collectives. Using a *longue durée* ethnographic approach, it investigates past key events that have defined the relationships between these communities and the city of Pasto and its inhabitants. This article delves as well into the daily life and festivities of the men and women of Jenoy and Mocondino, in order to show how these communities preserve and constantly update a deeply-rooted communal identity that underlies both ethnic and peasant affiliations.

Keywords: Valle de Atriz (Nariño, Colombia), key events, water, collective identity, collective organization, social memory, nature-centered thinking.

**MOVER A TERRA PARA DESPERTAR A VIDA: O RESSURGIMENTO
DOS POVOADOS DO VALLE DE ATRIZ, NO MUNICÍPIO DE PASTO
(COLOMBIA)**

RESUMO

Este artigo explora os processos recentes de organização dos habitantes de Jenoy e Mocondino, no município de Pasto (Colômbia), ante fenômenos que ameaçam sua existência como coletivos. A partir de uma aproximação etnográfica de longa duração, indaga-se por acontecimentos conjunturais passados que definiram a relação dessas comunidades com Pasto e seus habitantes. Por outro lado, a pesquisa se aprofunda na vida cotidiana e festiva dos homens e das mulheres de Jenoy e Mocondino para mostrar como, nessas comunidades, se mantém e se atualiza uma forma de identidade coletiva enraizada que está no contexto de relações étnicas e camponesas.

Palavras-chave: acontecimento conjuntural, água, identidade, memória, pensamento telúrico, Valle de Atriz (Nariño, Colômbia).

INTRODUCCIÓN

Los pueblos del Valle de Atriz son actualmente un conjunto de comunidades rurales y semiurbanas integradas administrativamente como veredas y corregimientos al municipio de Pasto, capital del departamento de Nariño en Colombia, pero que hasta 1950 conformaban resguardos indígenas de origen colonial y sus habitantes estaban organizados en parcialidades y cabildos indígenas.

Mi primer acercamiento académico a estos pueblos estuvo encaminado a indagar por los fenómenos de movilidad étnica, primero en el corregimiento de Jenoy, ubicado a trece kilómetros de Pasto, sobre las faldas del volcán Galeras, y más adelante en Mocondino, ubicado a escasos tres kilómetros del casco urbano de la ciudad. Me pregunté por qué después de más de cincuenta años de haber sido extintos sus resguardos, cesados sus cabildos y sus habitantes haber pasado de ser declarados por el Estado colombiano de “inhábiles” y “menores de edad” a “ciudadanos con plenos derechos”, algunos sectores de estos pueblos reivindicaban su condición étnica y estaban reconstituyendo sus cabildos y resguardos de origen colonial. Para ocuparme de esta inquietud me interné en las lecturas que otros académicos y académicas han hecho de fenómenos similares y que han sido catalogados con apelativos como reetnización, reindigenización o reindianización.

En el caso colombiano Christian Gros (2000) ha ahondado en este asunto desde una lectura general. Para estudios de caso, Carlos Zambrano (1995; 2001) ha tratado las dinámicas de movilización de identidades étnicas entre los Yanacona. 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 también algunos acercamientos al resurgimiento de los muiscas en la Sabana de Bogotá (Gómez 2009). Patrick Morales (2011) ha trabajado el proceso de reetnización kankuamo. En contextos urbanos, Chaves y Zambrano (2009) han analizado los fenómenos de reindianización en Bogotá. Por otra parte, Joanne Rappaport (2005) ha explorado los procesos de apropiación del pasado y definición de identidad por parte de los habitantes de Cumbal en Nariño.

Sin embargo, encontré que dichas aproximaciones no me permitían entender la particularidad de los fenómenos que acontecían en Jenoy y Mocondino. Por una parte, porque reducen los procesos de

reivindicación de identidades étnicas a la aparición espontánea de identidades políticas sin explicar las trayectorias históricas de los sectores involucrados en dichas reclamaciones. Poco informan sobre lo que acontecía con estas poblaciones antes de la aparición de la legislación favorable al reconocimiento cultural, así como el lugar de las reclamaciones étnicas, más allá de los discursos y en escenarios distintos a los de interlocución entre líderes, organizaciones, oenegés, la academia, el Estado, entre otros.

Este último aspecto influyó para que en mis posteriores encuentros con los procesos de Jenoy y Mocondino privilegiara un acercamiento etnográfico con ámbitos cotidianos y rituales. Esto me llevó a ver que en dichos escenarios las políticas de identidad no podían ser comprendidas solamente desde el análisis del uso y el despliegue, siempre conflictivo, de adscripciones en torno a categorías como indígena, campesino, indio o colono, que usualmente han sido usadas desde el exterior y, con menor frecuencia, dentro de estas mismas comunidades como formas de nominación y autonominación. Tampoco hallé que las reivindicaciones étnicas que reclamaban algunos habitantes de Jenoy y Mocondino, que llevaban aparejadas reclamaciones de carácter territorial y político, se pudieran reducir a la movilización estratégica e instrumental de discursos y prácticas, extrapoladas a menudo como “tradiciones inventadas”, solo por el aparente interés de aprovechar una serie de prerrogativas y beneficios ofrecidos por la ley, o que la relación de los habitantes de estos pueblos con ciertos lugares de apego pudiera ser solo estratégica, contingente o imaginada.

Encontré que en los relatos sobre el pasado narrados por los habitantes de estas dos comunidades había momentos coyunturales, hitos cultural, social y políticamente significativos que impactaron su vida colectiva. Estos momentos marcaron, como en el presente, puntos de quiebre, reacomodo y disputa sobre lo que era ser indígena, campesino, colono, ciudadano, etc., pero también reactivaron discursos, memorias y prácticas que dieron contenido a formas peculiares de identificación.

Me propuse, entonces, indagar más ampliamente por el significado de estas formas de identificación, así como por su lugar en los momentos críticos de la vida colectiva de los habitantes de Jenoy y Mocondino, tanto de su pasado reciente como del presente, el que una parte de los hombres y mujeres de ambos pueblos identifican como un tiempo de “despertar”.

Para acercarme a esto opté por dos rutas. Por un lado, me propuse explorar etnográficamente los sentidos y significados de colectividad que prevalecían en Jenoy y Mocondino. Aquí me fue útil la sugerencia de Frank Salomon (2001) de que “evocar etnográficamente las nociones —implícitas pero a la vez profundamente experimentadas— del ser colectivo” que un grupo emplea para sí (66) implica, retomando la idea de “desindianización” del concepto de lo autóctono de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2000), ir más allá de la presunción de la “existencia continuada y subyacente de la dicotomía colonial básica entre nativos y no nativos” (67). Igualmente me resultó apropiado para esta tarea el llamado de atención de Brubaker y Cooper (2001) de 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 autocomprensiones y las autoidentificaciones nos hace cargar con un vocabulario poco específico, chato e indiferenciado” (2). Por lo tanto, estos mismos autores abogan por iluminar la relación variable y contingente entre las meras categorías y los grupos que comparten un atributo categórico y una disposición para emprender la acción colectiva.

Por otro lado, para ver cómo y de qué forma aparecían sentidos y nociones del ser colectivo en otros acontecimientos evocados en Jenoy y Mocondino, retomé la noción de acontecimiento propuesta por el antropólogo Marshall Sahlins (1988), como un hecho culturalmente significativo para una sociedad que “no es solo un suceso del mundo [sino] es una relación entre cierto suceso y un sistema simbólico dado” (142) o la “realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico” (14).

Estas dos rutas de indagación implicaron adentrarme etnográficamente en la vida pasada y actual de los habitantes de Jenoy y Mocondino. A transitar 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 hombres— hacia ámbitos más cotidianos, cercanos a la vida diaria y festiva de los habitantes de estos pueblos, que aunque no son ajenos a discusiones políticas, tienen otras maneras de expresión. Asimismo, este proceso implicó un ejercicio de recopilación de memorias orales, gráficas y territoriales y la revisión y lectura conjunta de documentos del Archivo Histórico de Pasto y del Archivo General de la Nación.

En general, esta propuesta está enmarcada en trabajos que han abogado por un acercamiento etnográfico en la lectura de los procesos de reivindicación étnica. En el caso colombiano resalto particularmente el trabajo de Patrick Morales (2011) quien ha trabajado la reetnización entre los kankuamos desde la tensión entre memorización y actualización en el escenario de la fiesta y el ritual. Para este antropólogo 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” (135).

En lo que sigue trataré de mostrar algunos de los hallazgos que obtuve teniendo en cuenta las dos rutas de indagación que señalé antes. Inicialmente haré un recuento de los sucesos que recientemente han acontecido en Jenoy y Mocondino y de los procesos de reclamación de identidades étnicas. Luego mostraré dos momentos coyunturales del pasado evocados por los hombres y mujeres de estos pueblos a la luz de los sucesos que actualmente afrontan. Por último, discutiré cómo en uno y otro momento se manifiestan implícitamente sentidos y nociones del ser colectivo que están en el trasfondo de proyectos políticos y organizativos y la adscripción a identidades étnicas y campesinas.

LOS PUEBLOS DEL VALLE DE ATRIZ

El paisaje del Valle de Atriz en la actualidad, con el núcleo de población urbana en la zona baja y central —aunque se extiende cada vez más hacia sus contornos—, y una serie de pueblos que la rodea, es un retrato que a pesar de sus cambios evidentes ha permanecido fiel a través del tiempo, desde inicios del periodo colonial. El cronista Pedro Cieza de León (2005), por ejemplo, quien describió esta región en la década de 1540 resaltó las estancias, granjerías y vegas de los españoles en el centro del Valle de “Atriz”, cercadas por sierras y altas montañas ocupadas por los indios naturales (96-99). Descripciones similares aparecen de manera recurrente en crónicas de viajeros, de las cuales Cerón (2000; 2002) hace una interesante recopilación. Vale la pena resaltar por su particular detalle la descripción del Valle de Atriz de Miguel Triana a principios del siglo xx (2009 [1950], 72-73).

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. Las mujeres se dedican primordialmente a la venta y reventa de verduras, tubérculos, hortalizas, plantas aromáticas, flores y leche; de productos artesanales como canastas de bejuco; de pequeños animales como cuyes y gallinas y de alimentos preparados como el mote, el champús o la chicha. Productos que ellas mismas cultivan, elaboran y crían junto a sus familias en parcelas de su propiedad o en arriendo. La venta de estos productos la hacen por lo general en los mercados y tiendas de barrio de la ciudad. Las mujeres se dedican también a otros oficios, como empleadas de servicio doméstico, cajeras, vendedoras y modistas, principalmente. Por otro lado, los hombres laboran, sobre todo, como maestros de obra, albañiles, carpinteros, ebanistas, vigilantes y mensajeros. Algunos de estos oficios, como la albañilería y la carpintería, tienen larga data y se han transmitido generacionalmente al interior de las familias, tal como lo constató el historiador Sergio Elías Ortiz (1935) en la década de 1930 para el caso de Jamondino y Males.

Pero a pesar de la cercanía con la ciudad, la dependencia económica y comercial de esta y la presión sobre la tierra en sus lugares de origen —entre otras razones por el avance urbano, el crecimiento poblacional y el crecimiento de la actividad pecuaria—, para los habitantes rurales de los alrededores de Pasto la tierra sigue siendo un elemento relevante en su vida cotidiana, aspecto que ha sido resaltado en varios trabajos. El antropólogo Miller Melo (1992), por ejemplo, estudió la persistencia del modelo microvertical en el manejo del territorio en Jenoy y su influjo en la economía, la ideología y la organización social de sus habitantes. Por otro lado, Claudia López (1996) 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.

De esta manera, es frecuente que las labores en la ciudad se mezclen con actividades propias de la vida rural como la agricultura en pequeña escala del maíz, la papa, el uyoco y el frijol, de los cuales aún conservan semillas nativas, y de productos heredados de los colonizadores españoles como el trigo, la cebada y las hortalizas. Además de la “chagra”, lugar donde siembran el maíz, en cada casa de habitación —la mayoría construidas

con cemento, ladrillo y zinc, aunque las más antiguas aún conservan materiales como la tapia y el barro cocido—, tienen en su contorno una huerta de tamaño variable que por lo general abarca entre 200 y 1.000 metros cuadrados. En la huerta cultivan también verduras, hortalizas, algunos árboles frutales, plantas medicinales y flores. Allí, además, las mujeres crían animales como gallinas, cerdos, conejos y cuyes. En estos pueblos existen también monocultivos de papa y cebolla que generalmente no superan las dos hectáreas.

La actividad agrícola 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 propósito 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 la 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 solo se observa en pueblos 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 estos pueblos obtiene parte de sus recursos de la venta de leche en los mercados de Pasto, a través de intermediarios o por medio de asociaciones.

Dado el fuerte influjo colonizador, la gente de los pueblos del Valle de Atriz perdió su idioma nativo, aunque en la toponimia de los lugares donde viven, en sus propios apellidos y en los nombres de herramientas agrícolas de uso cotidiano aún se conservan vestigios de sus lenguas nativas y del quechua. Por otro lado, en estas comunidades perduran fiestas que mezclan elementos autóctonos y de la religiosidad católica, se mantienen prácticas de reciprocidad como la minga, el ruego y el cambio de productos, y, a pesar de la desaparición de los cabildos, han

mantenido un control relativamente autónomo de bienes comunitarios como acueductos, casas comunales, cementerios, iglesias y escuelas a través de juntas, consejos y recientemente de cabildos reconstituidos.

Los aspectos que he señalado describen de manera somera la vida de los hombres y mujeres de los pueblos del Valle de Atriz, en lo que, valga aclarar, no influye su identificación como indígenas o campesinos. Quiero ahora describir lo que ha sucedido recientemente en Jenoy y Mocondino, cuando acontecimientos críticos, que bien podrían haber sido golpes fulminantes para la existencia de estos colectivos, han incidido en procesos de organización que han desembocado en la adscripción étnica de algunos sectores de estos pueblos, como indígenas quillasingas, y conllevado procesos de organización campesina dirigidos, principalmente, a la defensa común de los acueductos comunitarios.

AL FLUIR DEL AGUA DESPERTAMOS

Entre los habitantes de Mocondino afloran memorias sobre conflictos pasados relacionados con el agua pero también de cómo alrededor de este elemento se han tejido sus relaciones con los pueblos vecinos, lo que ha forjado la creación de organizaciones comunitarias y ha reforzado lazos sociales a través de prácticas como la minga.

En los últimos años, los conflictos alrededor del agua han involucrado a la gente de Mocondino y a organizaciones locales con actores externos que tienen intereses particulares sobre el líquido. Según denuncias de habitantes de Mocondino (Naspirán S. 2015; Naspirán F. 2015; Perugache 2007-2015), en 2011, personas foráneas adquirieron un lote de terreno en Canchala, una de las cuatro veredas que conforman el corregimiento de Mocondino junto a Puerres, Dolores y Mocondino. La parcelación de este lote y el hecho de que no haya sido usado para labores agrícolas prendió las alarmas de la población local. Más aún cuando uno de los recientes propietarios conformó una asociación de vivienda de interés social denominada inicialmente “Siglo XXI”, más adelante llamada Asociación “San Francisco”.

Por no ajustarse a la normatividad interna, la Junta del Acueducto de Canchala negó el servicio de agua para la urbanización. A pesar de esto y de la denuncia presentada por algunos líderes de Mocondino, de que la construcción de las viviendas contrariaba lo estipulado en el Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto, que prohíbe la urbanización de áreas

rurales, Corponariño otorgó a la asociación de vivienda “San Francisco” la concesión de la la Toma-Mandural, principal fuente que abastece la red del acueducto compartido por las veredas Mocondino, Puerres y Canchala. En respuesta, los representantes de la asociación iniciaron los trámites para la conformación de una nueva vereda denominada Alto Canchala y solicitaron a la Alcaldía de Pasto la construcción de un “acueducto paralelo” desde la fuente que les había sido concesionada.

Esto generó un conflicto que involucró a las juntas de acueducto de las veredas Mocondino, Puerres y Canchala, que se opusieron a la concesión y la construcción del nuevo acueducto, a representantes de la asociación de vivienda “San Francisco” —que siguieron insistiendo en el proyecto—, la Secretaría de Ambiente de Pasto y Corponariño.

A esto se sumó el empeño de la Alcaldía de Pasto para la transformación de los acueductos comunitarios rurales del municipio en empresas prestadoras de servicio del agua, lo que implicaba para las juntas locales de acueducto perder el control del manejo del agua, una señal del desconocimiento del Estado colombiano de las organizaciones comunitarias como prestadoras del servicio de acueducto. La Ley de servicios públicos de 1994 solamente reconoce como prestadores de este servicio a organizaciones públicas y privadas.

Un sector mayoritario de habitantes de Mocondino se opuso a esta iniciativa, alegando que no entregarían lo que consideraban un patrimonio colectivo legado por sus antecesores. Tras el incremento de estas confrontaciones y porque sus demandas no fueron tenidas en cuenta, a inicios de 2012, quienes encabezaban el “Comité en Defensa del Agua” en Mocondino, junto a sus familias y otras más, reconstituyeron el cabildo indígena y empezaron a reconocerse frente a las entidades municipales, regionales y nacionales como indígenas. Una de las artífices de esta iniciativa, la profesora Rosario Jojoa, en una conversación personal manifestó: “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” (Perugache 2007-2015).

Actualmente, sigue vigente el conflicto por la construcción del “acueducto paralelo” para urbanizaciones que poco a poco se van expandiendo hacia la parte alta del Valle de Atriz. Tampoco ha dado marcha atrás la iniciativa municipal de transformar los acueductos

comunitarios en empresas prestadoras de servicios públicos. Sin embargo, con el cabildo y el reconocimiento estatal de la comunidad indígena a finales de 2014, los mocondinos han tenido mayores garantías en la defensa de sus derechos.

Figura 1. Iglesia de Canchala.



Fuente: Jorge Perugache, septiembre de 2015. Al fondo una panorámica de parte de los barrios surorientales de Pasto donde antiguamente quedaban los ejidos municipales y que según los mocondinos eran parte del resguardo colonial.

AL RUGIR DEL GALERAS DESPERTAMOS

En noviembre de 2005 el gobierno colombiano expidió un decreto que declaraba los municipios de La Florida y Nariño y los corregimientos de Jenoy y Mapachico, pertenecientes al municipio de Pasto, como zonas en riesgo de desastre por acción del Galeras, uno de los volcanes más activos de Colombia. Lo insólito de la medida para los habitantes de estos pueblos fue que ni siquiera había habido una erupción. Solamente desde agosto de 2005 el volcán había empezado a manifestar una continua actividad sísmica. Para gran parte de quienes viven cerca al Galeras, por su experiencia o por testimonios transmitidos de generaciones pasadas, este comportamiento del volcán era algo

usual, aunque no para los gobiernos local y nacional e instituciones de riesgo y desastres que desde ese momento propusieron planes para el desalojo y posterior reasentamiento de quienes vivían en lo que años después se denominó la Zona de Amenaza Volcánica Alta del Volcán Galeras (cfr. Ministerio del Interior y de Justicia 2005; Departamento Nacional de Planeación 2006).

Debido a la reactivación del Galeras, los habitantes de Jenoy organizaron varias caminatas hacia las bocas del volcán en las que registraron que no existía el peligro declarado. En una de estas ascensiones varios hombres y mujeres del pueblo llevaron una pequeña figura de la Virgen del Rosario para “calmar al volcán” (Perugache 2007-2015) 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, según cuentan en el pueblo, remanecida en las faldas del volcán.

Esta vez, 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. Particularmente se mostraron reacios frente al plan de reasentamiento, proponiendo en cambio que les dejaran convivir con el Galeras, como lo habían hecho desde hace siglos (Comunidad de Jenoy 2006a; 2006b; 2007). Pero en distintos escenarios, 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 tachándolas de “creencias ideológicas” que no solo dificultaban la concientización del peligro que les acechaba sino que no les permitía ver las “posibilidades de progreso” que traería su reasentamiento en lugares más favorables para el comercio (Perugache 2007-2015).

Puesto que sus reclamaciones no habían sido consideradas por las instituciones y al verse obligados al destierro, varios líderes de Jenoy empezaron a plantear la posibilidad de reconstituir el cabildo y autorreconocerse como indígenas para resistir los planes estatales. A finales de 2007, en una asamblea comunitaria, alrededor de 200 hombres y mujeres del pueblo eligieron, después de 57 años, a las autoridades del cabildo renaciente. 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 la Vida, un petroglifo que habitantes del pueblo habían desenterrado meses antes en las faldas del volcán.

Lo que siguió de 2008 hasta hoy en relación con el conflicto originado por el proceso de reasentamiento de las comunidades de la Zona de Amenaza Volcánica Alta (ZAVA) ha sido un tira y afloje entre la resistencia de las comunidades y las amenazas del gobierno central y local. En varias oportunidades los jenoyes han manifestado públicamente su deseo mayoritario de seguir habitando al pie del Galeras, argumentando que desaparecerían como pueblo si son reasentados (Parcialidad Indígena de Jenoy 2009). Sin embargo, aún hoy está vigente el decreto que declaró a Jenoy y a otras poblaciones como zona de desastre y en varias ocasiones el Estado ha amenazado con expropiaciones y con recurrir a la fuerza si no es atendido el llamado para el reasentamiento definitivo.

Figura 2. Panorámica de Jenoy desde Pullitopamba.



Fuente: Jorge Perugache, abril de 2007. Zona templada donde se implantaron la mayor parte de haciendas desde el período colonial. En el medio aparece el centro nucleado del pueblo y en la parte alta las cúspides del Galeras, sobresalen las tres puntas que, cuentan los jenoyes, son las salientes de los tres pilares de piedra labrada que sostienen al pueblo.

A continuación profundizo en dos acontecimientos del pasado reciente de Jenoy y Mocondino cuyos habitantes evocan a la luz de las amenazas que actualmente afrontan. Antes quisiera trazar algunas

líneas sobre la relación histórica de los pueblos del Valle de Atriz con Pasto y sus habitantes.

PASTO ENTRE LOS PUEBLOS DEL 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 y la fundación de Pasto. En la *Crónica del Perú*, Pedro Cieza de León (2005, 96) dio cuenta de la existencia en este Valle de “indios y naciones, a quien llaman los Quillacingas”; entre otros, mencionó a Mocondino como uno de los pueblos principales.

Desde los albores del periodo colonial, el crecimiento de Pasto requirió la fuerza de trabajo indígena como la única disponible, el usurpamiento progresivo de las tierras 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, se construyeron las casas, calles y edificios de la ciudad, se mantuvieron los cultivos, se criaron animales y se ejercieron los oficios domésticos (cfr. Calero 1991; Martínez 2005; Mamián 2014; Perugache 2015). Posteriormente, durante la época republicana, incluso hasta después de haber sido declarados legalmente como “ciudadanos” tras la disolución de los resguardos, los habitantes de los pueblos del Valle de Atriz siguieron trabajando de manera obligada y gratuita en la ciudad y poblaciones cercanas bajo el denominado servicio sucedáneo y vecinal —que 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—.

Los pobladores actuales del Valle de Atriz recuerdan estos hechos a partir de hitos específicos que en general marcan momentos críticos en su vida colectiva, muchos de ellos ligados a su relación con Pasto. Algunos de estos hitos tienen que ver con batallas en las cuales participaron sus ascendientes o se llevaron a cabo en sus territorios, como los enfrentamientos contra funcionarios coloniales por el aumento de los estancos del aguardiente y el tabaco en 1781, las batallas en el marco de las campañas independentistas, como la Batalla de Jenoy de 1821, la Guerra de los Mil Días y la época de La Violencia a mediados del siglo xx (Perugache 2015). Otra serie de relatos se remontan a hechos más antiguos, como las historias sobre los *infielos*, los *antiguas* o antepasados

y los caciques. Como ahondaré más adelante, los habitantes de Jenoy y Mocondino se reconocen como descendientes de estos antiguos pobladores y resaltan el hecho de que siguen asentados en las mismas tierras donde estos vivían.

Por ahora me interesa mostrar cómo dos hitos rememorados con más intensidad en Jenoy y Mocondino guardan semejanza con lo que actualmente acontece entre estas poblaciones.

HACIENDAS Y CONFLICTOS POR EL AGUA

Entre las décadas de 1920 y 1940 los pueblos ubicados en la parte alta del Valle de Atriz tuvieron conflictos con hacendados que pretendieron apoderarse de las fuentes de agua que los abastecían. Los cabildos de Mocondino y los pueblos vecinos de Canchala y Puerres, por ejemplo, estuvieron involucrados en numerosos pleitos y procesos judiciales, se les impidió hacer uso del agua que nace en sus territorios y fueron multados cuando se oponían a ello por las autoridades municipales y judiciales de Pasto; todo ello a causa de las demandas de hacendados que tenían amistades y contactos familiares en dichas instancias. Además de los indicios que existen de estos conflictos en el Archivo Histórico de Pasto, los actuales habitantes de Mocondino recuerdan estas confrontaciones y aquellas que han tenido que sortear en la defensa del manejo autónomo del agua, sobre todo actualmente cuando se ven abocados a una amenaza similar, como recién vimos.

Un caso que ilustra estos conflictos aconteció en 1942. Ese año, Braulio R. de la Rosa, propietario del fundo El Tejar, denunció a varios parcialistas de Mocondino, Puerres y Canchala por hacer uso del agua que bajaba por estos pueblos hacia su propiedad. En otro litigio por el mismo asunto, en un memorial dirigido al Alcalde de Pasto el 4 de noviembre de 1941, el mismo hacendado había pedido que se le concediera protección, alegando que las parcialidades de Mocondino, Puerres y Canchala “no tienen derecho alguno al dominio de las aguas” y que él era “dueño exclusivo de ellas” (AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Cj: 335. L: 3).

De manera recurrente, como resultado de estas acusaciones, la Alcaldía de Pasto multaba a los indígenas, ante lo cual los cabildos y comuneros elevaban reclamaciones escritas. En el proceso de 1942, uno de los acusados por Braulio R. de la Rosa, Julián Jojoa, comunero de

Mocondino y condenado a pagar una multa de cincuenta pesos por hacer uso del agua, en un memorial dirigido a la Alcaldía de Pasto denunció los atropellos del hacendado contra los indígenas y la complicidad de los funcionarios del gobierno municipal. Señalaba Jojoa:

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 atienda 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 [...] todos tienen necesidad de ellas [las aguas], 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. F 311r, 311v, 312r)

En este caso, pero en general en los expedientes judiciales de los procesos que enfrentaron a propietarios de fundos e indígenas, se lee que mientras para los hacendados el agua era un bien privado susceptible de ser acaparado, para los indígenas, en cambio, el agua no podía ser apropiada ni obstaculizada ya que satisfacía necesidades vitales y colectivas, no exclusivamente para beneficio personal. Además, reclamaron en varias ocasiones que el agua que utilizan para regar sus campos nutría las cosechas que alimentaban a la ciudad, por lo que consideraban incoherente el tratamiento que recibían por parte de las autoridades de Pasto, tal como se aprecia en el memorial de Julián Jojoa en 1942, o en este aparte de una solicitud dirigida por los cabildantes de Mocondino al alcalde de Pasto, también en 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)

Estos conflictos y los acontecimientos actuales muestran que la historia reciente de los mocondinos y su relación con la ciudad ha estado ligada al agua. Los intereses de particulares, apoyados casi siempre por los poderes locales de Pasto, han intentado arrebatar el manejo autónomo del agua ejercido por las comunidades de Mocondino y en general de los pueblos del Valle de Atriz. Hace más de setenta 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 privadas.

En la otra orilla, la defensa del agua y su manejo autónomo han motivado en Mocondino la movilización social mediante estrategias legales, la renovación de identidades étnicas y la creación de organizaciones para la defensa de los acueductos comunitarios, pero además ha movilizado sentidos sociales y ha reforzado identidades comunales.

LA DISOLUCIÓN DE LOS RESGUARDOS

Otro evento muy recordado entre los habitantes del Valle de Atriz es la disolución de los resguardos indígenas antes de 1950. Todos rememoran este episodio como la “llegada de las escrituras”, un momento coyuntural que significó además el supuesto paso de su condición de indígenas a “ciudadanos con plenos derechos”.

Los hechos que antecedieron a este evento fueron igualmente trágicos. A lo largo de la primera mitad del siglo xx, la falta de tierra en los resguardos, en parte por la sobrepoblación pero también por el cercenamiento que habían venido sufriendo desde la Colonia, llevaron al apego de los indígenas a las haciendas como peones conciertos, hecho que se recuerda en estos pueblos como la “época de la esclavitud”, y al aumento de la dependencia de Pasto, donde ejercían trabajos precariamente remunerados.

Otra estrategia frente a la escasez de tierras en la primera mitad del siglo xx fue el desplazamiento de comuneros en búsqueda de baldíos. Especialmente controversiales, por los conflictos violentos entre indígenas y gamonales con influencias en las élites políticas de Pasto, fueron el desplazamiento y el poblamiento desde 1936 de parcialistas, entre ellos de Mocondino, de los bosques y baldíos en las montañas del Campanero y Casanare, ubicadas al sur de Pasto, en la región del río Bobo².

2 Los detalles del curso de este conflicto se pueden ver en el expediente de parcelación del Campanero en el AGN (Fondo Ministerio del Interior, Cj7, CP2).

La situación de precariedad de los resguardos se sumó al creciente interés de latifundistas por las tierras ocupadas por las parcialidades del Valle de Atriz, así como el aumento poblacional de Pasto, exacerbado por el crecimiento comercial y la llegada de gente de otras regiones del departamento tras la apertura de la carretera hacia el norte a raíz del conflicto colombo peruano de 1932.

Esta serie de circunstancias incidió en el agravamiento de conflictos internos de las comunidades, que atizadas por agentes extraños y aprovechadas por el gobierno local y nacional, llevaron a la desintegración de los resguardos indígenas. Con el propósito de evitar el largo proceso que significaba la parcelación de un resguardo legalmente constituido, funcionarios del gobierno e interesados en la extinción de las propiedades colectivas negaron la existencia de los títulos coloniales y republicanos, los cuales fueron robados, quemados, destruidos o bien desconocidos. Así, el Estado colombiano negó que los resguardos, con casi cuatro siglos de antigüedad, hubieran existido alguna vez, por lo cual declararon estas tierras baldías y a quienes vivían allí como colonos ocupantes de suelos de la nación.

Otra fuente de recuerdo tiene que ver con la resistencia, una vez fueron liquidados los resguardos, a entregar el manejo de las casas comunales donde sesionaban los cabildos. En Jenoy este hecho adquirió tintes dramáticos. Allí, algunos de los últimos cabildantes junto con una parte del pueblo se opusieron a la entrega de la casa comunal al comisario, la autoridad que reemplazó al cabildo y que era elegida por el alcalde de Pasto de acuerdo con alianzas partidistas.

En 1950, Nabor Erazo, Alcalde Segundo del último cabildo, dirigió un memorial al Alcalde de Pasto pidiéndole revocar la orden de entrega de la casa del cabildo de Jenoy. Argumentó que esta casa, sus muebles y archivo eran:

[...] 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. (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r, 272v)

Pese a las peticiones elevadas por la gente de Jenoy y tras un largo proceso, la casa comunal fue entregada a la fuerza al comisario. Casos similares acontecieron en otros pueblos del Valle de Atriz tras la desintegración de los resguardos (Perugache 2015). Como en Jenoy, las casas de cabildo o casas del pueblo fueron defendidas por considerarlas patrimonio y legado del trabajo colectivo de las parcialidades. Como en el caso del agua y los acueductos la defensa de estos bienes motivó la organización social, movilizó sentidos sociales y reforzó el ser colectivo. Como ahondaré más adelante, estas reacciones están fuertemente ligadas al espacio geográfico donde habitan estos pueblos. Así, en el caso del conflicto por la casa de Jenoy, la defensa de Erazo de la casa del cabildo es indistinta de la defensa de “la casa del PUEBLO DE JENOY” que, señala el memorialista, “se sostiene sobre pilares de piedra labrada” y que por esta razón “jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENOY” (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r).

Los eventos críticos sucedidos en Jenoy y Mocondino en la primera mitad del siglo xx dan pistas también para entender la continuidad de estas sociedades hasta el presente. A pesar de la cesación de los cabildos, en estos pueblos se ha mantenido un modelo comunitario en el manejo de bienes naturales e inmuebles comunes como el agua, los acueductos, las casas comunales, las iglesias, los cementerios y las escuelas. Esta tarea fue asumida por excabildantes y después por líderes locales en cabeza de juntas administradoras de acueducto, juntas comunales y recientemente por cabildos indígenas reconstituidos. Esto ha permitido la preservación de cierto grado de autonomía en aspectos de la vida comunitaria en los pueblos del Valle de Atriz, ha asegurado la persistencia de prácticas colectivas como mingas, que hasta hoy son usuales para el arreglo y mantenimiento de bienes comunes y ha mantenido la vigencia de fiestas a través del papel de los síndicos.

A continuación ahondaré en cómo el agua y la tierra-volcán, ejes de disputa con Pasto, sus habitantes y el resto la sociedad nacional y por aparecer en momentos críticos de la vida de mocondinos y jenoyes, también han sido elementos catalizadores de renovación cultural, o “despertar”, en estas sociedades.

MEMORIAS DE AGUA

En Mocondino cada 5 y 6 de enero se venera una pequeña figura conocida como el Niño Jesús de los Santos Reyes. La fiesta en honor al Niño aglutina a toda la comunidad porque “es una fiesta de pueblo”. A pesar de los intentos de curas y autoridades civiles para erradicar la fiesta por los altos costos que implica su preparación esta ha permanecido, cuentan, desde tiempos remotos. Tanto así que al Niño nunca le ha faltado fiestero.

Según la historia, el Niño Jesús de los Santos Reyes vino entre el agua y el lodo del río Mijitayo, proveniente del volcán Galeras, en un día de lluvias torrenciales, hace más de 160 años. El Niño fue encontrado en este río, en el sector de San Felipe, en Pasto, por la jabonadora de Mocondino, Natividad Cantuca, ascendiente del actual síndico del Niño, Paulino Pinza. Afirman que después de que esta mujer enjuagara lo que pensaba era un muñeco, este empezó a patallar insistentemente hasta que ella se lo mostró al cura del lugar donde iba a trabajar. Él le dijo que no era un muñeco cualquiera sino que se trataba del Niño Jesús de los Santos Reyes. Unos días después, acompañada por gente del pueblo y en una procesión con tambores y vientos, Natividad subió la figura de Pasto a Mocondino para celebrarle la fiesta que se realiza desde entonces.

La fiesta inicia el 5 de enero cuando se traslada el Niño desde la capilla donde permanece todo el año al templo mayor de Mocondino, en un desfile con música y danzas. En la noche se celebran las vísperas con castillos de pólvora y “vacaloca”, y al día siguiente se vuelve a llevar al Niño a su capilla en procesión. La celebración culmina con el paso de la fiesta a los nuevos fiesteros. Este acto solemne se acompaña con un banquete organizado por los fiesteros salientes en honor a los nuevos y sus “acompañantes recibidores”, que en conjunto pueden sumar sesenta personas. Durante el acto se ofrece una amplia variedad de platos: buñuelos con miel, arroz, papas, empanadas, caldo, pollo, cuy, chicha, aguardiente y “pan de fiesta” que se entrega en forma de “guaguas de pan” (con forma humana). La preparación de estos alimentos y otros menesteres de la fiesta como el raje de leña, la compostura y enjoe del Niño, la novena, las danzas del desfile, la música y los fuegos pirotécnicos, involucra a familiares, amigos y vecinos de los fiesteros quienes viven en Mocondino o en las colonias de Pasto u otras ciudades.

Figura 3.



Fuente: Jorge Perugache, enero de 2014. En primer plano, doña María Jojoa y don Ignacio Jojoa, fiesteros de 2014, cargan la figura del Niño para el inicio de la procesión.

La historia del hallazgo del Niño es bien conocida en el pueblo. Se relata durante el banquete el 6 de enero junto con la información sobre el linaje de los síndicos que han custodiado la figura y las trágicas historias ocasionadas por los “castigos” del Niño a quienes no creen en él o a fiesteros que han excluido a gente del pueblo.

Todas las versiones sobre la aparición del Niño Jesús de los Santos Reyes coinciden en un aspecto esencial: su llegada entre el agua y el lodo. En Mocondino, además, prevalecen recuerdos sobre derrumbes y avalanchas esporádicos que han dejado marcas en el paisaje y que atribuyen a la acumulación de agua en la parte alta de las montañas donde se forman grandes pantanos. Estos acontecimientos son hitos mediante los cuales la gente del pueblo reconstruye el pasado. Además, existe la creencia

de que en los derrumbes y avalanchas han visto descender misteriosos personajes o que en las marcas que han dejado estos fenómenos en las montañas están plasmadas figuras como vírgenes.

Estas creencias y la de la llegada del Niño Jesús de los Santos Reyes en un río de lodo y agua revelan el papel que los mocondinos otorgan a manifestaciones naturales asociadas al agua como los derrumbes y las avalanchas. Esta es una creencia ampliamente extendida en otros pueblos andinos. Los guambianos (Dagua, Aranda y Vasco 1998) dicen ser hijos del agua y que sus caciques y héroes culturales, o *pishau*, provienen de las guaicas que se forman por 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. En todos estos casos las avalanchas, derrumbes o guaicas son manifestaciones de la voluntad de la tierra, de purificación y de destrucción, y al mismo tiempo portadoras de seres fundadores.

En Mocondino, el agua trae al Niño Jesús, un ser que garantiza la reproducción social y cultural ya que aglutina cada año a los habitantes del pueblo en torno a su fiesta más importante. En la celebración del Niño, además, las insignias que simbolizan el traspaso de la tradición de los fiesteros salientes a los entrantes son el pan y la leche materna. El pan se entrega en forma de tres guaguas que simbolizan a cada uno de los fiesteros y al síndico, mientras que la leche aparece en forma de aguardiente. El momento de entrega de las guaguas de pan y las botellas de aguardiente, o la entrega del “voto”, 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 este alimenta las tres guaguas de pan que representan a los dos fiesteros y el síndico, encargados de preservar la tradición de la fiesta un año más. Con el traspaso del pan y la leche los fiesteros salientes entregan, además, dos consejos a los nuevos fiesteros. El primero es que los nuevos fiesteros deberán alimentar a la guagua a lo largo del año, “dándole leche de a goticas”, es decir, deberán ser cuidadosos de hacer durar la botella en el transcurso de este tiempo. El otro consejo es que, si es necesario, los nuevos fiesteros deberán reprender a la guagua, echándole fuate, con el propósito de mantener en firme la

fiesta y preservar las tradiciones. Ambas recomendaciones representan el trabajo comprometido y constante de los nuevos fiesteros a lo largo del año, con la responsabilidad que implica la transmisión de la tradición y en últimas hacerse cargo de la reproducción de los mocondinos.

De esta forma, en la fiesta del Niño confluyen varias claves que permiten entender la agencia del agua en la definición del ser colectivo en Mocondino, como parte integral de la sociedad y eje estructurador de las relaciones sociales. Otros trabajos han resaltado la centralidad del agua en otras sociedades andinas. Paul Gelles (2000), en su estudio del sistema de irrigación en Cabanaconde, una comunidad serrana del sur del Perú, muestra la existencia de un conjunto de conocimientos sobre el agua, así como una organización social y política para su manejo comunitario, que aunados a ideas religiosas para asegurar la fertilidad y abundancia del líquido dan forma a una “etnohidrología andina”. Este concepto se podría aplicar a la tradición de gestión social del agua entre los pueblos del Valle de Atriz, 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 está integrado a conocimientos de las distintas manifestaciones del agua, prácticas para la preservación del líquido, como la siembra de determinadas especies vegetales, o “plantas de agua”, así como normas sociales para el cuidado del agua, que bien podrían dar contenido a formas locales de etnohidrología.

MEMORIAS VOLCÁNICAS

Cuentan en Jenoy que en un tiempo remoto, del cielo, de la parte alta del volcán, cayó un trueno y del centellazo del trueno vino un niño. El rayo había caído en el umbral de la casa de unos esclavos conciertos. El niño 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 quedaron en libertad como 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.

A pesar de las diferentes versiones de la historia de Juan Rayo, Guagua Rayo o Juan Criollo, todas coinciden que el rayo, y con él Juan, cayó en Jenoy y dio origen a los Criollo, el apellido más común hoy en día entre los habitantes del pueblo. En las historias, este ser es asociado a varios

fenómenos naturales como el rayo, el trueno, el agua y a manifestaciones del volcán como las piedras y la ceniza. La relación entre estos elementos y otros, como el *cueche* o arcoíris, 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.

En Jenoy hay además otros seres que habitan y provienen del volcán y que los jenoyes consideran como parte primordial de su sociedad. En especial llama la atención una pequeña figura de la Virgen del Rosario que, cuentan, remaneció en Sachapamba, un lugar en la parte alta del pueblo caracterizado por la proliferación de bosques y ojos de agua. Allí la vieron los *antiguas* que solían arriar ganado por la zona. La cogieron, la bajaron y la pusieron en el altar de la iglesia, en ese tiempo de paja. Le celebraron la misa, pero el lunes que la fueron a ver ya no estaba. Los *antiguas* la fueron a buscar y la vieron otra vez, parada sobre el mismo tronco de fragua. Nuevamente la bajaron, pero otra vez se devolvió al sitio donde la hallaron. Cansados de esta situación le dieron fuste para que se acostumbrara a la iglesia, pero ni esto dio resultado por lo que finalmente optaron por cortarle un dedo del pie. Dicen que ahí sí, “la virgen se acostumbró” (Perugache 2007-2015).

Los jenoyes le atribuyen gran poder a esta figura, por eso solo 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”. La relación de esta Virgen con el Galeras es manifiesta. Según los jenoyes solo ella 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”, algo que a ojos de las instituciones y las autoridades municipales resultaba inverosímil.

Entre estos dos seres y fuerzas volcánicas, Juan Criollo y la Virgen del Rosario, se debate la vida de los jenoyes. Forjados a través de procesos indígenas y coloniales, los jenoyes han integrado ambos seres a su sociedad, a sus fiestas, creencias y fundamentalmente a su territorio, al

pie del Galeras, que se manifiesta con elementos vitales como el agua, la ceniza y el rayo.

Por esta razón, para los hombres y mujeres de Jenoy el volcán es una manifestación con voluntad, que se alimenta, respira y de repente da sus soplos, por eso lo llaman “amigo” y en ocasiones lo identifican como “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. Para la gente de Jenoy sin el Galeras no existirían como sociedad. Por eso causó desconcierto entre el gobierno local y nacional e instituciones encargadas de la gestión del riesgo que frente a la propuesta de reasentamiento colectivo, la respuesta de los jenoyes haya sido que se reasentaban pero con el Galeras incluido. Desconcertaba a los funcionarios de estas dependencias también que estos hombres y mujeres sintieran como propias las injurias y calumnias que según ellos se lanzaban contra el volcán, cuando lo acusaban de generar peligro; por eso le pidieron disculpas por las molestias que le causaba el ruido de los helicópteros y la visita de personas extrañas (*Semana* 2004). También, cuando estaba en auge su reciente reactivación, los jenoyes le protestaron al Galeras por no haberlos tenido en cuenta, al haber enviado la ceniza hacia Pasto y Consacá, un pueblo cercano, y no a Jenoy para abonar las tierras.

Otros autores han resaltado para el contexto de las comunidades andinas que 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 que su identidad colectiva e individual está corporeizada con el monte Kaata donde viven. La metáfora cuerpo/montaña, que a juicio de este autor es un modelo propio de la sociedad qollahuayas y de otros pueblos andinos, es la que permite comprender de manera más profunda la unidad y las relaciones simbólica, social y política del *ayllu* o la comunidad con su entorno, a pesar de la influencia de fuerzas políticas externas.

En las historias de don José Francisco Yaqueno, uno de los más importantes memoristas del pueblo, Jenoy se sostiene sobre tres pilares de piedra que emergen de las bocas del Galeras y se internan en lo profundo del territorio de Jenoy. Dice don José que por esta razón el pueblo de Jenoy nunca va a fracasar y mucho menos a desaparecer de la historia. Como mostré, hace más de sesenta años Nabor Erazo escribió que la “casa del

pueblo de Jenoy” se sostenía sobre pilares de piedra que se hundían en la tierra y que por esta razón “jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENYO” (AHP. FCP. Cj427. L3. F272T). Esto nos habla del vínculo que une a la gente de Jenoy con el volcán y que se expresa a través de la geografía volcánica, de raíces, matas, troncos y minerales como piedras labradas y preciosas³. Señala Bastien (1985) que estas metáforas operan como principios unificadores de la comunidad con su entorno y sus distintos niveles ecológicos.

Pero además este hecho nos habla de la latencia de memorias y concepciones del mundo que emergen en momentos de peligro en la vida de esta comunidad. Por otro lado, la relación de la gente de Jenoy con el territorio volcánico ha persistido también en las prácticas culturales. Representan materialmente la división tripartita del manejo microvertical de su territorio en los castillos de frutas que se elaboran durante la fiesta anual de San Pedro y San Pablo.

En estas estructuras de palos de madera ubican alimentos y productos provenientes de los distintos climas del volcán, desde lo frío hasta lo templado. Con el pasar de los años también han ido incluyendo otros elementos como ollas, gaseosas, botellas de vino y champaña, entre otras. El principal producto de los castillos son las guaguas de pan que representan a los fiesteros así como a toda la comunidad. Durante la celebración, los productos pueden ser tomados por cualquier persona del pueblo con la condición de que al año siguiente debe regresar el doble. De esta manera, la elaboración del castillo fomenta la solidaridad y la comunión entre la comunidad y de esta con el volcán, cuya representación es el mismo castillo.

“SOMOS POSITIVOS DE AQUÍ”

Frente a las amenazas que actualmente enfrentan sus comunidades y territorios, los pobladores Jenoy y Mocondino han recurrido a diversas estrategias. Por un lado, como he descrito, algunos sectores de estas

3 Pacheco de Oliveira (1999, 27) y Joanne Rappaport (2005, 143-45) también mencionan el uso de metáforas asociadas a estos elementos como un vínculo con un pasado y un territorio de origen entre grupos en proceso de despertar étnico.

comunidades han reconstituido cabildos indígenas, están en proceso de constitución y reconstrucción de resguardos y han reivindicado su condición como indígenas quillasingas. En el municipio de Pasto este proceso inició a finales de la década de 1990 con la constitución del Resguardo Refugio del Sol en el corregimiento del Encano. En la siguiente década se replicaron en los corregimientos de La Laguna y Jenoy y, posteriormente, después de 2010, en Obonuco, Mocondino, Aranda, Jongovito, Gualmatán, Mapachico, Catambuco y Botanilla.

Por otro lado, desde 2014, varios sectores de los pueblos del Valle de Atriz, particularmente ligados al manejo y control del agua, pero también cabildos y juntas comunales, se han vinculado en torno a la defensa de los acueductos comunitarios. Desde mediados de 2015 han integrado una federación conformada aproximadamente por treinta acueductos rurales del municipio de Pasto.

A pesar de estos procesos organizativos y las adscripciones étnicas y campesinas que allí se despliegan, la forma básica de autoidentificación de los hombres y mujeres de los pueblos del Valle de Atriz y la manera como se diferencian de sus vecinos y los pobladores urbanos de Pasto es por el gentilicio de su lugar de origen: jenoyes, mocondinos, catambucos, etc.

Fuentes históricas de los siglos XIX y XX provenientes del Archivo Histórico de Pasto y del Archivo General de la Nación dan cuenta de esto, al igual que los testimonios de viajeros coloniales y de la época republicana. Esta forma de identificación estuvo entrelazada con el autorreconocimiento generalizado de los habitantes de los pueblos del Valle de Atriz como indígenas, casi hasta el final de la década de 1950, lo que se ha intensificado desde finales de los noventa, como ya indiqué. Sin embargo, no hay indicios que permitan afirmar que la gente de los pueblos del Valle de Atriz haya compartido la filiación con alguna entidad étnica común, como ha sucedido recientemente en torno a los quillasingas. Es más, antes de la década de 1990, solamente cronistas, visitantes y académicos se habían referido a los habitantes de estos pueblos con esta denominación.

Así, 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, encontró el rechazo entre los habitantes de estos pueblos al uso de categorías como indio, campesino o pueblerinos.

He propuesto que esta forma de identificación se ha mantenido en parte gracias a la conservación de un modelo comunitario en el manejo de bienes comunes, lo que es extensible a la preservación y control colectivo de fiestas patronales. Este modelo ha permitido conservar prácticas de reciprocidad como la minga y el ruego, ha forjado lazos sociales, ha ayudado a mantener el vínculo con un pasado remoto y, particularmente, ha reforzado y actualizado el vínculo de estas sociedades con el espacio geográfico donde habitan, con sus manifestaciones naturales y espirituales, en últimas con sus referentes de identidad primordiales.

Así, por lo menos para el caso de Jenoy y Mocondino, la manera peculiar y específica de identificación frente a otros pueblos y sectores sociales, el ser colectivo jenoy y el ser colectivo mocondino, se manifiesta en los sentidos, prácticas y conocimientos que atan a la gente de estos pueblos con el agua y el volcán, que, como vimos, cumplen un papel cultural y social importante en estas sociedades, así como el vínculo con los antiguas, y con seres tutelares, estructuradores del orden social y “telerufanías” o manifestaciones de la tierra⁴, como el Niño Jesús de los Santos Reyes, Juan Criollo y la Virgen del Rosario. He mostrado cómo estas manifestaciones naturales y espirituales están dotadas de voluntad y poder y se consideran parte primordial del orden social y cultural de estos pueblos.

Varias investigaciones acerca del suroccidente colombiano han remarcado aspectos históricos, culturales, políticos y sociológicos de la reapropiación de imágenes culturales de origen religioso, fenómeno además que se extiende a lo largo de América Latina y otras regiones del planeta. Nates (2001) y Zambrano (2002) muestran cómo para los indígenas y campesinos que habitan el Macizo colombiano los santos y las vírgenes remanecidos juegan un rol fundamental en los relatos sobre la fundación de pueblos. Sin embargo, mientras que Nates (2001) está más interesada en analizar el fenómeno del remanecimiento en sí mismo, desde la religiosidad popular, la conjunción de elementos simbólicos

4 Agradezco al profesor Carlos Páramo este concepto.

ibéricos y nativos, y la “reescritura real de una propia historia” que hacen los pobladores del Macizo, Zambrano es más incisivo sugiriendo que este fenómeno, más allá del campo folclórico de la religiosidad popular, es una puerta de entrada para el estudio de la “formación de comunidades locales en situaciones de cambio cultural” (110).

Acogiendo esta perspectiva, mi trabajo ha estado encausado más que a entender las dimensiones de religiosidad popular de la aparición y el remanecimiento de manifestaciones sagradas, como el Niño Jesús de los Santos Reyes y de la Virgen del Rosario, en destacar el papel de estos seres en la definición de sentidos colectivos de comunidad y en el fomento de la cohesión social. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en el Macizo, particularmente con el proceso político de la etnicidad yanacona, no he encontrado que en Jenoy y Mocondino haya una motivación consciente ni mucho menos instrumental de movilizar santos y vírgenes remanecidos o llegados a sus territorios para legitimar alguna aspiración étnica o política en concreto.

Otros autores han resaltado la predominancia de una forma de identificación similar 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, además, 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 (44-45). Como ya indiqué, Joseph Bastien (1985) también señala que las sociedades aimaras distinguen sus comunidades o *ayllus* de acuerdo con la montaña donde habitan (5).

Luis Guillermo Vasco (2002, 225) propone que a pesar del despojo territorial, el arrasamiento de sus formas políticas y sociales, o de la integración de sus miembros a la vida económica de las sociedades nacionales, aspectos importantes de la cultura de 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. Además, gran parte de esta conciencia y pensamiento social “se estructura alrededor de la idea de una ligazón vital” entre la comunidad y la tierra, en la que

“si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir” (2002, 196-200). Para Vasco 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.

Visto en la larga duración esto supone que los tiempos sociales de colectivos con antigüedad en el tiempo, como Jenoy y Mocondino, no pueden desligarse de los ciclos de los fenómenos naturales con los cuales conviven y hacen parte integral de sus sociedades. No es entonces una casualidad que los conflictos pasados y actuales que han vivido estos pueblos y que han involucrado al agua y al volcán hayan convocado y motivado la resistencia de la comunidad, a la vez que trastocaron los órdenes sociales y culturales de estas sociedades o, en otras palabras, hayan sido el motivo de su “despertar”.

VOLTEAR LA TIERRA PARA DESPERTAR LA VIDA

Con estos elementos sobre la mesa, la comprensión de lo que acontece en Jenoy y en Mocondino a raíz de los sucesos críticos recientes adquiere mayor complejidad. Por un lado, están las acciones políticas propiamente dichas, 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, existe otro nivel, perceptible solo por una mirada etnográfica que vea más allá de los discursos políticos de los líderes locales o de las discusiones y disputas por la designación y autodesignación, siempre conflictiva, como indígenas, campesinos, ciudadanos, etc.

Allí aparecen concepciones del mundo, no siempre conscientes, mucho menos instrumentales o estratégicas, que como he mostrado toman más fuerza en momentos críticos de la vida de jenoyes y mocondinos, pero que en general permanecen latentes en su vida cotidiana, en sus prácticas rituales, relatos y conocimientos, y que dan contenido a una forma particular de definición del ser colectivo que ha prevalecido a través del tiempo.

He encontrado que uno y otro nivel se conectan a través de la metáfora “remoción de la tierra” y la acción concreta del descubrimiento y desenterramiento de rocas especiales y poderosamente significativas

para jenoyes y mocondinos. Esta acción, además de tener un carácter consciente, de develar escrituras antiguas que legitimen sus exigencias territoriales y políticas, representa, 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 Jenoy, por ejemplo, no fue sorprendente para sus habitantes que precisamente en el momento en que buscaban pruebas para legitimar su permanencia en el territorio aparecieran dos piedras talladas con petroglifos justo en las faldas del Galeras, conjunto al que llamaron Mantel de la Vida. En los testimonios que recogí poco después del hallazgo, la mayoría de jenoyes coincidieron que esto demostraba su larga convivencia con el volcán, lo que establece el vínculo y la continuidad temporal entre quienes habían tallado la roca, los *antiguas*, y los actuales habitantes del pueblo. Don José Eloy Criollo, por ejemplo, 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. (José Eloy Criollo, 9 de septiembre de 2007. Grabación)

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 seis mil años de antigüedad —edad que le atribuyeron los jenoyes al Mantel— (Perugache 2007-2015).

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*. 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 *infielos* que dormían desde cuando se enterraron antes que ser sometidos por los españoles. No es extraño que algunos mayores del pueblo, 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, 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 el Mantel, al igual que la piedra laja, un lugar de la vereda Aguapamba donde sobresalen rocas fundidas por el derretimiento de lava volcánica, se trataba de las salientes de los pilares de piedra que sostenían la “casa del pueblo de Jenoy”.

Figura 4.



Fuente: Jorge Perugache, marzo de 2011. En el centro, Juan Rayo remanecido en el Mantel de la Vida.

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 reclamaba a los actuales habitantes de Jenoy por su letargo. Como todo remanecimiento, el hallazgo del “cacique de Jenoy” era el inicio de un nuevo tiempo.

CONCLUSIONES

La defensa del agua en Mocondino y la decisión de seguir habitando a las faldas del Galeras en Jenoy han motivado distintas acciones político-organizativas. Entender estos fenómenos desde un análisis que no considere 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, podría llevarnos a lecturas superficiales o incompletas.

En este sentido, para la comprensión de lo que actualmente acontece en Jenoy y Mocondino y en otros momentos de peligro en la vida de estos colectivos es oportuno un acercamiento etnográfico de larga duración a los sentidos y nociones del ser colectivo que han existido en estas sociedades, lo que, retomando a Salomon (2001, 67) implica “no contentarnos con la simple transvaloración de la dicotomía que se esconde tras el vocablo indígena”.

Esta pista permite entender que los procesos de identificación en Jenoy y Mocondino han ido más allá del uso, el despliegue y la disputa de identidades políticas, y están relacionados con identidades comunales profundamente arraigadas, aunque han sido producto de la conjunción de procesos nativos y coloniales. Esta forma predominante de identificación, que se manifiesta en el ser mocondino y en el ser jenoy, está estrechamente ligada al vínculo de estos colectivos con su entorno geográfico y a las manifestaciones naturales y espirituales que se presentan, brotan y viven en dicho espacio, y que en conjunto son parte integral de sus sociedades. Dos escenarios claves para entender la forma como

se actualizan, refuerzan y transforman estos referentes son las fiestas patronales y el modelo comunitario de manejo de bienes colectivos como las casas comunales, iglesias, cementerios y, particularmente, los acueductos comunitarios.

Finalmente, esta forma de identidad comunal ha servido como fundamento de procesos político-organizativos basados en la adscripción a identidades étnicas y campesinas. Este vínculo se revela en una acción concreta, sugestiva y potente: la remoción de tierra y el desenterramiento de rocas con antiguas grafías en Jenoy y Mocondino, y la metáfora que lleva aparejada esta acción: el voltear la tierra para despertar la vida, o el volcamiento de la tierra y con ella de todos los órdenes sociales, lo cual marca momentos de cambio y permanencia.

A propósito de esto, es interesante la figura de “*viagem da volta*” (viaje de vuelta o viaje de regreso) que Joao Pacheco de Oliveira (1999) propone para dar cuenta de los procesos de renacimiento indígena en el nordeste brasileño. Con esta figura, el autor propone pensar la etnicidad como una trayectoria histórica que está determinada por múltiples factores, y como un origen, una experiencia primaria condensada en saberes y narrativas. Señala 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. (29)

Como el “*viagem da volta*”, la remoción de la tierra expresa no solo la resistencia y la legitimación de las aspiraciones étnicas en el presente, también evoca la búsqueda de un origen, el desenterramiento de raíces, troncos y matas. El vaivén que trazan ambas figuras expresa la oscilación entre los dos momentos que caracterizan el tiempo geográfico y social de jenoyes y mocondinos: el receso y el despertar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diario y notas de campo

Perugache, Jorge. 2007-2015. Notas de campo. Manuscrito inédito.

Fuentes primarias

- Archivo General de la Nación [AGN]. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 7.
Carpeta: 2. Expediente de disolución Campanero. Años: 1937-1943.
- Archivo Histórico de Pasto [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.
- Archivo Histórico de Pasto [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.
- Archivo Histórico de Pasto [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: 1941,1942.
- Archivo Histórico de Pasto [AHP]. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 427. Libro: 3.
Proceso de entrega de la casa del pueblo de Jenoy. Año: 1951.

Fuentes secundarias

- Bastien, Joseph. 1985. *Mountain of Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press.
- Brubaker, Roger y Frederick Cooper. 2001. “Más allá de ‘Identidad’”. *Apuntes de Investigación del CEPyP*, 7. Consultado el 14 de septiembre de 2017. <http://comunicacionycultura.sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf>
- Calero, Luis Fernando. 1991. *Pastos, Quillacingas y Abades 1535-1700*. Banco Popular.
- Cerón Solarte, Benhur. 2000. Comentarios a las crónicas viajeras sobre la ciudad de Pasto (I Parte). En *Manual de Historia de Pasto. Tomo IV*, 163-79. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- 2002. Comentarios a las crónicas viajeras sobre la ciudad de Pasto (II Parte). En *Manual de Historia de Pasto. Tomo V*, 152-90. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Chaves, Margarita. 2001. “Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo”. En *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, editado por Mauricio Archila, 234-258. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2009. “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el

- mestizaje en Colombia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, compilado por Carmen Martínez, 215-245. Quito: Flacso Ecuador.
- Cieza de León, Pedro. 2005. *Crónica del Perú*. Editado por Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Comunidad de Jenoy. Agosto de 2006a. *Carta al Presidente de la República de Colombia*. Álvaro Uribe Vélez. Manuscrito inédito.
- Septiembre de 2006b. *Comunicado al gobierno e instituciones*. Manuscrito inédito.
- 2007. *Propuesta comunitaria de convivencia con el volcán*. Manuscrito inédito.
- Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoíris y del agua*. Bogotá: Los Cuatro Elementos, Fondo Promoción de la Cultura, Fundación Alejandro Ángel Escobar, CEREC.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Departamento Nacional de Planeación. Noviembre de 2006. Documento Conpes. *Lineamiento de política para implementar un proceso de gestión integral del riesgo en la ZAVA del volcán Galeras*. Bogotá.
- Gelles, Paul. 2000. *Water and power in highland Peru. The cultural politics of Irrigation and Development*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Gómez, Pablo. 2009. *Los Chyquys de la Nación Muisca Chibcha: ritualidad, re-señificación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- López, Claudia Leonor. 1996. “Pueblos del Valle de Atrís”. En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Tomo IV. Vol. 1, coordinado por François Correa, 223-273. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Mamián, Dumer. 2000. “Rastros y rostros de un camino para andar”. *Revista Mopa- Mopa* 14: 75-88.
- 2014. *Mocondino en su historia: la invasión de la ciudad de Pasto*. Manuscrito inédito.
- Martínez, Paula. 2005. “Definición y análisis de los procesos de transformación del valle de Atriz, Municipio de Pasto (Nariño)”. Tesis de Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia.
- Melo, Miller. 1992. “El manejo y conocimiento de los Andes. Corregimiento de Genoy, Municipio de Pasto”. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad del Cauca.

- Ministerio del Interior y de Justicia. 15 de noviembre de 2005. Decreto 4106.
- Morales, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Naspirán, Fabio. 2015. “El agua: renacer ancestral de los mocondinos”. En *Mocondino. Manojito de historias, saberes y sueños*, 73-78. Pasto: Alcaldía de Pasto.
- Naspirán, Silvio. 2015. “Renacer del cabildo indígena del pueblo Quillasinga de Mocondino”. En *Mocondino. Manojito de historias, saberes y sueños*, 79-86. Pasto: Alcaldía de Pasto.
- Nates Cruz, Beatriz 2001. “Reapropiación y articulación socio-cultural de santos y Vírgenes católicos en los Andes Sur Colombianos”. *Archives de sciences sociales des religions*, 113. Consultado el 16 de septiembre de 2017. <http://assr.revues.org/20184>
- Ojeda, Elizabeth. 2011. “Representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy”. Tesis de Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño.
- Ortiz, Natalia. 2008. “El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los andes centrales durante la Colonia”. *Maguaré* 23: 265-301.
- Ortiz, Sergio Elías. 1935. *Las comunidades indígenas de Jamondino y Males. Apuntaciones etnológicas*. Pasto: Imprenta del Departamento.
- 1969. *Informe etnológico de las comunidades de Jamondino y Males*. Manuscrito.
- Pacheco de Oliveira, João, org. 1999. “Uma etnologia dos “indios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais” En *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*, 11-39. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Parcialidad indígena de Jenoy. 2009. *Manifiesto del 23 de Mayo. Por los derechos comunitarios de los hijos de Urcunina*. Manuscrito inédito.
- Perugache, Jorge. 2015. “Voltrear la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del Valle de Atriz en el municipio de Pasto”. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Rappaport, Joanne. 2005 [1994]. *Cumbe renaciente: una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Revista Semana*. “La virgen y el volcán”. Septiembre 19 de 2004. Consultado el 16 de septiembre de 2017. <http://www.semana.com/especiales/articulo/la-virgen-volcan/68169-3>

- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1988. *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.
- Salomon, Frank. 2001. “Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana”. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 7: 65-84. México: CIESAS.
- Triana, Miguel. 2009. *Por el sur de Colombia*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Zambrano, Carlos. 1995. *En la senda del Camino Real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá: ICANH.
- 2001. “Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano”. En *Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia*, editado por Mauricio Archila, 260-285. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.
- 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*, 95-119. Colombia: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas.