
REPRESENTACIONES SOCIALES DE COMUNIDAD EN LA PARCIALIDAD INDÍGENA DE JENOY

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGÍSTER
EN ETNOLITERATURA



Ps. Elizabeth Ojeda Rosero

**REPRESENTACIONES SOCIALES DE COMUNIDAD EN LA PARCIALIDAD
INDÍGENA DE JENOY (MUNICIPIO DE PASTO)**

TRABAJO DE GRADO

Por

DAYRA ELIZABETH OJEDA ROSERO

Estudiante IX Promoción

Asesor

Pr. DUMER MAMIÁN GUZMÁN

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
2011**

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado, son de responsabilidad exclusiva de la autora”

Artículo 1 del acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966, emanado del honorable consejo directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación:

Presidente de Tesis

Jurado

Jurado

San Juan de Pasto, Agosto de 2011

Apreciados miembros del Cabildo Indígena de Jenoy:

En el presente documento se plasman algunos conocimientos y reflexiones, fruto de un acercamiento a su comunidad, que con todo respeto quiero dejar para su consideración.

En primer lugar, expreso la gratitud por permitirme aprender de su cultura. En estos años compartidos se fueron tejiendo afectos y entendimientos, de allí surgen estas ideas que ahora entrego, pues Ustedes son los más indicados para decidir de qué manera pueden acogerse.

El trabajo de investigación que desarrollé, con el acertado acompañamiento del profesor Dumer Mamián y el apoyo de los compañeros del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), propone una interpretación de las representaciones sobre su *comunidad* para plantear algunas reflexiones que pudiesen ser útiles en la construcción del plan para la vida, reflexiones desde un campo del saber denominado etnoliteratura unido a mi formación como psicóloga, por supuesto, con las limitaciones propias de una aprendiz de la vida.

En este transitar por su territorio y sus costumbres supe de su despertar como comunidad indígena siendo fruto de un llamado de la naturaleza, y entendí que el receso de más de cincuenta años se asume como la posibilidad de retomar fuerzas para seguir existiendo colectivamente. De esta manera, el conflicto entre seguir viviendo como comunidad o desintegrarse ante las presiones externas y los conflictos internos ha sido manejado a través de la resistencia cultural, la cual es posible al percatarse que hay tradiciones que se mantienen y pueden seguirse revitalizando.

Ahora, una vez obtenido el reconocimiento como Parcialidad Indígena, pienso que quedan grandes retos, especialmente fortalecer la legitimidad del Cabildo, a la vez que se fortalece también la participación de la asamblea, posiblemente esto permita afrontar las problemáticas actuales y futuras de la comunidad, en especial convocar a las nuevas generaciones, con el propósito de constituir una comunidad saludable y vigorosa que pueda comprender cuál es el mejor camino y las mejores formas de relacionarse con los otros, sean estos seres humanos o ancestros que perviven en el territorio o fuera de él.

De esta manera, hago entrega de este documento, que ante todo les pertenece, pues parte de sus saberes y prácticas, en especial evidencia que existe un sentir comunitario atravesando todos los ámbitos de la vida.

Con gran afecto: Elizabeth

Agradecimientos y dedicatoria

Al Cabildo y a los comuneros de la Parcialidad Indígena de Jenoy, por abrirme las puertas de su comunidad.

Al Coordinador del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), profesor Dumer Mamián Guzmán, también asesor del presente trabajo, guía y apoyo constante en este proceso de aprendizaje.

A los integrantes del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), por su acogida y por permitirme explorar nuevas posibilidades vitales.

A los jurados del trabajo de grado, profesores Amanda Arteaga, Jairo Rodríguez y Vicente Santander, por sus valiosos aportes y su disposición permanente.

A los docentes, compañeros y administrativos de la Maestría en Etnoliteratura, pues facilitaron mi transformación personal y profesional.

A mi Departamento de Psicología, de quienes tengo el apoyo constante en mis proyectos y retos.

Al profesor Manuel Martínez, actual Coordinador de la Maestría y Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, por viabilizar la etapa definitiva en este proceso formativo.

Por supuesto, a mi esposo y a mi hija, por ser compañeros de vida y darme su apoyo incondicional.

Resumen

Con el propósito de comprender las representaciones sociales de comunidad se realizó un estudio cualitativo con enfoque etnográfico en la Parcialidad Indígena de Jenoy Municipio de Pasto (Nariño-Colombia). La investigación permitió identificar sentidos de comunidad, así como interpretarlos en el proceso de revitalización cultural, teniendo en cuenta la disolución del resguardo a mediados del siglo pasado y el nuevo reconocimiento como parcialidad indígena por parte del estado colombiano en el año 2009. Asimismo, fue posible develar la dinámica de las representaciones considerando los procesos de descomunalización y recomunalización. De esta manera, se aportó desde y hacia la etnoliteratura, la psicología social y la psicología comunitaria a nivel conceptual y se dejaron reflexiones a los comuneros dirigidas a la construcción de su plan para la vida.

Palabras clave: representaciones sociales, comunidad, parcialidad indígena, etnoliteratura, psicología social, psicología comunitaria.

Abstract

In order to understand the social representations of community conducted a qualitative study with an ethnographic approach in the Indian Jenoy Bias Municipality of Pasto (Nariño-Colombia). The research identified a sense of community, and interpret them in the process of cultural revitalization, taking into account the dissolution of the guard in the middle of last century and the new recognition as indigenous bias by the Colombian state in 2009. It was also possible to reveal the dynamics of the processes of considering representations and recomunalización descomunalización. In this way, was provided to and from ethno-literature, social psychology and community psychology at the conceptual level and allowed the villagers reflections aimed at building your plan for life.

Keywords: social representations, community, indigenous groups, ethno-literature, social psychology, community psychology.

CONTENIDO

	Pag.
INTRODUCCIÓN	13
EL ESPACIO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES Y LA COMUNIDAD EN EL CAMPO DE LA ETNOLITERATURA	20
Las representaciones sociales: De la psicología a la etnoliteratura	28
Etnia, comunidad y otras nociones afines	44
<i>La comunidad indígena</i>	54
LA COMUNIDAD INDÍGENA DE JENOY: ENTRE EL AYER, EL HOY Y EL MAÑANA	62
¿Qué es comunidad?	62
¿Quiénes están en comunidad?	65
Las festividades, la religión y los espíritus ancestrales	80
Organización y trabajo comunitario en pro de la reconstitución como Parcialidad indígena	85
Autoridad y comunidad	89
La resistencia comunitaria	92
Comunidad y conflictos	98
Indígenas y campesinos	100
DISCUSIÓN	103
La comunidad indígena de Jenoy: Construcción ancestral que pervive	104
Dinámica de las representaciones sociales de comunidad	109
Aproximación figurativa a las representaciones sociales de comunidad	117
Resignificación de la comunidad indígena de Jenoy: Hacia un plan para la vida	119
A MANERA DE CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	123

Síntesis de conclusiones	126
Referencias bibliográficas	128
ANEXOS	134

LISTA DE FIGURAS

	Pag.
Figura 1. El Cabildo y los comuneros rumbo al cementerio antiguo para ofrendar los productos del territorio en la fiesta de la luna.	63 63
Figura 2. Doña Mercedes De la Cruz elaborando	67
Figura 3. El volcán Galeras visto desde la casa de don Porfirio Jenoy ubicada en Aguapamba. En un atardecer, entre nubes y visos de cielo azul; impacta su imponente, en verdad inspira respeto, en verdad es un ser que invita a la espiritualidad.	69 69 69 69
Figura 4. Sesión del Cabildo con participación de los integrantes del IADAP: Minga de pensamiento sobre la relación entre el Cabildo y el IADAP.	72 72 72
Figura 5. Fotografía del parque de Jenoy Centro. Se aprecia el volcán Galeras, base del territorio.	73 73
Figura 6. El Mantel de Piedra. Aún se observan rastros de la ofrenda realizada el día anterior por el Cabildo.	78 78
Figura 7. En el fondo los integrantes del Cabildo, adelante el escudo, símbolo representativo del territorio sagrado.	79 79
Figura 8. Fiesta de San Pedro y San Pablo (junio de 2009). A través del territorio y sus productos se expresa	82 82
Figura 9. Los Tres Amigos, entonando sus canciones en homenaje a Mama Quilla, pero también cantando la cotidianidad de la vida en Jenoy.	83 83 83
Figura 10. El sincretismo es su identidad. Ceremonia de gratitud a los espíritus por los alimentos que los mantienen vivos.	84 84
Figura 11. Minga en Castillo Loma para elaborar el censo comunitario.	88 88
Figura 12. Doña Mercedes, una de las mujeres que lidera	88
Figura 13. Ceremonia de posesión de la guardia indígena.	92
Figura 14. Don Porfirio Jenoy, uno de los jenoyes que dice: De aquí no me voy.	94 94
Figura 15. Esquema figurativo de las representaciones sociales de comunidad en los indígenas de Jenoy	118

LISTA DE ANEXOS

	Pag.
Anexo A. Matriz de análisis	135
Anexo B. Preguntas orientadoras entrevistas a profundidad	138

REPRESENTACIONES SOCIALES DE COMUNIDAD EN LA PARCIALIDAD INDÍGENA DE JENYOY (MUNICIPIO DE PASTO)

Introducción

La etnoliteratura es un espacio interdisciplinar en el que confluyen diferentes saberes. La presente investigación propone relaciones interdisciplinarias articulando la etnoliteratura con la psicología social y la psicología comunitaria a partir del estudio de las representaciones sociales; desde ahí se aporta a la línea de investigación de la Maestría en Etnoliteratura denominada *Narrativas Latinoamericanas y Presencias Etnoliterarias*, y a la sublínea *Cultura y Narrativa Latinoamericana*.

El estudio devela representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy en el Municipio de Pasto.

En este contexto es necesario recordar que el estado colombiano, a nivel político administrativo, contempla la división de los municipios en corregimientos. Así, Jenoy es uno de los corregimientos del Municipio de Pasto, en el Departamento de Nariño. Sin embargo, Jenoy con G fue una modificación del vocablo original, pues los jenoyes recuerdan que antes se escribía Jenoy con J, por ello en la Parcialidad se recuperó esta escritura en honor a las generaciones pasadas. En este documento, se usará Jenoy con J cuando se haga referencia a la Parcialidad y al Cabildo, y se usará con G cuando se haga referencia al Corregimiento. Cabe aclarar que actualmente en el Corregimiento existe población perteneciente y no perteneciente a la Parcialidad Indígena de Jenoy.

Jenoy es un corregimiento del Municipio de Pasto, que se encuentra influido por la ciudad y por otros lugares, lejanos y cercanos, dado que es atravesado por la vía circunvalar al Galeras. Además de ello, el haber permanecido el resguardo indígena en receso, por más de cincuenta años, hace que muchas tradiciones sean reemplazadas por nuevas formas de ver y hacer la vida. El Instituto Andino de Artes Populares (IADAP) se ha propuesto apoyar la revitalización de la memoria histórica, propósito que también se asume en este trabajo de grado. No obstante, es importante partir del hecho de que los jenoyes han tenido múltiples influencias culturales a lo largo de su historia, y es importante identificar esas influencias, así como lo más tradicional de su cultura, con relación a la etnia y a la comunidad, sus imaginarios, representaciones y prácticas.

El resguardo indígena de Jenoy fue disuelto a mediados del siglo pasado. Después de este receso, hace aproximadamente seis años la Parcialidad Indígena de Jenoy y su

Cabildo se encuentra en proceso de revitalización. Desde las voces de los comuneros jenoyes, éste resulta un propósito fundamental ante la amenaza a su cultura y su territorio producida a través del decreto 4106 de 2005 en donde se declara al corregimiento y otras zonas aledañas al volcán Galeras como zona de desastre; según esta determinación se ordena la salida definitiva y se inician acciones encaminadas al reasentamiento poblacional, lo cual generó el proceso de resistencia comunitaria.

Como fruto de un proceso de gestión cultural, el 20 de octubre de 2009 el ministerio del Interior y de Justicia de Colombia, a través de la dirección de Asuntos Indígenas Minorías y Rom, reconoce la Parcialidad Indígena de Jenoy. Esta noción se especifica en el decreto 2164 de 1995 de la Presidencia de la República de Colombia (capítulo 1, artículo 2), que define comunidad o parcialidad indígena como “el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes”. Por su parte, el cabildo indígena “es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres, y el reglamento interno de cada comunidad”.

Así, los jenoyes pasaron de ser indígenas a ciudadanos colombianos, y ahora nuevamente recuperan su reconocimiento como indígenas, proceso difícil, más aún cuando el proceso de incorporación a la sociedad nacional se había acentuado, llegando a rechazar la denominación de indígenas. Hoy en día se debaten entre sus propias incertidumbres y las presiones de instituciones e incluso de coterráneos que ponen en entredicho su condición. Es decir, no puede negarse la crisis de identidad, alimentada además por la inevitable influencia de la ciudad de San Juan de Pasto. Por otra parte, es evidente que la búsqueda de este reconocimiento se produce como estrategia de resistencia para no salir de su territorio. En todo este contexto, cabe preguntarse quiénes son ellos hoy como colectivo, buscando posibles respuestas desde el acercamiento a su dinámica cultural.

Este acercamiento se realizó desde el año 2004, inicialmente reconociendo la problemática desde una perspectiva psicológica. Más adelante, desde 2008 a través de la Maestría en Etnoliteratura, y especialmente del IADAP, colectivo que lleva un tiempo significativo de acompañamiento solidario y cercano con la comunidad. En este recorrido, he podido escuchar la denuncia ante lo que consideran una vulneración de derechos, así como conocer las tradiciones, sus fortalezas, también los conflictos internos y dificultades, sus contradicciones y paradojas.

En este contexto, caminando con los jenoyes y con el IADAP fue posible llegar a esta lectura, cuyo objetivo general fue comprender las representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy. Como objetivos específicos se plantearon: (a) identificar sentidos de comunidad, (b) analizar los sentidos de comunidad en el proceso de reconstitución como Parcialidad indígena, (c) develar elementos de la configuración y de la dinámica de las representaciones sociales de comunidad.

Esta investigación se desarrolló desde el paradigma cualitativo. Sandoval (2002) manifiesta que las principales condiciones para construir conocimiento desde el paradigma cualitativo son: “a) la recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de la vida humana, b) la reivindicación de la vida cotidiana como escenario básico para comprender la realidad socio-cultural y c) la intersubjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana” (p. 34 y 35). Desde estos postulados, fue posible abordar el problema de investigación propuesto, teniendo en cuenta los siguientes argumentos (en coherencia con los planteamientos de Sandoval): (a) el interés de la etnoliteratura por los saberes y prácticas populares revelados en los textos de los sujetos, entendiendo por textos no solo las verbalizaciones, sino la diversidad de manifestaciones culturales, que en este caso se conciben como constituyentes de las representaciones sociales de comunidad, (b) la posibilidad de contacto directo con la comunidad de Jenoy en sus actividades cotidianas, y (c) la necesidad de triangulación de información (realidad-teoría-investigador) para validar la investigación.

El proceso de investigación se focalizó básicamente desde el Cabildo, sin perjuicio del acercamiento logrado con otros miembros de la Parcialidad. Así, todos los integrantes de la Parcialidad Indígena de Jenoy fueron potenciales participantes, teniendo en cuenta el contacto a través de las actividades y procesos liderados por el Cabildo, y las situaciones

cotidianas que posibilitaron esta interacción. El aval del Cabildo una vez socializado el proyecto de investigación constituyó el consentimiento informado como requisito para desarrollar el estudio y al final del mismo se realizó la presentación de los resultados que también fueron avalados.

Como enfoque investigativo se trabajó la etnografía. Para Aguirre (1997) “La etnografía es el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (p. 3). De aquí, se puede plantear que la investigación propuesta sobre las representaciones sociales de comunidad se realizó de forma holística, es decir teniendo en cuenta las diversas relaciones con los contextos histórico, cultural, político, entre otros, para llegar a la comprensión del problema.

El enfoque etnográfico propuesto está más de lado de las llamadas nuevas formas de etnografía, de la mano de la corriente antropológica simbólica derivada de tradiciones teóricas previas como la fenomenología de Heidegger y la hermenéutica de Gadamer. Ello implica que los sentidos y significados culturales tienen sentido en su contexto, en sus encuentros y desencuentros. Así, el estudioso de una cultura necesita descifrar sus símbolos desde los elementos que la configuran. En la cultura se encuentran textos que se pueden leer decodificando sus sentidos y significados a partir de los simbolismos (Gómez, 1997).

Una de las técnicas de investigación privilegiadas fue la observación participante, que implica una relación directa y cercana con las personas implicadas en una situación, al compartir momentos cotidianos con el propósito de conocer desde adentro los significados y sentidos otorgados a los fenómenos sociales de interés para los propósitos de una investigación, en cuanto éstos conlleven potenciales beneficios para los participantes. Para lograr un contacto profundo con la comunidad y una visión holística se necesitó el acceso a actividades sociales de diversa índole, tales como: Sesiones del Cabildo, talleres organizados por el IADAP, ceremonias religiosas, actos sociales y culturales, foros, asambleas, actividades cotidianas. El registro de información de la observación participante se realizó a través de grabaciones, fotografías y diario de campo. Las notas de campo se llevaron de manera continua a partir de los encuentros con la comunidad, consignando por escrito textos de las personas, síntesis de observaciones y reflexiones en torno a las situaciones sociales descritas.

Duranti (2000) diferencia entre participación pasiva y participación completa. Para la presente investigación fue necesario ubicarse en un punto intermedio entre estas dos, incluso tendiendo en ocasiones hacia la participación pasiva. En este sentido, Duranti se refiere a los dilemas de un observador quien debe revisar constantemente cómo afecta a la comunidad y cómo es afectado por ella. Esta perspectiva se encuentra directamente relacionada con las perspectivas *etic* y *emic* propias de la etnografía. La idea es entonces oscilar entre momentos de mayor y menor implicación en las actividades de campo, decisión que se debe tomar a partir de la sensibilidad social del observador. Lo anterior apelando a la reflexividad, característica relevante en el paradigma cualitativo.

Otra de las técnicas aplicadas fue la entrevista individual a profundidad. A partir de la observación participante se pudo identificar a integrantes específicos del Cabildo y la Parcialidad Indígena de Jenoy que brindaron espacios significativos de su tiempo para conversar alrededor de las preguntas de investigación. Las personas que se entrevistaron fueron elegidas por su disposición a participar del estudio, y considerando diferentes niveles de participación en las actividades de la Parcialidad. La entrevista fue semi estructurada a partir de las preguntas orientadoras (ver anexo 2), y el registro se hizo con grabación, diario de campo y fotografías.

Inicialmente se pensó en desarrollar grupos focales. Sin embargo, las mingas de pensamiento realizadas entre el Cabildo y los integrantes del IADAP permitieron lograr los propósitos buscados, particularmente la validación social de percepciones. Las mingas de pensamiento, realizadas en el marco de sesiones del Cabildo, comienzan con la declaración de apertura levantando las varas de mando, la oración a Dios y los ancestros, y la lectura del orden del día. Estas mingas se realizan en torno a temas definidos, generalmente sobre problemáticas específicas de la comunidad, ante las cuales se conversa y luego se extraen conclusiones y compromisos.

Para obtener información complementaria, se recopilaron y analizaron documentos significativos como: Investigaciones anteriores no publicadas, manifiestos, documentos históricos, correspondencia enviada desde el Cabildo, informes parciales y materiales didácticos de la investigación del IADAP, documentos audiovisuales sobre eventos comunitarios y manuscritos que registran la producción artística en la Parcialidad. Estos documentos fueron analizados de acuerdo con las preguntas de investigación y las categorías emergentes del proceso investigativo.

Para la interpretación de la información, en coherencia con los objetivos específicos, se plantearon preguntas orientadoras (ver anexo 1). A través de ellas, se fue organizando la información develando categorías inductivas o emergentes y relaciones entre ellas. La revisión constante de información permitió ir estableciendo la necesidad de nueva información que respondiera a las preguntas planteadas y a las preguntas que surgían del proceso, hasta considerar que se contaba con un panorama suficiente para reconocer las representaciones sociales de comunidad.

Las reuniones constantes con los integrantes del IADAP fueron un escenario crucial para contrastar mis avances con los avances de los demás integrantes del grupo, y especialmente para ampliar y complementar las interpretaciones sobre la dinámica de la Parcialidad y la relación entre saber popular y saber académico.

Las perspectivas émica y ética, tradicionales en la etnografía, posibilitan derivar desde el interior de la comunidad relaciones teórico conceptuales desde las posibilidades que presente la etnoliteratura y demás disciplinas en que se apoya este estudio. Estas interpretaciones se confrontaron constantemente con el marco teórico. A partir de la triangulación de técnicas y fuentes se llegó a un mapeo teórico para responder a los propósitos investigativos.

En cuanto a la metodología, se tiene que aludir también a las implicaciones del estudio cualitativo de las representaciones sociales. Para el estudio de las representaciones sociales algunos autores han privilegiado métodos cuantitativos. No obstante, en la actualidad se extiende el uso de métodos cualitativos. En este contexto, Rodríguez y García (2007) señalan algunas posibilidades para el abordaje cualitativo a partir de indicadores discursivos que permitan identificar el carácter central o periférico de un contenido dentro de la representación social, entre ellas: (a) las metáforas, como vía importante para determinar el valor simbólico de una experiencia, para identificarlas recomiendan poner atención a palabras claves en la construcción verbal de las oraciones, así, se puede llegar a las palabras que comúnmente se usan para hablar de un objeto social, (b) las repeticiones y otros énfasis, como indicadores del valor expresivo de una idea, creencia o imagen, (c) el lenguaje explícito de causalidad para identificar argumentos y razonamientos, también está el uso de los pronombres personales para localizar la posición del hablante en la enunciación, (d) las personas o instituciones que se citan, denominadas citas sociales, que constituyen fuentes de autoridad referidas en

respaldo a creencias o acciones, que permiten además develar vínculos o relaciones de armonía o conflicto (representaciones que se aceptan o que son polémicas), e) asociaciones emocionales: que indican la centralidad de una creencia, una narración o una acción, (f) asociaciones conceptuales: citando a Strauss (2005), las autoras proponen observar las asociaciones entre conceptos con las distinciones: “asociaciones fuertes y débiles (las asociaciones fuertes son mencionadas repetidamente y usualmente sin ser propiciadas por el entrevistador); así como asociaciones auto relevantes o no (las auto relevantes están vinculadas a la imagen del yo de la persona)” (p. 209).

La investigación comprendió diferentes momentos investigativos, los cuales en coherencia con la investigación cualitativa, se desarrollaron simultáneamente en el tiempo, y se modificaron según las necesidades del proceso investigativo. Se desarrollaron tres fases de trabajo de campo, la primera exploratoria, la segunda de profundización, y la tercera, de complementación. Estas fases corresponden con diferentes niveles de análisis e interpretación de información.

Más allá de una experiencia académica, el caminar con el IADAP y con la comunidad indígena de Jenoy, ha significado una transformación profesional, personal, académica, aprendiendo fundamentalmente a pensar y sentir la investigación con un sentido de responsabilidad social y compromiso político.

En este sentido, siguiendo los planteamientos de la etnografía, desde una perspectiva ética, fue necesaria la reflexión constante del proceso, sobre la base de criterios como:

1. Reflexión permanente sobre los intereses de la comunidad
2. Respeto por los acuerdos realizados con el Cabildo sobre el desarrollo del proceso investigativo
3. Revisión constante del rol como investigadora, teniendo en cuenta intereses presentes y rigurosidad
4. Revisión constante de la relación con los jenoyes y con los integrantes del IADAP como compañeros de investigación.
5. Relación entre los jenoyes y el IADAP

Por supuesto, la reflexión continúa, pues cada uno de estos aspectos encierra gran complejidad y tiene grandes posibilidades futuras.

Finalmente, es importante advertir que la investigación se presenta aplicando las normas internacionales de la Asociación Americana de Psicología (APA).

EL ESPACIO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES Y LA COMUNIDAD EN EL CAMPO DE LA ETNOLITERATURA

Uno de los principales propósitos del programa de Maestría en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño es generar conocimiento sobre los imaginarios sociales, teniendo en cuenta los procesos de hibridación y su legitimación a través de la tradición. De forma específica, el objetivo de la Maestría, es “el conocimiento de los diversos entornos culturales y sociales en su particular modo de producción de símbolos e imaginarios estético-literarios, de modo que favorezcan el autoconocimiento y cohesión sociocultural de estos espacios de significación y convivencia humana” (Maestría en Etnoliteratura, 2008, p. 8).

Este objetivo le compete a la etnoliteratura, pero igualmente a otras disciplinas de las ciencias humanas, entre ellas, el psicoanálisis, la psicología, la semiótica, la semiología, la antropología cultural (Rodríguez, 2001). Aquí se sugiere la perspectiva interdisciplinaria de la etnoliteratura y la posibilidad de abordar de esta manera los imaginarios a partir de disciplinas como la etnoliteratura y la psicología (en este caso la psicología social y la psicología comunitaria).

Efectivamente, a lo largo de la historia de la psicología social, el estudio de los comportamientos colectivos, que es polémico desde la mirada de las corrientes individualistas, es una de las posibilidades para la construcción de una perspectiva psicológica interesada en la influencia mutua del individuo y la sociedad, y desde allí, en el aporte disciplinar a las diversas problemáticas sociales relevantes para la humanidad. Álvaro (1995) menciona varias razones que validan el estudio de los fenómenos colectivos: (a) el reconocimiento de su lugar en la vida social e individual actual, (b) la imposibilidad de entender el comportamiento individual sin el referente del colectivo y al revés, (c) para facilitar el estudio de la teoría psicosociológica de los fenómenos de masas, más allá del tradicional abordaje desde el determinismo social. En este sentido, el autor aboga por una psicología social que integre las relaciones inter grupales, la estructura social e ideológica, la historia, los contextos sociales (económicos, políticos, entre otros), es decir, lo que él llama una psicología social más social, pues esto no es contradictorio con la inclusión de los aspectos individuales del comportamiento humano. Desde esta perspectiva, la realidad social es construida desde nuestras acciones, cogniciones y estructuras simbólicas, que a la vez dependen de los patrones de

interpretación que cada cultura ha generado en su devenir histórico. Por esto, la psicología social debe preocuparse más por el estudio de la relación entre estos marcos y las representaciones existentes en un momento histórico.

Curiosamente, este epistemólogo, al preguntarse por el objeto de la psicología social, no encuentra mejor manera de definirlo que citando al novelista Carlos Fuentes la define como:

Un cruce de caminos entre los destinos individual y colectivo de hombres y mujeres. Ambos tentativos, ambos inacabados, pero ambos narrables y mínimamente inteligibles si previamente se dice y se entiende que la verdad es la búsqueda de la verdad (Álvaro, 1995, p. 123).

Lo anterior invita a trascender las limitaciones autoimpuestas en algunas investigaciones que están lejos de equiparar la seriedad de un objeto de estudio disciplinar con el pensamiento de un novelista. Por el contrario, se abre un abanico de posibilidades para construir una psicología social más atenta a los saberes y sentires de los colectivos humanos, fuentes inagotables de sabiduría.

Esta corriente alternativa, denominada psicología social sociológica o psicología social de las relaciones, abre paso para nuevos campos de acción de la psicología, uno de los más destacados en la actualidad es la psicología comunitaria o psicología social comunitaria. Tovar (2001) considera que la identidad de este campo está en:

El estudio de la subjetividad que se genera y desarrolla en el nivel de inserción social concreto que la comunidad constituye; lo que se traduciría en estudiar a esta unidad social a partir del sentido psicológico que ésta reviste para los individuos y grupos que le conforman (p. 103).

Así, el presente estudio, se propone realizar aportes desde y hacia el campo etnoliterario, desde y hacia la psicología social y la psicología social comunitaria, teniendo en cuenta que se abordan las representaciones sociales, tema relevante en el nuevo enfoque de la psicología social, así como la *comunidad*, espacio central para la psicología comunitaria. Lo anterior, a partir de las manifestaciones etnoliterarias presentes en un grupo humano particular: La Parcialidad Indígena de Jenoy.

Pero, ¿A qué se hace referencia cuando se habla de las manifestaciones etnoliterarias? Para responder esta pregunta hay que recordar que la presente investigación se inscribe en la línea de investigación *Narrativas Latinoamericanas y Presencias Etnoliterarias*, y en

la sublínea *Cultura y Narrativa Latinoamericana*. Esta línea plantea un amplio espacio investigativo sobre las culturas autóctonas, las nuevas culturas y el sincretismo que se ha ido constituyendo a lo largo de estas historias. Dentro de esta línea, es posible estudiar la tradición oral y otras manifestaciones culturales que recrean los imaginarios a partir de diversas formas de expresión (artística, religiosa, etc.). Entre los propósitos de esta línea de investigación se encuentra:

Perseguir las modalidades narrativas, poéticas y ensayísticas que demuestran cómo la Literatura Latinoamericana, traspasando los límites de la nostalgia indigenista, se aproxima a la dimensión cultural aborigen hasta atravesar territorios epistemológicos que no son reservados al análisis de antropólogos y etnólogos... (Maestría en Etnoliteratura, 2008, p. 88).

Igualmente, Crumley (1990), al realizar una tentativa de clasificación de las posibilidades de abordaje de las narrativas latinoamericanas, propone el estudio de “Las literaturas folclóricas campesinas, indígenas y mestizas”, teniendo en cuenta que “estas literaturas denotan el mestizaje cultural en las distintas regiones de América y su particular sincretismo en el que pueden subyacer elementos e imágenes autóctonos prehispánicos. Entre las formas se incluyen cuentos orales, leyendas, historias de santos, relatos de pícaros, coplas, poesía popular, y otras” (Maestría en Etnoliteratura, 2008, p. 49).

Delineado el campo etnoliterario, se visualiza, a su vez, la enorme posibilidad de encontrar en este entramado cultural, los marcos representacionales en que se ubica la noción de comunidad.

Buscando concretar este propósito, se encuentra en el Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), que fue una de las cunas para la Maestría en Etnoliteratura, el espacio para articular esta investigación con el proyecto que el Instituto viene desarrollando en los entornos de San Juan de Pasto, en el propósito de enfrentar el deterioro de la memoria que sufren comunidades como Jenoy consecuente a factores como el urbanismo, las determinaciones gubernamentales que no consultan los saberes populares y los manejos institucionales que se imponen sin contar con las comunidades.

En este contexto, se pretende contribuir a que los comuneros jenoyes comprendan cómo se representan como colectivo, y desde aquí puedan repensarse, relatarse a sí mismos, comunitariamente, en relación-confrontación con otros que conviven de una u

otra manera con ellos. Representaciones que dejan ver los efectos psicosociales hacia adentro y hacia afuera de su proceso de revitalización cultural en una situación de amenaza.

En el actual contexto de la situación de varias comunidades aledañas al volcán Galeras, las cuales encuentran que les han vulnerados algunos derechos colectivos, ahondar en estos terrenos etnoliterarios posibilita plantear discursos alternativos para posicionar los saberes populares ante la dominancia de saberes técnico científicos. En el caso de los jenoyes, en unión a los propósitos del IADAP se trata de propiciar la construcción de espacios vitales en comunidad, a partir del avance sobre la construcción del plan para la vida, develando sus sentidos simbólicos frente a la noción de comunidad en el contexto de la reorganización del Cabildo y la Parcialidad. Desde aquí se posibilita un aporte a la etnoliteratura recreando la integración de la noción de etnia, estrechamente vinculada con la noción de comunidad, a partir de las estéticas de existencia de los jenoyes en el entramado de los movimientos de los imaginarios territoriales.

La etnoliteratura y los imaginarios sociales

El término imaginarios es usado en distintos ámbitos y se le adjudican diferentes sentidos. En algunos casos, significa el pensamiento popular acerca de un tema de índole social, por ejemplo, los imaginarios religiosos o los imaginarios sobre la sexualidad. Los imaginarios también han sido entendidos como especulaciones. Lo importante aquí es que el concepto de imaginario social se aborda en los entornos académicos y en la actualidad se encuentran diversas posturas teóricas al respecto.

Las posturas de pensadores de diferentes épocas coinciden con posturas populares en la valoración o en la subvaloración de los imaginarios sociales. Más allá de esto, la reflexión en torno a los imaginarios ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad y actualmente mantiene su vigencia.

Los términos imaginación o fantasía se conciben desde los griegos como facultades mentales con dos posibles acepciones, la una, como una cualidad especial de los seres humanos, y la otra, como un obstáculo a la búsqueda de la verdad; en otras palabras, la imaginación como posibilidad creadora en oposición al conocimiento de la ciencia (Banchs, Agudo & Astorga, 2007).

Carretero (2001) ofrece una interesante revisión histórica acerca del concepto de imaginario social especificando concepciones sobresalientes en las diferentes etapas de la historia del pensamiento de la humanidad:

1. Pensamiento griego. La concepción de imaginario se remonta al pensamiento griego, específicamente con Platón. En esta época, el mito aún es parte fundante de la sociedad, pero empieza a tomarse con reserva en tanto la razón comienza a echar raíces. Así, para Platón, la imagen hace parte de los ámbitos de la doxa, es decir copia imperfecta de la realidad. Por su parte, Aristóteles plantea una postura diferente a la concepción platónica confiriéndole un papel importante a la imaginación en la generación de conocimiento; sin embargo, la concepción aristotélica no deja de presentar ambigüedades, la imaginación sustenta la memoria pero a la vez no corresponde a la realidad.
2. Pensamiento renacentista. En el renacimiento surge un nuevo interés por el imaginario social. La imaginación entra a ser considerada como una facultad fundamental del ser humano que sustenta la posibilidad creadora, llega a ocupar también un papel central en el conocimiento. La filosofía política, por su lado, centra su preocupación en el papel que juega el imaginario en las sociedades, entendiendo que éste posibilita la reproducción del orden social; *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, es un buen ejemplo de esta concepción.
3. Pensamiento moderno. Entre los autores que abordan con mayor profundidad el concepto de imaginario se encuentra Spinoza, quien lo designa como una forma de conocimiento confuso que puede llevar a la superstición. No obstante lo anterior, Leibniz le asigna además el sentido de mediador del orden social, aunque critica imaginarios como el religioso que suponen la asunción de posturas dogmáticas. Kant, analiza la imaginación como una facultad que posibilita aplicar categorías a la realidad y de esta manera construir el conocimiento. Kant distingue entre: Imaginación empírica e imaginación pura. La primera, tiene que ver con la sensibilidad que permite asociar imágenes, este tipo de imaginación hace parte de la psicología de base empírica. Pero, la imaginación fundamental es la pura, la que hace parte de la filosofía trascendental, es la condición a priori del conocimiento. Más adelante Kant

concede una autonomía propia a la imaginación con relación al mundo objetivo, esta sería la fuente de la fecundidad del arte.

4. Pensamiento contemporáneo. En el pensamiento contemporáneo se revitaliza la concepción de imaginario que se había desvalorizado por el positivismo. Aquí se destacan pensadores como Bachelard y Sartre quienes consideran lo imaginario como fuente de creatividad y como un espacio que cuestiona la existencia de datos o hechos puros que existen independientemente de las vivencias del ser humano. Estos autores retoman elementos de otras corrientes de pensamiento, por ejemplo, el psicoanálisis. Sin embargo, sus posturas difieren de psicoanalistas como Lacan, para él lo imaginario sustituye una carencia más que ser fuente de creación y libertad.

Desde una mirada sintética, se puede plantear que entre las principales corrientes de pensamiento sobre los imaginarios sociales desarrolladas en diferentes disciplinas se encuentran: (a) representaciones colectivas en Durkheim, (b) la fundamentación antropológica en Gilbert Durand, (c) los imaginarios en Cornelius Castoriadis y otros pensadores franceses actuales, en especial, Maffesoli con su concepción de la coparticipación comunitaria en un imaginario.

De acuerdo con Carretero (2001) el concepto de imaginario social tiene antecedentes en posturas como la de Carlos Gustavo Jung con su teoría sobre los arquetipos, y en otras corrientes psicológicas como la piagetiana. Pero, fundamentalmente, la concepción sobre imaginario social se nutre de dos corrientes contemporáneas: El pensamiento de Durkheim plasmado en *Las formas elementales de la vida religiosa*, y la concepción antropológica de Gilbert Durán. Para Durkheim “la representación de lo social forma parte constitutiva de la realidad social” (p. 135), él cuestiona el dualismo idea/materia, cumpliendo una función social integradora. Durand, por su parte, ubica los imaginarios en el campo de lo simbólico y del mito.

En el texto *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Durand (1981) diserta en torno a los imaginarios, aludiendo a trabajos anteriores sobre el tema como el de Jung, Chomsky, Jakobson o Bachelard (su maestro), encontrando relaciones y contradicciones. Plantea que los signos no solo expresan significados sino además forman relaciones, es decir sentidos.

Durand devela cómo desde el pensamiento occidental racionalista y positivista se ha tratado de relegar al mito a la categoría de falsedad, de ilusión o de error. Para Durand es importante remitificar el mundo, permitiendo que la imaginación y la fantasía jueguen su papel tanto en lo individual como en lo colectivo. Destaca el papel de lo simbólico. La imaginación, a través del símbolo, trasciende la representación sensible. A través de la hermenéutica se posibilita entender la vida simbólica. Pero hasta ahora las llamadas *hermenéuticas instaurativas*, por ejemplo en Jung y Bachelard, aunque han permitido avanzar en el papel de lo simbólico rompiendo con el tradicional objetivismo, no se han adentrado en la compleja trama de lo simbólico. Durand se propone ir más allá, se trata de develar la riqueza de lo simbólico, más allá de la categoría de *síntoma*. Lo imaginario y lo mítico son vitales para una colectividad y no solamente fachadas de algo oculto. La imaginación simbólica permite llegar a una homeostasis en diversos sentidos: (a) se constituye en una oposición equilibrante ante la muerte, (b) posibilita equilibrar los excesos propios de la sociedad, (c) revitaliza la cultura, opacada por el pensamiento técnico racionalista, (d) permite la trascendencia de la humanidad. Lo imaginario, no es, como en Freud, un mecanismo de compensación. Lo imaginario, en esencia, se rebela contra el tiempo, a través de lo imaginario la memoria recupera su eternidad.

Para Castoriadis los imaginarios son fuerzas creadoras que conjugan lo psíquico y lo social, este último aspecto inseparable de la historia, articulando lo instituido y lo instituyente, rompiendo con lo instituido y dando curso a las posturas emergentes en la sociedad entendida como conjunto de instituciones. El imaginario social está en la base del surgimiento de la sociedad, a la vez que el imaginario radical (lo poético pero invisible a los sujetos y las cosas) permite que surja el individuo social siendo central dentro de la psique en la misma línea de la teoría freudiana. A partir del imaginario social una sociedad adquiere su particularidad, a través de creaciones socio-históricas, culturales y psíquicas que tejen sus estructuras simbólicas. Este imaginario social es central en una cultura, pero existen también imaginarios periféricos. El imaginario social para Castoriadis está en crisis amenazando con agotarse los procesos creativos, por lo cual es importante repensar los fundamentos de la vida social (Banchs, Agudo & Astorga, 2007).

Según mencionan Banchs, Agudo y Astorga (2007), durante el siglo XX el término imaginario aumenta su prestigio dada la creciente preocupación de las ciencias sociales

por esta facultad psicológica, lo que significa que se concede mayor importancia “a los componentes subjetivos e intersubjetivos de la acción social” (p. 49).

Wunenburger (2003) refiere que el concepto de imaginario alude a las producciones mentales o materiales cuya fuente son las imágenes visuales o discursivas que se organizan como símbolos. Al respecto, la imaginación es un proceso psicológico individual, de forma similar a los imaginarios sus productos.

Con base en Bachelard, Banchs, Agudo y Astorga (2007) polemizan una parte de la anterior concepción pues deja fuera del concepto de imaginario las creaciones intelectuales que tengan como intención reproducir la realidad como verdad, contraponiéndose así al concepto moderno de ciencia. Cuando los imaginarios se comparten pasan a ser sistemas simbólicos sociales. Así, todas las formas de creación humana son imaginarios (artes, mitos, ciencias, religiones, técnicas, organizaciones sociales, modelos políticos, entre otras).

No obstante la anterior discusión, encuentran elementos comunes entre distintos autores (Bachelard, Lévi-Strauss, Durand, Ricoeur) para entender los imaginarios: a) la lógica implícita u organización de contenidos independientes de la percepción empírica o sensible, b) la característica de la imaginación como actividad connotativa y figurativa, c) la relación indisoluble con las producciones fruto de los mismos (obras), d) las contradicciones implícitas, por ejemplo: Afectos ambivalentes, ilusiones. Desde allí, se asume que los imaginarios estructuran la memoria histórica, las prácticas sociales y la realidad social.

Teniendo en cuenta los aportes desde distintos campos del saber, la concepción de imaginarios sociales es susceptible de analizarse desde una perspectiva interdisciplinaria, en la cual se aborde la relación con la etnoliteratura, teniendo en cuenta que el estudio de los imaginarios sociales corresponde a diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales. En cuanto a esta posibilidad interdisciplinaria, Rodríguez (2001) afirma:

Los imaginarios sociales constituyen, por lo tanto, espacios complejos de relaciones entre lo geográfico, lo histórico, lo espiritual, las representaciones, la complejidad síquica y la dimensión comunicativa, lingüístico-simbólica. Pero, en la medida en que su dinámica es compleja y múltiple, el mundo de sentido está en permanente creación y producción, redefiniéndose espacios de territorialidad, desterritorialidad y reterritorialidad; éstos son conceptos que explican las

transformaciones de los ejes o matrices culturales en el espacio y el tiempo. Corresponde a las ciencias humanas y en especial a la etnoliteratura, investigar y explicar las condiciones que hacen posible estos desplazamientos y la emergencia de nuevos elementos referenciales para la vida sociocultural (p. 96 y 97).

Es decir, al estudiar los imaginarios sociales, es posible ir desde la psicología hasta otras áreas del saber por ejemplo, la historia, la geografía, la sociología o la antropología, y desde este entrecruzamiento aportarle a la etnoliteratura. Lo individual y lo colectivo se conjugan para producir y reproducir los imaginarios. El ámbito de lo imaginario no se puede ubicar de forma aislada de los diversos contextos que permiten su surgimiento y sus movimientos.

El concepto de *mentalidades*, también se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de Imaginario Social. La mentalidad, representa cómo en cada época histórica una colectividad elabora su cosmovisión, creándose un espacio de memoria compartido. El estudio de las mentalidades permite comprender al mundo desde sus múltiples posibilidades, concibiendo la historia de manera no lineal. La concepción de mentalidades aquí citada muestra una estrecha relación con el concepto de *nodo central* de las representaciones sociales, al cual se hará referencia más adelante.

Quienes proponen el término de mentalidades también proponen el concepto de *colectivo* o *colectividad*, uno de los sentidos de este término es poner la mirada en las masas anónimas, las cuales pocas veces han tenido la posibilidad de expresarse (Rodríguez, 2001), aun considerando que quizá tienen mucho que decir frente a temas y dilemas fundamentales del ser humano como la vida, la muerte, la sexualidad, la comunidad, entre muchos otros.

Philippe Aries, Jacques Le Goff, Michel Vovelle y Georges Duby (citados por Rodríguez, 2001, p. 69) propusieron el estudio de la historia de las mentalidades como alternativas para el estudio de la historia; esto significa mirar la historia desde la producción de los imaginarios sociales.

Las representaciones sociales: De la psicología a la etnoliteratura

Las nociones de imaginarios y representaciones sociales comparten elementos, por lo cual es necesario relacionarlas pero también identificar los elementos en los cuales hace énfasis cada una de ellas. Entre los principales elementos comunes se puede señalar que desde las dos nociones se estudian significados y símbolos sociales que constituyen

fundamentos para la construcción de la realidad, siendo posible encontrar una lógica en la organización de contenidos, teniendo en cuenta un orden establecido y también sus movimientos. Sin embargo cabe referir una conclusión de Banchs, Agudo y Astorga (2007) que permite una interesante conclusión que surge al comparar las posturas de Moscovici y Castoriadis:

Podríamos decir que Moscovici se ubica frente a la pregunta del origen de nuevos conocimientos en el aquí y en el ahora, único espacio en que lo posible, lo imaginado, lo inexistente puede llegar a ser, a hacerse presente; por su parte, Castoriadis se ubica en la dimensión histórico-social, identificando el origen de lo social lo que da lugar al ser humano, a la sociedad y, al individuo social (p. 88).

Se podría decir que mientras las representaciones sociales se concentran en los contenidos simbólicos en tanto éstos facilitan la integración a la cotidianidad concreta de un grupo social, los imaginarios abordan el tejido de aspectos y momentos desde donde se originan y cobran sentido.

Los imaginarios comprenden tanto representaciones como prácticas sociales, en este caso se enfatiza en las representaciones, teniendo claro que se puede llegar a ellas a partir de las prácticas, dejando sentado que la interacción representaciones-prácticas es bidireccional: “El mundo de lo imaginario está constituido por las múltiples relaciones del hombre con su mundo circundante y está inmerso en las diversas representaciones y prácticas sociales” (Rodríguez, 2001, p. 87).

Las representaciones sociales y conceptos afines se han abordado desde diferentes disciplinas y enfoques. Entre los primeros en proponer el concepto de representación se destaca Durkheim, quien se reconoce por definir la representación colectiva.

Banchs, Agudo y Astorga (2007) afirman que Durkheim asume que la representación puede ser tanto colectiva como individual, con ello antes que proponer la dicotomía individuo/sociedad se señala la posibilidad de un abordaje académico diferenciado en tanto la representación se configura desde lo social y lo psicológico. No obstante, este autor enfatiza que la representación se comparte en comunidad, incluso por varias generaciones, y que pervive en las religiones, los mitos o el lenguaje, ejerciendo una presión para la cohesión social.

En cuanto a las tendencias psicológicas en el estudio de las representaciones, Delval (1994) (citado por Palavecino, Denegri, Keller & Gempp, 2000) analiza que:

El término representación se usa en dos sentidos dentro de la psicología. El primero de los sentidos es usado por Piaget refiriéndose a la capacidad nueva que permite utilizar significantes; esto es señales, signos o símbolos que están ligados o se ponen en lugar de las cosas a las cual se refieren, diferenciados de los significados; esto es todo aquel objetivo, situación o acontecimiento designado por el significante (p. 234, 235).

El segundo sentido que incluye al anterior alude a los modelos o esquemas que el ser humano construye para explicar la realidad, esto implica una organización de información que genera un sistema cognoscitivo. Es así como a partir de la capacidad simbólica las personas construyen sus propias teorías sobre la realidad:

Estas teorías se denominan implícitas porque la gente no es consciente que las posee, sólo las utiliza. También se les ha llamado teorías ingenuas porque carecen de la sistematización de las teorías científicas, incluyendo muchas veces aspectos contradictorios (Denegri, 1999, citado por Palavecino, Denegri, Keller & Gemp, 2000, p. 235).

El interés del presente trabajo se centra en este segundo sentido perdiendo interés el enfoque individual de la primera tendencia, sin embargo, cabe hacer dos anotaciones respecto de la cita anterior: (a) el campo de la representación social es diferente al campo científico, esto no excluye que posea lógicas susceptibles de conocerse, (b) si bien una representación social puede contener elementos contradictorios, éstos constituyen parte importante en la complejidad de este constructo, que al develarse permiten comprender dinámicas psicosociales particulares. Al respecto, es importante retomar la postura de Mamián (2009):

Desde el ángulo epistemológico, el establecimiento del concepto lógico, racional o científico como origen y fundamento de la verdad universal y absoluta, resultante de la superación o ruptura del vulgar conocimiento concebido como mera representación, ideología, filosofema o intuición, encubridor de la verdad, obstáculo de la objetividad o mediación que interfiere la adecuación del concepto de lo real, que “el vocabulario purista del pensamiento europeo llamaría a este conglomerado de “ideas”: “weltanschauung” (cosmovisión), “fe religiosa” o “ideología”... (y) Poner como absoluto el pensamiento occidental y tomarlo como una norma obligatoria significa una vez más insertarse a la tradición colonialista

del genocidio cultural (Estermann, 1997, p. 6). Bajo esta concepción el saber y todas las formas de conocimiento de las culturas y sociedades genéricamente llamadas arcaicas quedan relegados a la ignorancia, a la falsedad y a toda oposición a la verdad (p. 152).

A su vez, Granda (2006) advierte que,

En el mundo andino hay ambivalencias y éstas provienen de un cúmulo de complejidades que están por conocerse y que forman parte de la mítica; de otra forma no se concebiría que las mujeres, en muchos mitos andinos, tomen la forma de aves, que se vuelvan celestes, cuando, como se verá, una de sus propiedades más relevantes es tener carácter terreno, por su calidad de descendientes de la *Pachamama* (p. 9).

Desde otro ámbito, el de la psicología social y sus enfoques individual y social, también es importante anotar que a diferencia de concepciones como actitudes, estereotipos o atribuciones, en las representaciones sociales se hace énfasis en la construcción del conocimiento cotidiano a partir de la interacción social, antes que en los procesos cognitivos que se producen en el individuo.

Más allá del debate existente en la psicología social sobre la coherencia entre su objeto y el estudio de las representaciones sociales, el tema ha estado presente a lo largo de su desarrollo histórico, desde Le Bon y Freud, hasta la década de los sesenta con el trabajo de Serge Moscovici que coincide con el auge en el estudio de la cognición social, el cual se mantiene hasta la actualidad, evidenciado, por ejemplo, en la permanencia del tema en diferentes manuales de psicología social. De esta manera, el estudio del pensamiento del sentido común, resulta ampliamente relevante y se acepta que este tipo de pensamiento automático marca la dinámica de grupos sociales y colectivos.

La teoría de las representaciones sociales surge en los años 60 del siglo XX, a partir del estudio de Serge Moscovici sobre las representaciones sociales del psicoanálisis. El psicoanálisis es una teoría que venía difundándose a nivel mundial y que había empezado a penetrar con fuerza en el lenguaje común. En este contexto, Moscovici define los elementos de la teoría que habían logrado anclarse en los esquemas mentales de la gente del común de la época, especificando un esquema figurativo que simplifica la teoría y permite su uso en el ámbito popular.

Moscovici, a diferencia de Durkheim, prefiere utilizar el término de representaciones sociales antes que hablar de una representación colectiva, con esto señaló la pluralidad de representaciones posibles coexistiendo al interior de un grupo. Por otra parte, “En comparación con Durkheim, quien enfatizaba en la importancia de una sociedad preestablecida que ejercía una coerción social sobre los individuos sin considerar la posibilidad de que éstos interviniesen en su modificación” (Banchs, Agudo & Astorga, 2007, p. 69); Moscovici concibe unas representaciones sociales en continua construcción, teniendo en cuenta las continuas interacciones que se producen en la vida social (Banchs, Agudo & Astorga, 2007). En síntesis, si para Durkheim el centro de interés es la reproducción de los esquemas sociales, para Moscovici, quien tiene una concepción de los grupos sociales como entidades activas, interesa la dinámica de los mismos.

Aunque inicialmente la teoría sobre las representaciones sociales fue ignorada en el ámbito científico, paulatinamente se ha creado un amplio campo de investigación a nivel mundial; los objetos sociales sobre los cuales se estudian las representaciones sociales son diversos. Las nuevas tendencias en psicología social lo han incluido como uno de sus temas predilectos: “Este éxito de la teoría es testimonio elocuente del renacimiento del interés por los fenómenos colectivos y más precisamente por las reglas que rigen el pensamiento social” “La identificación de la “visión del mundo” que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar los determinantes de las prácticas sociales” (Abric, 2001, p.11).

Ruiz (2001) realiza una amplia revisión sobre la teoría de las representaciones sociales y encuentra que se ha desarrollado especialmente en países europeos como Francia, Suiza, Italia y España. Más adelante también asumen su estudio autores anglosajones, que se caracterizan por un enfoque individualista. Por su parte, en Latinoamérica las investigaciones han empleado más metodologías cualitativas para estudiarlas. El mismo autor, da a conocer que existen en Europa tres grupos importantes que investigan el tema, dos en Francia y otro en Suiza. En Francia, hay un grupo que trabaja desde Serge Moscovici y Denise Jodelet, y otro grupo que trabaja en torno a los aportes de Jean-Claude Abric. Estos dos grupos han aportado especialmente sobre la estructura de las representaciones sociales y los métodos de investigación. En Suiza, por su parte, quien direcciona las investigaciones es Willen Doise, cuyo grupo trabaja sobre

los procesos de anclaje y las representaciones de los valores sociales. Por supuesto, en otros países también existen otros autores destacados, que no se mencionan aquí pues el interés es mostrar algunas corrientes principales.

Respecto a las tendencias en el estudio de las representaciones sociales, se pueden identificar tres líneas de trabajo: (a) la de Denis Jodelet, que parte de la complejidad de las representaciones, muy cercana a la propuesta original de Moscovici, (b) la de Jean Claude Abric en torno a la estructura de las representaciones sociales y especialmente a la teoría del núcleo central, (c) la de Willen Doise en Ginebra, de corte más sociológico, que aborda las condiciones de producción y circulación de las representaciones sociales. En el mismo sentido, el trabajo de compilación de Arruda y De Alba, prologado por el mismo Moscovici, permitirá identificar los intereses que como latinoamericanos hemos asumido frente a esta temática.

Siguiendo el recorrido de Ruiz (2001) por la teoría de las representaciones sociales, se encuentra que no existe un concepto unificado del término, por el contrario, existe una polémica sobre los elementos constituyentes del mismo, sin excluir algunos puntos de acuerdo.

Así, Denise Jodelet, alumna de Moscovici, estudiosa de las representaciones sociales y la memoria colectiva, considera que la cultura ofrece tanto los insumos para la construcción como el escenario para la circulación de las representaciones sociales, cuya complejidad requiere estudiarse integralmente, sin fragmentaciones. Ella piensa que las representaciones sociales son una forma de saber cotidiano y práctico en tanto orientan la comunicación y la relación en general con el entorno, a través de formas de organización de los contenidos, unidos a los contextos en que surgen y circulan. Es decir, Jodelet enfatiza en el tipo de pensamiento social característico de las representaciones sociales, construidas en la interacción entre la materialidad social y física y los productos sociales mentales (Esparza, 2003).

Por su lado, Abric (2001), concibe la representación como “un conjunto de informaciones, de creencias, de opiniones y de actitudes al propósito de un objeto dado” (p. 18). El autor, quien enfatiza en la estructura de las representaciones sociales, recomienda que para analizar una representación y comprender su funcionamiento, se requiere identificar tanto su contenido como su estructura. Abric se caracteriza por el desarrollo logrado en torno a la teoría del núcleo central de la representación social, desde

donde sostiene que “toda representación está organizada alrededor de un núcleo central” (p. 20), afirmando que éste es el elemento fundamental de la representación, puesto que determina la significación y la organización de la misma. A su vez, el núcleo central, tiene una función generadora y una función organizadora. La primera, permite dinamizar los elementos constitutivos, y la segunda, determina las relaciones entre los componentes de la representación. Más allá de lo anterior, el nodo o núcleo central, es el elemento más estable, el que hace que persista.

Éste último aporte de la teoría de Abric es particularmente interesante para el presente trabajo, teniendo en cuenta que permite pensar en los elementos de memoria social que han pervivido en los jenoyes a lo largo de su historia, y que en la actualidad les posibilitan su reconstitución como comunidad indígena, desde la legitimidad que los imaginarios y las representaciones sociales confieren a la identidad grupal.

Al aceptar la existencia de una estructura de las representaciones sociales, se asume que además de estar conformadas por un nodo central se componen también de una estructura periférica. En la estructura periférica se sitúan las actitudes, estereotipos y otras formas de cognición social, que permiten la dinamización de las representaciones y su anclaje (articulación) a los esquemas previos y los patrones socialmente aceptados. Los contenidos periféricos se movilizan a partir de los contextos y sus cambios constantes, es decir, esta parte de las representaciones sociales es el componente inestable a diferencia del núcleo central.

Dado que la representación social se genera en torno a un objeto socialmente relevante, autores como Elejabarrieta (1995, citado por Ruiz, 2001), piensan que la representación social consiste en definir un objeto social con el propósito de afianzar la comunicación y los vínculos sociales.

Para otros estudiosos del tema es fundamental tener en cuenta las funciones de las representaciones sociales, las cuales permiten la construcción de la realidad social, constituyéndose en una forma de conocimiento social, a la vez que permiten la identificación con grupos de referencia. Abric (1994) y Páez (1987) (citados por Ruiz, 2001) consideran diferentes funciones de las representaciones sociales, así: (a) función de conocimiento: que permite comprender la realidad, (b) vulgarización de las teorías científicas: Permite aprehender el conocimiento difundido desde la academia, (c) función identitaria: Permite generar sentido de pertenencia a un grupo, seguir normas sociales y

compararse con otros grupos, manteniendo preferiblemente una imagen positiva del grupo en el cual se está inserto, (d) función de orientación: Las representaciones guían los comportamientos y las prácticas, (e) función justificadora: Permiten justificar a priori o a posteriori las acciones hacia otro(s) grupo(s).

Como se puede ver, las representaciones sociales se ubican en un espacio de complementariedad entre lo psicológico y lo social, que se conjugan en el proceso de construcción de la realidad social. Se puede afirmar así, siguiendo los elementos destacados sobre el concepto, que el estudio de la representación social comprende los procesos de generación de significados sobre un objeto definido a partir de su relevancia funcional para un grupo social, el cual a través de procesos sociocognoscitivos interaccionales, construye, comprende y dinamiza su realidad social.

La postura anterior, sitúa elementos, tanto del enfoque procesual de Jodelet como del enfoque estructural de Abric. Los dos enfoques realizan abordajes teóricos diferentes en torno al estudio de las representaciones sociales, la primera se centra en el proceso de interacción entre lo psíquico y lo social, por su lado, Abric se interesa más por la estructuración de las representaciones como producto. Así, en el estudio de las representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy, en aras de aportar en la construcción del plan para la vida, serán relevantes tanto los procesos implicados en la resignificación de la comunidad indígena, como los contenidos y lógicas que relacionan los diversos elementos de las representaciones.

Tanto uno como otro enfoque podrían abordarse tanto procesual como estructuralmente. Se pueden estudiar los procesos en términos de estructura, o dinámica, así como los contenidos pueden ser enfocados como estructuras organizadas o como procesos discursivos.

Epistémicamente, el enfoque procesual prioriza un abordaje hermenéutico de las representaciones sociales, entendiendo que los seres humanos producimos sentidos, símbolos, significados, lenguajes y así construimos el mundo.

Desde la perspectiva procesual, la investigación sobre las representaciones sociales se desarrolla buscando complementar posturas teóricas y metodológicas, construyendo conocimiento con los aportes de distintas disciplinas. Así, se pueden conjugar perspectivas históricas, sociales, culturales, con el ánimo de comprender la dinámica de la construcción social constitutiva de la realidad de un grupo, cobrando importancia las

comprensiones de la complejidad social, más que las restricciones terminológicas o técnicas.

No en vano las representaciones sociales inauguran una nueva perspectiva de la psicología social, una disciplina con sentido histórico social, desde la cual el ser humano construye su identidad social a la par de sus representaciones, instaurando también su mundo, construyendo y reconstruyendo su realidad social.

Un colectivo interdisciplinario de investigadores latinoamericanos y franceses viene trabajando en torno a los imaginarios y las representaciones sociales, con el ánimo de comprender aspectos relevantes del pensamiento social en nuestros países y nuestro continente. Este grupo, que se creó por sugerencia de Moscovici y con el apoyo de teóricos de las representaciones sociales como Jodelet, genera disertaciones que permiten contextualizar las diversas reflexiones en torno a las representaciones sociales. El estudio de las representaciones sociales en contexto se sustenta en la pertinencia del concepto para explicar la cultura y en ella el espacio de la comunidad, entendiendo la cultura como construcción social y las representaciones como pertenecientes a la comunidad que también se co-construye en las prácticas y conversaciones cotidianas.

En este punto, se percibe la relación que se puede establecer entre el campo de estudio de las representaciones sociales y la etnoliteratura. En Zúñiga (2009) se encuentra que “la aproximación etnoliteraria a un pueblo nos permite aprender muchas cosas acerca de la cultura que la produjo y la conservó y también acerca de nosotros mismos, nuestro lugar en el mundo y nuestra relación con los demás...” (p. 9); asimismo, sobre la cultura afirma

Entendemos la cultura, entonces, como un sistema de significaciones desde los cuales se ordena y da sentido a la vida de un determinado grupo social. La lógica cultural de cada grupo, constituida por códigos y estructuras significantes, instituye a la vez estructuras de vida y prácticas sociales desde las cuales sus integrantes perciben, producen, reproducen o transforman las estructuras sociales de las que forman parte (p. 15).

Las representaciones sociales se constituyen en un constructo que nos acerca a la cultura de los pueblos, una cultura en la cual conviven la tradición y la novedad, núcleo central y estructura periférica, es decir, aquello que se mantiene resistente al cambio a través de las generaciones y aquello que permite anclar sus contenidos y dinamizar sus funciones sociales para adaptarse al mundo que no cesa de moverse; las representaciones

sociales en sí mismas son sistemas lógicos de significaciones que dejan ver elementos de las mentalidades de los pueblos y su relación con las prácticas culturales. Siguiendo a Moscovici (1993, citado por Banchs, Agudo & Astorga, 2007):

La cultura se inscribe, entre otros (imaginarios sociales, memoria social, mitos, ritos, símbolos, lenguaje), “en los espíritus y en los cuerpos, como la experiencia subjetiva de poseer un *domus* (...) una arquitectura familiar de nuestros modos de ser, un estilo propio de nuestras formas de actuar juntos, de saber incidir sobre los valores de nuestra lengua” (p. 71).

En estas citas, en las que coinciden tanto los teóricos de la etnoliteratura como de la psicología social, en el ámbito de las representaciones sociales, es posible visualizar, entre otros, dos elementos importantes: (a) la relación entre tradición, novedad y representaciones sociales, (b) la relación comunidad y representaciones sociales. Desde aquí, la presente investigación es un medio para disertar sobre estas relaciones, a partir de la cultura del pueblo Jenoy, el cual se debate entre sus tradiciones y los nuevos retos que enfrenta, desde un proceso de revitalización liderado por el Cabildo, espacio para recrear y mantener la vida comunitaria.

Las distintas formas etnoliterarias, llámense cuentos, poesías, cantos, coplas, rituales y celebraciones, entre otras, posibilitan un acercamiento a la cultura mestiza de los Jenoyes, en tanto permiten profundizar en las relaciones con sus sentidos de comunidad a través de sus representaciones sociales. En la clasificación que refiere Laura Lee Crumley, justamente una de las líneas de estudio de la etnoliteratura son las literaturas folclóricas o populares desde donde es posible conocer textos que reflejen su mentalidad colectiva. Estas prácticas se manifiestan en diferentes escenarios y en diferentes momentos del año, en particular, en sus festividades y sus mingas. Como afirma Granda (2006):

Fiestas patronales, pequeños rituales y creencias de los hombres que habitan nuestros pueblos, conllevan algo mucho más recóndito que baña las entrañas, y que, aunque no se llegue a interpretar fielmente, importa saber que se está cerca de ello y que de cualquier manera señala caminos (p. 12).

La denominación *literatura popular* según Díaz (1995) proviene de Europa, nombre que fue otorgado por no encajar en los criterios que los llamados círculos de Cultura habían definido, una forma excluyente de permitir la presencia de lo marginal: Lo oral, anónimo o primitivo, frente a lo escrito, de autor y evolucionado. Para García (1995)

además del rasgo de la oralidad, la literatura popular posee otras características, entre ellas: El carácter de improvisación, su fluidez proteica, su condición efímera, su capacidad de apropiación de elementos de otras culturas. Es decir, allí está presente la interacción “entre lo oral y lo escrito, entre lo letrado y lo iletrado, entre lo visual y lo auditivo, y en conclusión, se podría hablar de un juego intercultural que se hace más visible que en cualquier otra parcela de lo literario” (p. 10).

La palabra, como expresión por excelencia del lenguaje andino, es a la vez camino, puente y componente de la cultura. Siguiendo a Zúñiga (2009), “Naturaleza y palabra, realidad y concepción son categorías inseparables. La palabra es el nombre y éste al nombrar la identidad”, “La palabra nos muestra la literatura en la etnia pero también la etnia en la literatura” (p. 10).

Lepe (2006) encuentra diversas similitudes entre las representaciones sociales y la tradición oral, desde la perspectiva del concepto de representación social propuesto por Jodelet. Es importante tocar esta relación, teniendo en cuenta que se está proponiendo, entre otros aspectos, abordar las representaciones sociales desde la tradición oral en la comunidad de Jenoy.

Lepe (2006) define la tradición oral como “la circulación de mensajes dentro de una comunidad a través de la oralidad y su performance” (p. 32). “La tradición oral abarcaría, por ejemplo: El habla cotidiana, la historia oral compartida por la comunidad y las festividades, la visión cosmogónica de los pueblos expresada en sus mitos y rituales” (p. 32 y 33). Para la autora, la tradición oral es una forma de representación social, a la vez que fuente de representaciones sociales, teniendo un papel central en el anclaje de las mismas a las prácticas comunitarias.

La tradición oral, así como las representaciones sociales, son formas de conocimiento que juegan un papel social y que circulan a través de las interacciones que se producen en una comunidad. Desde esta perspectiva, la tradición oral y las representaciones sociales cumplen las mismas funciones sociales. Lepe (2006), considera las siguientes funciones de la tradición oral (y de las representaciones sociales) en tiempos de globalización: (a) La oralidad como eje de la memoria colectiva, (b) La tradición oral como rasgo de identidad social, (c) La tradición oral y la representación social como marcadores simbólicos de fronteras (señalando semejanzas y diferencias étnicas), (d) La tradición oral como forma de altercado o negociación (p. 34 y 35).

Los humanos nos comunicamos a través de los códigos orales, lo cual marcó el tránsito de la naturaleza a la cultura. La oralidad remite a la tradición, así el presente se interpreta desde ella dando lugar a textos constitutivos para la sociedad. Algunas de las manifestaciones de la tradición oral son: Las narraciones míticas, los cuentos, las leyendas religiosas, las leyendas históricas, los refranes, los dichos y las consejas. Para que la tradición oral se mantenga, se requiere del mecanismo de la transmisión oral y de agentes de ella.

Hablar de oralidad y de transmisión oral, por supuesto evoca acontecimientos que se conservan en la memoria de un pueblo. Dentro de la psicología, ha sido preponderante el estudio de la memoria individual, sin embargo, cada vez más se retoma el enfoque dado desde diversas disciplinas a la memoria que no pertenece a un solo sujeto sino que es de propiedad colectiva. Así, se habla de *memoria colectiva*, *memoria grupal*, entre otras acepciones, no obstante, desde la reflexión de Fentress y Wickham (2003), se retoma el concepto de *memoria social*, puesto que las huellas mnémicas se encuentran en cada sujeto, tanto a nivel de memoria personal como compartida con un grupo, por ello, para el presente trabajo, es mejor apropiarse esta concepción. Lo que hace social a la memoria es compartir recuerdos con otras personas, recuerdos que son significativos para un grupo social, así se construye una versión acordada del pasado, pero estas versiones se establecen mediante la comunicación, no mediante el recuerdo privado. Estas imágenes compartidas del pasado contienen recuerdos importantes para la constitución de grupos sociales en el presente, es el caso de la Parcialidad Indígena de Jenoy, que se propone reconstruir su memoria histórica. Al recordar, se ponen en juego las representaciones y más allá de ellas el ser mismo de un grupo social.

Como complemento de lo anterior, cabe mencionar a Mendoza (2007), quien manifiesta que puede hablarse de memoria compartida cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo. Para este autor, la memoria se ubica en unos marcos sociales: Tiempo, espacio y lenguaje como el centro de la construcción (para comunicar los mensajes de un grupo a otro, hubo que inventarse una variedad de lenguajes, sobre todo orales).

El autor mencionado en el anterior párrafo, retoma a Eduardo Galeano quien se refiere así a la memoria: “Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea...” (p. 34). Justamente, la oralidad, es una de las manifestaciones más significativas de la memoria, porque no hace distinción entre real e imaginario, parafraseando al profesor Héctor Rodríguez, se diría que lo imaginario no se contrapone a la realidad sino que la constituye.

La oralidad permite así hablar de memoria social, pero a estas alturas de la revisión sobre representaciones sociales y la propuesta de relacionarlas con la etnoliteratura, resulta inevitable cuestionar, más que si es posible, si es ético y estético (entendiendo lo estético desde la posibilidad de criticidad), realizar una lectura de las manifestaciones etnoliterarias a través de la oralidad partiendo de un constructo instaurado en el ámbito científico occidental como es el de representaciones sociales. Al respecto, las palabras de Mamián (2008) iluminan la reflexión:

Los saberes de la vida (subalternos, locales o endógenos, descalificados o no legitimados), como las genealogías resaltadas por Foucault, no son, vueltas positivas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Son más bien anti-ciencias. Y no porque se reivindique el derecho lírico a la ignorancia o al no saber y se rechace el saber o porque se quiera mantener a ultranza el prestigio de un conocimiento no capturado aún por el poder. Se trata de la “insurrección de los saberes”. Y no contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los excesos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad en la que predominan intereses de dominación y coloniaje interior (p. 28).

Las representaciones sociales, desde su mismo acercamiento al saber popular, al saber del sentido común, abren puertas para superar la pugna entre lo científico y lo popular, se trata por tanto, más que de contraponer saberes, de buscar su complementariedad, pero con un interés específico puesto en la reivindicación de los textos que han permanecido subalternos. El enfoque procesual, desde donde se asume este trabajo, facilitan esta tarea.

No obstante, si bien las representaciones sociales facilitan ese acercamiento a la cosmovisión de los pueblos a través de la oralidad, es menester abrir también la disertación en torno a sus posibilidades como medios de acceso al pensamiento andino.

Mamián (2009) también posibilita esta reflexión:

Parece sano y por lo menos metodológicamente conveniente, el persistir en que la historia andina o la historia de estos Andes no es la historia lógico – racional. Ni una parte, ni una rama de esa historia; aunque tiene sus entronques y puede dialogar. (...) Hay que llegar a comprender y reconocer la lógica propia, los propios utillajes mentales, sistemas conceptuales y códigos culturales. Reconocer en la historia andina su propia singularidad, pero más que eso, su propia universalidad (pp. 158, 159).

Para el mismo autor los textos que parten de los saberes populares para sus actores son sagrados y cotidianos, son concepciones y representaciones que bajo los lenguajes cientificistas resultan incomprensibles, encontrando por ello alternativas en el arte y la literatura como posibilidades para revivirlos y compartirlos. Se trata de mentalidades alógicas, que viabilizan explorar las posibilidades de una filosofía andina, a partir del lenguaje simbólico, los mitos, los rituales y ceremoniales, que configuran categorías y pensamientos ligadas a la subjetividad colectiva para recrear la vida, la sociedad y a sí mismas (Mamián, 2009).

Acceder al pensamiento andino, es acceder a los mitos que dan sentido al ser y estar de los pueblos, en este caso de los descendientes Quillacingas. Eliade (1985), con una visión universal del mito afirma que en el siglo XX se produce una revalorización del mito, de entenderse casi como una mentira pasa a comprenderse como una tradición de gran valor. En diversas sociedades el mito ha tenido una significación relevante definiendo formas de conducta y confiriendo sentido a la vida. Múltiples actuaciones al interior de un pueblo difícilmente serían entendidas sin recurrir a los mitos. Es importante tener en cuenta que difícilmente los mitos se encuentran en estados originales, por el contrario, éstos han sido enriquecidos o transformados en la interacción con otras culturas. Sin embargo, Eliade prefiere partir del estudio de las llamadas sociedades arcaicas o tradicionales, pues allí se puede observar mitos vivos en las mentalidades y costumbres de un pueblo.

Dada su complejidad, con reserva, Eliade propone la siguiente definición de mito: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos»” (pág. 12). El mito es, entonces, un relato de la creación en la que intervienen seres sobrenaturales, además

recrea tiempos primordiales, por tanto, el mito se encuentra en los ámbitos de lo sagrado. Eliade retoma una idea principal planteada en *El mito del eterno retorno* para expresar que la función principal del mito “es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría” (p. 14). Los mitos protegen los principios morales y religiosos, garantizan el cumplimiento de unas pautas de conducta, y fundamentan los rituales.

Es relevante también la distinción de Eliade entre historias verdaderas e historias falsas. Los mitos, son considerados historias verdaderas, recrean momentos originarios, tratan del origen del cosmos, son por tanto sagradas; las historias falsas son consideradas profanas y se refieren a una situación específica dentro de una cultura pero que puede concebirse dentro de un tiempo histórico lineal, que se rememora pero no se puede recrear a través de ritos, ni han modificado la condición humana de manera sustancial. Los mitos, por tanto, adquieren especial importancia en rituales como: Los rituales de iniciación, de paso y de curación. Para hacer un ritual, hay que remitirse al patrón inicial, hay que ir hasta los orígenes. De esta manera se prolonga el mito cosmogónico, por ejemplo, “...Para que el remedio o el canto de remedio haga efecto hay que conocer el origen de la planta, la manera como fue alumbrada por la primera mujer” (p. 23). Es decir, que todo rito remite al mito. Hay que considerar también que el tiempo mítico, además de circular, es un tiempo fuerte, definido así de manera sobrenatural. Se insiste en que el tiempo profano es un tiempo cronológico, no así el tiempo mítico. Volver al origen es importante porque “es la primera manifestación de una cosa la que es significativa y válida...” (p. 41). El mito remite a los antepasados, no solo cercanos (padres, abuelos) sino a los que primero poblaron el mundo. “Con motivo de un acontecimiento importante para la comunidad – una cosecha abundante, el fallecimiento de un miembro importante, etc.- se construye una casa ceremonial (marapu), y con este motivo los narradores cuentan la historia de la Creación y de los Antepasados” (p. 42). Es decir, que no son rituales individuales sino colectivos, quienes participan son los miembros de la comunidad, tanto vivos como muertos, y esto permite una renovación para la misma. Esta renovación es cíclica, se puede repetir en ciertas circunstancias y momentos. Es lo que sucede, por ejemplo, con las celebraciones de año nuevo en diferentes culturas. El mundo se envejece, se degenera, por tanto es imprescindible que se renueve. En algunos mitos, por ejemplo,

la creación y el fin del mundo para la religión judeocristiana, el mundo solo tuvo un comienzo y tendrá un fin, en cambio en otros marcos culturales, es posible que existan muchos comienzos y finales; es así como algunos mitos del fin del mundo no se refieren al futuro sino al pasado: “Según las tradiciones aztecas, ha habido ya tres o cuatro destrucciones del Mundo, y la cuarta (o la quinta) se espera para el futuro)” (p. 65).

El mito es sagrado para un pueblo, así, en *Lo Sagrado y Lo Profano* (Eliade, 1981) habla de la *hierofanía* que quiere decir que algo sagrado se muestra, algo que no pertenece al mundo que conocemos cotidianamente. La historia de las religiones es plena de hierofanías. Con la hierofanía cualquier objeto se convierte en algo especial, pasa a ser algo sobrenatural, por ejemplo, una piedra. Esto resulta especulativo para el pensamiento occidental, las sociedades modernas viven en un mundo desacralizado. Lo sagrado y lo profano son maneras de estar en el mundo. Para la experiencia profana cualquier espacio puede resultar similar, para la experiencia sagrada hay espacios especiales. Pero aún con la desacralización, se conserva algo de experiencia religiosa o sagrada. “Todo espacio sagrado implica una hierofanía” (p. 18). El espacio en que se presenta lo sagrado es cualitativamente diferente de los demás espacios que por lo general son homogéneos. Los espacios sagrados son equiparables al cosmos. En la experiencia del espacio sagrado se crea y se recrea el mundo, los espacios sagrados generan centros que hacen posible la comunicación con el mundo trascendente, que ordena el mundo y libera del caos. Así, para reiterar la cosmogonía, el hombre trata de ubicarse cerca del Centro, “esta nostalgia religiosa expresa *el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*” (p. 42). Para el hombre religioso, el espacio y el tiempo son heterogéneos y discontinuos. El tiempo sagrado es circular, reversible y recuperable. Se puede pasar del tiempo o espacio profanos al tiempo o espacio sagrados, a partir de los ritos. Por ejemplo, al participar en una fiesta, se pasa a un espacio o tiempo mítico. Por el contrario, desde la concepción racional, el tiempo habla de un principio y de un fin, la muerte, el aniquilamiento de la existencia. Desde su concepción religiosa, las fiestas instituyen un calendario sagrado, que devuelve al tiempo original, es necesario sumergirse periódicamente en este tiempo, es más, el tiempo sagrado hace posible el tiempo ordinario.

Para Durand (1993) la mitología es “el perfeccionamiento ejemplar del génesis del símbolo” (p. 26), es una fuente inagotable de sentido, donde la cultura, o más bien las

culturas, tienen un lugar fundamental para la generación simbólica, para la mediatización reflexiva propio del *homo sapiens* (incluyendo su potencial biológico). Siguiendo a Lévi-Strauss, él considera que en todos los pueblos se encuentra una naturaleza humana potencial que se activan a partir de la cultura. Desde aquí rechaza el etnocentrismo occidental y valora la diferencia cultural que se expresa en el mito: “El mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista, fundamental para cualquier discurso, es decir para cualquier “desarrollo de sentido” (p. 29). A partir del mito, se puede entender la historia y no al revés, a partir de su carácter dilemático.

Es fundamental recuperar historias de mitos, los cuales inevitablemente remiten a la vida colectiva. Se trabaja entonces, desde un concepto de historia circular y no lineal, de tiempos sagrados más que de tiempos profanos, en este sentido, no se trata de un estudio basado solamente en fechas y acontecimientos concebidos desde una “realidad” racional. Esto remite al estudio de los mitos de Eliade, en su distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano. El trabajo de este autor aporta también en el carácter colectivo del mito y es su profundo significado para los patrones de vida comunitarios.

Etnia, comunidad y otras nociones afines

Las nociones de etnia y comunidad son términos afines, difícilmente diferenciables, relacionados a su vez con los conceptos de raza, nación, pueblo, nacionalismo y similares, conceptos complejos y cambiantes, que dependen de los contextos e intereses involucrados, por lo cual solamente se hace una alusión general a ellos, a partir de puntos comunes encontrados en la revisión bibliográfica, pues su profundización no es propósito de este trabajo. En cambio, sí se realiza una disertación más amplia sobre etnia y comunidad.

El concepto de raza se asienta sobre las diferencias biológicas, históricamente se ha usado como argumento para la imposición de unos grupos humanos sobre otros, con base en el denominado racismo. El término pueblo, por su parte, con frecuencia designa a la comunidad humana que forma el Estado. La nación, concepto surgido en la modernidad, es una comunidad imaginaria pues los connacionales no necesariamente se conocen entre sí, para algunos implica una similitud cultural y étnico lingüística, y más allá de esto el creer en un destino común, por esto es un proyecto político. A partir de la nación, donde reside la soberanía del estado, se pretende la uniformidad y se defiende la idea de identidad nacional. En el concepto de nación subyace la ideología de que la humanidad

está dividida naturalmente en naciones. El nacionalismo usa la cultura, la religión, la etnicidad, para fundamentar sus proyecciones de nación. Finalmente, se entiende por asociación un grupo que se organiza con un objetivo concreto.

Existen debates entre estas diferentes nociones, por ejemplo, entre estado y nación, algunos se refieren a nación estado, otros solo a nación, por citar solamente un caso en el cual la primera alude más a lo sociocultural y la segunda a la configuración jurídico política. Estos debates son históricos, hunden raíces en discusiones como las realizadas en Rusia y luego en China, más adelante en México sobre las minorías nacionales o naciones minoritarias, términos más cercanos a etnia y comunidad.

A lo largo de la historia, el concepto de etnia ha sido usado desde diferentes acepciones, desde nociones discriminatorias y excluyentes hasta las autodenominaciones de pueblos americanos. En el ámbito académico esta raíz ha sido apropiada cuando se quiere hablar de un objeto de estudio particular en el ámbito del estudio de los pueblos (ejemplo, etnohistoria, etnopsicología, entre otras). La denominación de étnico también se ha usado desde instancias de gobierno mostrando un interés en esta problemática, pero con frecuencia sólo se usa como etiqueta pues las concepciones, los intereses y las prácticas continúan sin modificaciones sustanciales.

Rodríguez (2001) realiza un recorrido por la historia de disciplinas como la etnografía y la etnología. Las dos denominaciones provienen de la raíz griega *ethnos* que significa “raza, pueblo o grupo racial humano con comunidad de tradiciones, cultura y lengua” (p. 30). Estas disciplinas surgidas en el siglo XVIII se ocuparon del estudio de las etnias entendidas como sociedades no europeas, atrasadas, primitivas o salvajes.

Además de la anterior acepción etnocentrista, los mismos pueblos americanos se apropiaron en ciertos momentos del término etnia, permitiendo su uso ingenuo, en ocasiones a favor de instancias contrarias a sus intereses. Igualmente, fue usado por ellos mismos para reconocerse y ser reconocidos como una raza pura.

Las ciencias humanas han planteado la necesidad de superar la noción de pureza y la mirada vertical que históricamente se tejió en torno al concepto de etnia. Así, se propone un abordaje en el estudio de las etnias desde la diversidad cultural y las múltiples formas de hibridación que se han configurado.

García (1989) propone el concepto *hibridación* como alternativa a conceptos como identidad y multiculturalidad. Señala que es importante tener en cuenta que la hibridación

no es un proceso propio de la globalización y de la colonización de América Latina, sino que ha estado presente a lo largo de la historia, advirtiéndose incluso que las culturas no han permanecido en estado puro sino que han sido permanentemente transformadas en la interacción de unas con otras.

La hibridación tanto en el área de la biología, de donde se tomó para las ciencias sociales, como en otras áreas, implica contradicciones y conflictos. La hibridación se entiende como la conjugación de patrones o prácticas que generan nuevas estructuras. Esos patrones o prácticas previos, como se dijo antes, no se consideran fuentes puras. El concepto de hibridación, permitiría salir de discursos tradicionales de la identidad y la autenticidad, aportando una nueva visión sobre las producciones culturales que se han suscitado a partir de estas combinaciones. La hibridación se produce, tanto de manera no intencionada como intencionada. A veces surge como resultado del devenir mismo de la historia, otras, dirigidas por intereses (García, 1989).

Lo importante de este desplazamiento del objeto de estudio, es reconocer cómo desde la heterogeneidad se configuran nuevas características culturales. Pero es importante superar los estudios meramente descriptivos sobre las mezclas culturales, lo interesante es develar las relaciones de sentido que se van generando, y trabajarlas en un marco explicativo y hermenéutico. Se advierte que se puede estar tanto dentro como fuera de los procesos modernizadores, es decir, se puede estar integrados a ellos, como subordinados o excluidos, pues las culturas se encuentran en relaciones asimétricas de poder. Incluso, en ocasiones es difícil saber desde qué lugar se está hablando. Por ello, los estudios sobre hibridación deben posibilitar conciencias críticas de las implicaciones que estos procesos tienen (García, 1989).

Como alternativa, conscientes de los procesos de hibridación, desde la etnoliteratura se propone una noción diferente sobre etnia. Para Rodríguez (2001), el concepto de *etnia*, “explica las redes sociales de la producción cultural en el devenir de los procesos sociohistóricos de un país, una región, una localidad o un barrio o de un grupo social cualquiera desde las hibridaciones y mestizaje múltiples que determinan sus procesos” (p.79).

En el Documento Central de la Maestría en Etnoliteratura (2008, citando a Perrot & Preiswerk, 1979), se conceptualiza etnia como un “Grupo social que se diferencia de otros grupos por rasgos culturales específicos, y no sólo en algunos detalles (alimentación,

vestimenta), sino también en un conjunto de opciones fundamentales (cosmogonía, sistema de valores, organización política)” (p. 40). El concepto de etnia establece así la unión entre la cultura y la sociedad.

Desde lo anterior, se expresa que en el espacio etnoliterario, el concepto etno se refiere a los imaginarios sociales que caracterizan a un grupo y que se evidencian en sus expresiones estético literarias. Es decir, el estudio de la etnia ya no se enfoca en la búsqueda de la homogeneidad, ni en la búsqueda de identidades raciales. Siguiendo a Rodríguez (2001) el “vocablo *etno*, se aproxima a la identificación de planos culturales específicos, regionales, locales caracterizados por modos de producción histórico-culturales diferenciados” (p. 81). El centro de interés son los imaginarios sociales que caracterizan a un grupo, desde las múltiples posibilidades de relaciones.

Zúñiga (2009) entiende la etnia como “corporación, comunidad y conjunto de seres que comparten rasgos, hábitos, costumbres, conductas: tienen el común el ser distintos pero de la misma manera” (p. 11). Para la autora “la palabra” devela la literatura en la etnia a la vez que la etnia en la literatura. Es decir, desde esta mirada la noción de etnia se articula directamente con comunidad, la cual alude a un sentido de compartir desde la diferencia, no sólo referida a seres humanos sino a seres en general.

Respecto del término comunidad, Rosman (2005) afirma que para occidente se deriva de la noción de sujeto cartesiano que imposibilita pensar en la alteridad. La autora refiere que comunidad, etimológicamente, se deriva de *com-munis* que significa obligación mutua o endeudamiento (contrato social), y de *com-unus* que significa juntos en unidad. En estas acepciones es preponderante la colectividad anulando la diferencia, considerándola como una totalidad, una unidad, una esencia. Asimismo, la noción de comunidad nacional es homogeneizante. Rosman ejemplifica lo anterior, en el siguiente texto:

El Decreto de San Martín, en 1821, en el que se declara que las poblaciones indígenas y criollas tenían el mismo derecho de ser llamadas peruanas habla, a las claras, de otro tipo de noción de comunidad de aquella que podría haber sido imaginada por aquellos grupos. Esto hace evidente que la comunidad imaginada no es simplemente una “idea abstracta”, sino más bien un medio normativo y, a menudo, violento, cuyo objetivo es producir homogeneidad (p. 5).

En el ámbito psicosocial la *comunidad* le da cuerpo a una disciplina específica conocida como psicología comunitaria. Dada la naturaleza del presente estudio, es necesario revisar también desde aquí cómo se comprende esta noción.

Para las ciencias sociales la vida en comunidad es una necesidad humana esencial, es así como la desintegración social tiene efectos negativos para la salud mental; pero una cosa es reconocer el vínculo con otros y otra definir las características de ese vínculo (Krause, 2001).

Para Ander Egg (2003) en su sentido originario, el término comunidad alude a la noción de común, lo compartido, lo que no pertenece a uno solo. Pero, ¿qué es común, qué se comparte? Entre los elementos compartidos por un grupo para constituirse como comunidad estarían: Propósitos, espacio geográfico, herencia social común (tradiciones), conciencia de similitud y pertenencia (lazos comunes) y relaciones sociales. No obstante, comunidad es un concepto polisémico, por lo cual es necesario precisar sus componentes. Así, los elementos comunes constitutivos para definir a una comunidad son: (a) conjunto de personas que interactúan con más intensidad, (b) espacio: Territorio (hábitat común), (c) sentido de pertenencia (costumbres, valores, identificarse con símbolos), (d) funcionalidad (apoyo mutuo, red). Desde lo anterior, no toda agrupación de personas es una comunidad.

Ander Egg delimita la comunidad hacia el conjunto de seres humanos, por lo cual su concepción no permitiría pensar el amplio campo de la etnoliteratura, en la cual las relaciones se tejen entre diversos seres de la naturaleza y la cultura. Este punto es crucial, por cuanto los objetos de estudio particulares van a definir las nociones con las cuales se lea la realidad, es decir, si bien se tienen en cuenta las nociones de comunidad desde la psicología comunitaria, esto se debe hacer contextualizando sus aportes desde el espacio de la etnoliteratura.

Para Granada (2002) los elementos fundamentales para hablar de comunidad son: (a) tiempo, (b) territorio (sentimiento de comunidad). Nótese que el autor conceptúa el territorio desde su sentido psicosocial.

Por su parte, Tovar (2001) enfatiza en la concepción psicosocial de comunidad. Para ella, es un espacio objeto de reflexión, investigación y práctica para muchas ciencias sociales, no es un constructo primitivamente psicosocial. Conceptualiza comunidad como un escenario de construcción de pertenencia, de compartir, que tiene una naturaleza

afectiva para sus miembros. Esta concepción subraya el *sentido de comunidad*, el cual puede entenderse como sentimiento de membresía, de influencia recíproca y de conexión emocional a partir de una historia común.

Montero (2004), una de las principales representantes desde la psicología comunitaria, retoma a Agnes Heller (1988), en cuanto a la necesidad de enfocar la comunidad como *sentimiento*, no como *lugar* o *escena*. Desde esta perspectiva, la comunidad implica: (a) un grupo en constante transformación, (b) un nivel de inserción social más concreto que el de otras formas colectivas como: Clase social, etnia, nación, (c) formas de poder, (d) límites borrosos, (e) sentimiento de *nosotros*. Esta noción va más allá de las anteriores cuando valora la *comunidad* como un espacio en permanente construcción, a la vez que define su ámbito desde el poder y el sentido de comunidad (de forma similar a Tovar).

Krause (2001) afirma que una de las dificultades frecuentes en la psicología al definir la comunidad es proponerla como un estado ideal. Lo mismo sucede con las personas cuando definen a su comunidad. Sin embargo, lo que se encuentra en la realidad son múltiples problemáticas que distan de esta concepción idealista. Igualmente se cuestiona la relación que diversos autores han establecido con el territorio físico, o la integración con lo espacio-temporal. Por el contrario, las dimensiones subjetivas e intersubjetivas (pertenencia, interrelación y cultura común) deben estar en los elementos mínimos de las noción de comunidad, tal es el caso del sentimiento de comunidad. En la esfera representacional (contenidos cognitivos y afectivos), además del pertenecer se subraya el ser una persona de valor para la comunidad. Se debe cuestionar además el vínculo entre comunidad e identidad, que tiene el riesgo de caer en fundamentalismos, se valora entonces la diversidad, relación en constante devenir.

Las anteriores posturas, nos aportan elementos importantes sobre la noción de comunidad, pero es necesario rastrear otros sentidos, pues el concepto comunidad no deja de ser un concepto controvertido.

Maffesoli (2004) plantea la existencia de la metáfora del tribalismo en las sociedades hispanas. En el neotribalismo posmoderno subyace la dimensión comunitaria, existe una especie de pulsión gregaria ponderada por diversos medios y que ha contagiado al conjunto de las instituciones sociales, sin embargo, hay ambivalencia pues se lo promulga y se lo denuncia (por ejemplo, en el caso de las sectas). Hoy existen redes de redes. “El libre examen, la crítica individual distan mucho de ser valores contemporáneamente

activos. El pensamiento y la acción, son ante todo clánicos. Este es el gran cambio de paradigma.” (pp. 34, 35). Esta dimensión se promulga no sólo entre humanos sino en un sentido incluso cósmico. Existe una guerra al esquema sustancialista de occidente (Dios, el Ser, el Estado...). La marca del tribalismo es el destino comunitario a través de los imaginarios comunes.

Duchesne (2005) cuestiona las nociones de comunidad, que ubican el concepto en un ámbito europeo occidental, cuestionando además el comunitarismo. La comunidad no se referiría entonces a lo compartido, es más bien una demanda, un deseo, una disposición para los otros desde la singularidad.

La noción de comunidad que me interesa oscila entre el deseo y la imposibilidad de una experiencia de participación plural fundada en la común (o compartida) exposición de las personas a la diferencia a la otredad radical (Duchesne, 2005, p. 12).

Esta noción de comunidad, por tanto, es paradójica, pues arraiga en la imposibilidad misma de la comunidad como obra realizada o realizable, es decir, radica en la propia inoperancia de la comunidad, inoperancia afirmada entonces como punto de partida para prácticas de la política como ejercicio de alteridad permanentemente inconcluso (en el sentido programático) (Duchesne, 2005, p. 13).

Por su lado, Nancy (2001) ofrece una amplia reflexión sobre las diversas posturas acerca de la comunidad y desarrolla su propuesta alternativa para comprender esta noción. Plantea la nostalgia de occidente de una comunidad arcaica (sociedad arcaica), reforzada por la tradición judeocristiana, no obstante, refuta esta perspectiva por cuanto considera que la comunidad no es el ámbito perdido, al contrario es la conciencia de singularidad, dimensión más bien ontológica que existe en tanto existe el otro singular. La comunidad es entendida como un don por comunicar. Dos grandes posibilidades de comunidad por explorar desde Nancy son el mito y el comunismo literario.

La comunidad nos es dada con el ser y como el ser, bastante más acá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas. En el fondo nos es imposible perderla. La sociedad puede ser lo menos comunitaria que sea posible, pero no se puede conseguir que en el desierto social no haya, ínfima, inaccesible incluso, comunidad (pp. 67 y 68).

La comunidad nos es dada –o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: Es un don que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer. Sin embargo, sí es una tarea, lo que es muy diferente –una tarea infinita en el corazón de la finitud (Nancy, 2001, p. 68).

Estas nociones permiten realizar rupturas importantes respecto de las tradicionales nociones de comunidad. Así, Nancy (2001) visualiza la comunidad desde la perspectiva ontológica del *ser en común*, dado que lo compartido es el ser o la existencia. Desde aquí importa “La comunidad del ser – y no el ser de la comunidad – (...) O si se prefiere: la comunidad de la existencia – y no la esencia de la comunidad” (p. 151). Siguiendo a Deleuze plantea que “no hay comunión, no hay ser común, hay el ser *en común*” (p. 156). Es común el sentido, pues “constituye mi relación conmigo en cuanto relacionado con otro. Un ser sin otro (o sin alteridad) no tendría sentido...” (p. 158). En las siguientes frases ofrece elementos para fortalecer los cuestionamientos a las nociones tradicionales de comunidad y cómo ejemplifica una noción diferente desde la ontología.

Los viajeros de un mismo compartimento de tren están simplemente unos al lado de otros, de manera accidental, arbitraria, completamente exterior. Están sin relación entre ellos. Pero también están juntos, en cuanto viajeros de este tren, en este mismo espacio y por este mismo tiempo. Están entre la disgregación de la “multitud” y la agregación del “grupo”, una y otro a cada instante posibles, virtuales, próximos. Esta suspensión constituye el “ser con”: Una relación sin relación, o también una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de relación (...) decisión indecida de lo extraño y de lo próximo, de la soledad y de la colectividad, de la atracción y de la repulsión (p. 167).

Además del enfoque filosófico de corte ontológico, es importante también tener en cuenta la perspectiva de la psicología social sobre la relación entre cultura y conducta. Al respecto, Worchel (2002) retoma la clasificación sobre culturas individuales y culturas colectivas. Mientras las primeras resaltan la autonomía y la independencia, las segundas valoran la identidad de grupo y la interdependencia. En este último contexto, las decisiones en grupo son más valoradas que las individuales. A nivel mundial, existe diversidad de ejemplos sobre este tipo de culturas. Las culturas individualistas se identifican más con occidente, por su lado, las colectivistas con países asiáticos y culturas hispánicas. No obstante al interior de los países se pueden encontrar unas y otras.

Una visión necesaria para comprender la comunidad, se puede lograr al retomar elementos del pensamiento en los Andes. Las nociones de comunidad, apropiadas por nuestros pueblos americanos, tienen también una historia que involucra las distintas acepciones con que ha sido usada.

El mundo andino se organiza a través de ámbitos diferenciados pero complementarios pues se requiere mantener su ordenamiento. Los rituales en los Andes (nacimiento, muerte, siembra, cosecha, construcción de casas y templos, viajes, comida y bebida, danzas y música) representan lo dual y lo recíproco. Un ejemplo cercano se encuentra en la minga donde se trabaja para el otro pues él también lo hace para nosotros. En la danza, hay danzantes que se disfrazan de mujeres para que las parejas queden completas. En la decoración cerámica y orfebre, en la madera y en los tejidos, las formas aplicadas en positivo y en negativo presentan la imagen dual complementaria. Asimismo la dualidad es fuente para los chamanes en sus visiones espirituales, haciendo el papel de mediador entre opuestos complementarios (lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la luz y la noche) (Granda, 2006).

Desde el etnotestimonio de *Gregorio Condori Mamani* escrito en los años setenta, traducido desde el quechua, Díaz (1996) analiza elementos de interés sobre el mundo andino y la presencia de lo comunitario. Gregorio es un indio integrante de una comunidad o ayllu, sometido a marginalidades como orfandad familiar, monolingüismo y analfabetismo. Lo que interesa es que el texto expresa cómo en los relatos míticos andinos, “heredados a través de la memoria oral y la experiencia... y los mitos cristianos, modificados por el imaginario andino” (Díaz, 1996, p. 345), se destaca como valor la solidaridad, manifestada a través del *ayni* o actividad comunitaria presente aun en pueblos de ascendencia quechua:

Esta forma de ayudarse a través del *ayni* no sólo es en la chacra, está en todo. Te casas, te ayudan en *ayni*; cuando alguien de tu familia muere, en el entierro te ayudan por *ayni*. Cuando en la cosecha te faltan caballos o burros para trasladar la cosecha de papas de la chacra al troje, te prestan en *ayni*, pero eso sí tienes que devolver con todo corazón (Díaz, 1996, p. 345).

La dimensión colectiva se encuentra en el culto a la madre tierra o Pachamama, en él el culto a los cementerios o panteones, a los espíritus de las montañas y las fiestas

patronales. El santo y la tierra para los campesinos quechuas son formas fundantes de lo sagrado (Díaz, 1996).

En este punto se pueden proponer lecturas sobre el sentir ancestral presente en la literatura y en general en las tradiciones populares. El texto *La sirena que inunda*, de Anuschka Van't Hooft (2006), da cuenta de la importancia del estudio de la tradición oral desde un concepto de comunidad. Para la autora en los relatos orales se evidencia un punto de vista del *nosotros*, más allá de una perspectiva meramente individual, el colectivo es el protagonista del relato. Al presentarse como colectivo de actantes de un relato, “los narradores refuerzan el sentido de pertenencia al grupo local, es decir, a la comunidad”. El relato oral permite el respeto a valores comunitarios, como el respeto a las instituciones sociales. El relato, con un protagonista colectivo, legitima la comunidad, como “un grupo que convive como un modo de ser” (p. 28).

Es así como en diversas culturas ancestrales, entre ellas las comunidades andinas, se encuentra un cuerpo comunal antes que un cuerpo personal, individual. Por ello, las representaciones de la enfermedad antes que aludir a partes del cuerpo físico, se refieren a las relaciones comunales, asimismo la cura se da desde la mejoría en estas relaciones. En el discurso indígena, el cuerpo aparece como metáfora de la comunidad, una dimensión social y colectiva. Como son un cuerpo, antes que poseer un cuerpo, se somatizan las dificultades relacionales. Esta metáfora se manifiesta también en los rituales funerarios, en la cual se prepara y comparten alimentos, como símbolo de la prolongación de la vida del difunto en la comunidad (Sánchez, 2009).

Estas tradiciones comunitarias que perviven en la oralidad y las costumbres permiten pensar en que existen alternativas frente a los modelos individualistas que fragmentan la fraternidad, como afirma De Marinis (2010), a propósito de la revisión que hace de la obra de Max Weber “la “comunidad” vuelve a estar al orden del día como artefacto político-tecnológico de primer orden, pero también como recurso predilecto de sentido e identidad” (p. 31).

Al representar somos y conocemos, de manera intangible, a través del lenguaje posibilitador de la tradición oral. Desde los albores de la historia, la oralidad ha permitido la cultura, la palabra ha sido un ente vivo y dinámico. Las sociedades tribales mantenían unidos entre sí a las personas y al mundo que les rodea a través de la oralidad, lo mismo que nuestras sociedades comunales actuales. Incluso, en sociedades posteriores a las

conocidas sociedades tribales de los primeros tiempos memoriales, hay una preferencia por el oído, es así como en los griegos la palabra era génesis de conocimiento profundo, las sociedades presocráticas privilegiaban lo oral. Incluso, la escritura se convirtió en una amenaza para la memoria y para la visión del ser en comunión con su entorno. Con el “desarrollo” de la sociedad lo mágico y lo implícito progresivamente se han cambiado por lo explícito, el mundo de la vista. El conocimiento pasa a ser propiedad de unos pocos. La fama del autor, como forma individualista y consumista, reemplaza la propiedad colectiva del relato oral. En la actualidad lo electrónico (audio-táctil) en la aldea global de alguna manera promueve el regreso a las sociedades tribales, se propicia la hibridación, así como la intercomunicación rápida con otros humanos del mundo, pero el lenguaje entra en decadencia (McLuhan, 1972).

La comunidad indígena

Stavenhagen (Zambrano, 2003), expone que el vocablo *indígena* puede aludir a *originario*, es decir que todos seríamos indígenas. Pero, desde el sentido sociológico, político y jurídico, está referido a sectores de la población dentro de una sociedad más amplia. En cuanto al origen colonial del concepto indígena, alude a quienes descienden de pueblos cuyos territorios fueron invadidos, conquistados y colonizados por otros pueblos. En el postcolonialismo, el concepto tiene que ver con la estructura de dominación al interior de un país, como en el caso de Latinoamérica, aquí el vocablo indígena ha tenido connotaciones discriminatorias, así como de reconocimiento de diferencias culturales y sociológicas, de resistencias y de defensa de los derechos humanos. El concepto de *indigenidad* se refiere a la continuidad histórica, genética y cultural, entre una población indígena original y su descendencia directa, lo cual resulta controvertido, desde diversos puntos de vista. Más bien, hoy en día la indigenidad resulta de políticas gubernamentales.

Según Barré (1983) la cuestión india surgió en Latinoamérica como resultado del choque entre la civilización occidental y las civilizaciones indias. Esto originó un sistema de explotación y exclusión que ha persistido en el tiempo, abarcando diversos niveles de la vida social. Al parecer, la independencia de América Latina de España, no llevó consigo la descolonización de los indígenas. Los indigenistas prefieren hablar de *indígena*, ya que la palabra *indio* pronunciada por los no indios, ha resultado con frecuencia peyorativa. Sin embargo, la palabra indio fue recuperada en algunos

momentos por los indios mismos como bandera de identidad y de lucha: “Si indio ha sido el nombre con el que fuimos sometidos, indio será el nombre con el que nos sublevaremos” (Manifiesto del Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza, Perú). Actualmente, se escucha la preferencia por hablar de pueblos antes que de indígenas o indios.

Desde la perspectiva occidental inmersa en el sistema capitalista y profundamente influenciada por la tradición judeocristiana existe una tensión permanente entre centro y periferia. Esta tensión además de manifestarse en los ámbitos de la literatura aparece también en todas las dimensiones de la vida. La tendencia dominante ha sido la presión occidental por imponerse sobre otras posibilidades culturales. De este juego no han escapado las culturas andinas, al asumir una postura reaccionaria en búsqueda de reafirmación, cayendo quizá en aquello que pretenden combatir: El ubicarse desde lo que se podría llamar una postura etnocentrista de pureza de raza.

Revisando algunas manifestaciones del indigenismo en el siglo XX se evidencia la postura reaccionaria de grupos étnicos (a través de movimientos políticos, el arte y la literatura) que en diversos momentos históricos se vieron obligados a callar sus voces ante el pensamiento occidental imperante y que más adelante se sublevan.

Sobrepasando posturas ingenuas, se puede considerar que el indigenismo, el etnicismo y la otredad en muchos momentos se han constituido en ideologías ligadas a sistemas estatales dominantes, que ante la imposibilidad de continuar negando abiertamente a estos grupos, toman estas voces y organizan nuevos sistemas de dominación, bajo la apariencia del reconocimiento de sus identidades; o en otros casos, son los mismos grupos étnicos, quienes confunden sus propósitos y terminan generando nuevos escenarios para la exclusión (Zambrano, 2003).

El común denominador de las acepciones indigenistas, es que pueden considerarse concepciones políticas estatales, ajenas a los mismos grupos étnicos, creadas para justificar las acciones que se les aplican (Zambrano, 2003). El autor asume el indigenismo como una forma de salvaguardar la *unidad nacional*, pero que produce como consecuencia el agotamiento del discurso de estos grupos étnicos, que han pretendido develar las inconsistencias de esta unidad. De esta manera, muchos movimientos terminan por extinguirse. Desafortunadamente, la ausencia de un proyecto político contra hegemónico, de mayor alcance, y especialmente, ligado a un proyecto nacional, en el cual

no se visualice a los grupos étnicos minoritarios como una realidad separada, obstaculiza el logro de las demandas legítimas.

Antes que producirse un cambio hacia posibilidades de respeto por los grupos étnicos, el llamado etnicismo, surgido con la apariencia de respuesta ante el viejo indigenismo, entra a reforzar la hegemonía. Como consecuencia, se ha producido una confusión, incluso en grupos de izquierda latinoamericana que se proclamaron sus voceros. Esta perspectiva política (el etnicismo) se desarrolla en el marco de la teoría política del *cuarto mundo* de Claudia Briones. Este proyecto, retoma elementos del discurso de los grupos étnicos, pero concreta de forma unilateral su contenido. Algunos de los principales elementos del proyecto “étnico”, son los siguientes: (a) la oposición mundo occidental / mundo indígena, (b) rechazo de la nación por su carácter occidental, (c) defensa de una esencia étnica inmutable, (d) búsqueda de un proyecto político propio, aparte del occidental. Estos elementos, tienen como algunos efectos principales: La disgregación entre luchas indígenas y otros movimientos populares, una evaluación simplista de la sociedad nacional y el imperialismo. Lo anterior se produce porque estas políticas no generan cuestionamientos estructurales (Zambrano, 2003).

Briones (1998) en la introducción a su libro *La alteridad del “cuarto mundo”* siguiendo a Schiller (1994) plantea que las luchas para mantener o disputar la estructuración del poder siempre son luchas sobre la cultura y la representación. La autora plantea que desde la génesis de las discusiones sobre la diferencia de los pueblos, diversas concepciones han transitado por la historia, es el caso de la reflexión sobre raza, que enfatiza en las diferencias biológicas, y etnia, que introduce el aspecto cultural, pero que no logra transformar las concepciones discriminatorias. Por eso es necesario desconfiar del concepto de etnicidad. Más allá de las palabras usadas, lo importante es debatir sobre la alteridad. No siempre que se reconoce la pluralidad étnica se puede decir que exista realmente una sociedad plural. Este tipo de sociedad requiere autonomía, organización propia, acceso a recursos y participación en el proyecto de un país o una región.

Al referirse al indigenismo, es importante tener en cuenta que los indígenas se convirtieron en centro de atención, pero no en participantes activos de esta discusión. En los distintos países de América Latina, los movimientos indigenistas se desarrollaron según las condiciones sociohistóricas particulares, no obstante, en el fondo, el contenido de estos movimientos y su impacto es muy similar. En últimas el indigenismo, expresado

en diferentes ámbitos de la sociedad, entre ellos el arte y la literatura, es un quehacer que se refiere *a los otros* (otros dominantes). En este sentido, continuó siendo, a lo largo del siglo XX, una nueva manifestación del colonialismo, en ocasiones validado por los mismos pueblos indígenas, perpetuando la dicotomía centro/periferia (Zambrano, 2003).

Para ejemplificar las ideas de la lucha que han sostenido los pueblos americanos, se retoman algunas de las ideas analizadas en dos reuniones realizadas en Barbados en los años setenta que dieron origen a la Declaración de Barbados: (a) las poblaciones indígenas mantienen aún modos de producción no capitalista, esto ocasiona un choque con el sistema capitalista, (b) las relaciones sociales entre la población indígena y la mestiza se mantienen desde la dominación a partir de una supuesta superioridad racial o cultural, (c) existe una contradicción entre el reconocimiento del pluralismo étnico por parte del estado, y el énfasis en las distinciones entre los indígenas y el resto de la sociedad, lo cual resulta en exclusión. Desde la perspectiva de los mismos indios, los temas reivindicativos comunes giran en torno a los siguientes aspectos, entre otros: (a) la tierra, haciendo una crítica constante a la propiedad privada y buscando la recuperación del colectivismo, (b) la cultura, buscando que se supriman las supremacías de unas culturas sobre otras, (c) la recuperación de la historia, (d) la armonía en las relaciones entre los seres humanos, (e) el indianismo, que manifiesta la lucha ideológica entre indianismo y occidentalismo. El indígena concibe la tierra, no solo como un medio de producción, sino también como un territorio propio, específico, que sustenta la existencia misma del grupo, territorio diferente del habitado por otros grupos. Esta concepción de la tierra como territorio y como base de existencia a más de ser un elemento de producción, se expresa en muchas comunidades a través de distintas formas ideológicas que hacen parte de la cultura. Por ejemplo, muchas comunidades indígenas consideran que la tierra es la madre, que el equilibrio del mundo está centrado en la relación que hay entre la comunidad y la tierra; si ese vínculo se rompe la vida no es posible (Bonfil, 1979).

Los pueblos andinos manejan la noción de *ayllu*, entendida tanto como modelo de socialidad como de existencia social, pues tiene como matriz tanto la familia como el parentesco pero además esto se traslada a toda forma de organización social. Es decir, el *ayllu* es un concepto semánticamente denso, que habla del predominio de lo común sobre lo privado, donde la participación y lo compartido son principios fundamentales que regulan los comportamientos, de allí que la personalidad social incorpore a las

personalidades individuales (Sánchez, 2009). El ayllu es la expresión de comunidad más evidente y propicia en estas comunidades ancestrales, es quizá lo más cercano a comunidad como en el caso de Jenoy en términos de los reductos de la organización colectiva.

El mundo del ayllu y el ayni está inmerso además en la contradicción con otros mundos que lo presionan y hasta lo someten a lo orfandad, ejemplo de lo cual es la lucha entre las culturas española y americana, manifestada en contradicciones como la existente entre la oralidad y la escritura. Como si se repitiera la historia de Atahualpa que muere por no someterse a la escritura sagrada, esta lucha no es ajena hoy a los jenoyes, quienes viven la pugna entre conservar su territorio o someterse a decretos gubernamentales que resultan ajenos a su comprensión. Como en el relato de Gregorio quien tiene un escaso conocimiento del español hablado y de la escritura.

Esta última aparece como una tecnología ordenadora y nominadora de toda la realidad que institucionaliza y le da legitimidad tanto a las personas como a sus propiedades a través de documentos escritos. Aquellos que son ajenos a esta tecnología quedan marginados y no son registrados, ni incorporados al marco de convencionalismos de la ciudad letrada, impuesta desde la retórica del requerimiento del siglo XVI hasta nuestros días (Díaz, 1996, p. 353).

Sánchez (2009) habla de la sociedad comunal (regida por el sentimiento subjetivo y la participación) diferente a la sociedad societal (de intereses compartidos por motivos racionales), en términos de F. Tönnis y Max Weber, como aquella organización que los pueblos andinos conceptualizan como *ayllu*, la cual involucra las relaciones, valores, normas, como modelo social, implicando también la familia, el parentesco y la comunidad territorial, donde la participación y lo compartido son valores que regulan las relaciones. Se trata entonces, no sólo de un modelo de organización, sino de existencia.

No obstante, las comunidades andinas se han sometido a un proceso de descomunalización, tendiendo a la desaparición de lo común (recursos, actividades compartidas, relaciones), a través de la penetración de estrategias de mercado neoliberal y la privatización, ante las cuales las mismas poblaciones indígenas se confunden y se afectan sus tradiciones y sus mismas representaciones, generándose el malestar y las enfermedades.

La descomunalización, se manifiesta de diferentes maneras, entre ellas se encuentran: La vestimenta, el discurso y las actividades sociales. El vestido, encierra un simbolismo importante para las comunidades indígenas, denotando una forma de construcción de identidad colectiva. Por ello varios pueblos en países andinos aún conservan sus vestidos tradicionales. Sin embargo, muchos pueblos han perdido esta forma de identificación de su condición indígena, entrando en la estrategia individualizante. Igualmente, el discurso indígena sufrió alteraciones. Del predominio del sujeto plural se pasó al predominio del sujeto individual, perdiendo entonces este mecanismo de integración social. Pero, el proceso donde más se nota esta individualización, es en la disminución de las prácticas colectivas, especialmente las económicas y productivas, por ejemplo el trabajo compartido (mingas) disminuyó en número y participación, reduciéndose en diversas poblaciones a una actividad exclusiva de mujeres (Sánchez, 2009).

No obstante, los pueblos indígenas han encontrado en las manifestaciones culturales una forma de resistencia social que les permite mantenerse aun con la presión desde los discursos y prácticas excluyentes y envolventes.

Molina (2006) tras una revisión documental y a partir de algunos contactos con participantes en procesos de resistencia social, da cuenta de que el territorio y la cultura son dos ejes de resistencia de las comunidades indígenas en Colombia. “La tierra es madre, es origen, es el lugar de todos, el lugar para vivir, trabajar, crecer y morir”, “El segundo eje es la defensa de las tradiciones, lenguas y rasgos culturales que están ligados al territorio y los ancestros” (p. 172). Sin embargo, también menciona que esta resistencia no es bien vista, incluso las protestas han sido criminalizadas y señaladas.

La resistencia, desde una perspectiva de la psicología social, como estrategia no violenta y comunitaria de resolución de conflictos, no se dirige a actores específicos, sino a las condiciones que fomentan la discriminación, la dominación u otras formas de vulneración de derechos humanos. A ella recurren las poblaciones, por lo general minoritarias, como una alternativa, al carecer de otras posibilidades de que se restablezcan sus derechos o se ponga en la agenda pública una problemática ya que no se cuenta con otros canales de comunicación (Molina, 2006). El autor, siguiendo a Habermas (2008), afirma que la resistencia es un acto de madurez política. El proceso de resistencia, “es una estrategia capaz de transformar las condiciones de los colectivos hacia formas recreadas de relación y comprensión del mundo y las posibilidades de acción en

él” (p. 105), “la resistencia se convierte en un factor que define el ser y estar de la comunidad, su identidad, sus actividades, sus posibilidades y sus limitaciones” (p. 117). Pero un proceso de resistencia requiere de unos principios organizativos mínimos, entre los cuales se encuentra la reflexividad, como posibilidad permanente de recrearla.

Pacheco (1992) posiciona como centro de interés aquellas *comarcas* donde se han mantenido huellas de las culturas orales, autóctonas, populares y tradicionales, convirtiéndose en un ejemplo de resistencia cultural. Esto permite que el otro o el subalterno, más allá de objeto pasivo de representación, sea un sujeto activo que hace presencia en la literatura y en el mundo actual.

En las últimas décadas del siglo XX se empiezan a vislumbrar caminos, cuando los mismos indígenas perciben la problemática y manifiestan que son ellos quienes deben representarse a sí mismos. Ya a comienzos del siglo XXI, los pueblos indígenas de América estaban uniendo sus voces para proclamar su visión frente a su situación como grupos étnicos. Como ejemplo de lo anterior, se transcribe a continuación un fragmento de la Declaración de la Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas, desde Ottawa (Canadá) (2001):

Nosotros, los representantes indígenas de Norte, Centro y Sudamérica y de la región del Caribe, reunidos en Ottawa, Canadá, en la Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas, en espíritu de unidad y con el fin de considerar la importancia fundamental de proteger los derechos inherentes a los pueblos indígenas y formar parte de la nueva economía. Juntos aunamos nuestras voces y, como resultado de nuestras deliberaciones sobre la situación actual y el futuro de nuestros pueblos, declaramos lo siguiente: Afirmamos que todos los pueblos indígenas de las Américas somos pueblos con el derecho humano inalienable a la autodeterminación, incluyendo el derecho a la autoidentificación; Proclamamos la Supremacía del Gran Creador— nuestro Hacedor, nuestro proveedor, nuestro protector, nuestra esencia de vida cierta y la fuente de todo nuestro poder. Declaramos que los pueblos indígenas constituimos sociedades colectivas organizadas que, desde épocas inmemoriales, poseemos una relación física y espiritual singular con nuestra Madre Tierra y el mundo natural, incluyendo nuestras tierras y aguas tradicionales, y con el aire, las aguas costeras, las costas, el hielo, la flora y la fauna y los minerales; Resaltamos que los pueblos indígenas

poseen sistemas colectivos tradicionales e inherentes a su condición de tales, y otros sistemas de control y uso de la tierra y el territorio, incluyendo el subsuelo, las aguas y las áreas costeras, islas, los cayos y arrecifes de coral, que son condición necesaria de la supervivencia económica, social, cultural y el bienestar colectivo e individual; Expresamos profunda preocupación por la protección de la integridad de nuestro medio ambiente, la preservación de la biodiversidad de nuestros territorios y por tanto ejercemos nuestra responsabilidad de salvaguardar nuestra Madre Tierra; Reconocemos que, como pueblos indígenas, sufrimos el racismo y la discriminación racial, y hemos experimentado el genocidio, la colonización, la exclusión, la marginación y el despojo de nuestras tierras, territorios y recursos. Entendemos que estos actos nos impiden el ejercicio de nuestros derechos de disponer libremente de nuestros propios medios de subsistencia, de nuestras riquezas y recursos naturales, y por tanto obstaculizan nuestro desarrollo político, cultural, social y económico, de acuerdo con nuestros propios valores, prioridades, necesidades e intereses. Insistimos en que las iniciativas económicas solamente deberán llevarse a cabo dentro del marco que valide los principios de los pueblos indígenas y la necesidad imperiosa de que se respeten nuestros derechos humanos; No olvidamos que las acciones y los convenios económicos, tales como el Acuerdo Norteamericano de Libre Comercio (NAFTA) y el Mercado del Cono Sur (MERCOSUR), que excluyen la participación, consulta y el consentimiento eficaces de los pueblos indígenas son una amenaza para la paz y la seguridad internacionales y una violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas...

En este sentido, se podría revertir la relación centro/periferia, con una propuesta no excluyente, así como no son excluyentes las dualidades sino más bien complementarias, expresándose en el sentido de comunidad que se encuentra en nuestros indígenas, en nuestros taitas y en nuestros campesinos.

Esta propuesta se sustentaría desde algunos autores, por ejemplo, al abordar la problemática del tiempo sagrado o tiempo mítico. En la literatura se encuentran ejemplos de tiempo sagrado, por ejemplo, en *La escritura del Dios* de Borges está planteado este tiempo sagrado como el retorno a lo primigenio, a los orígenes narrados en el Pop Wuj.

LA COMUNIDAD INDÍGENA DE JENOY: ENTRE EL AYER, EL HOY Y EL MAÑANA

¿Qué es comunidad?

Los sentidos y significados de comunidad se relatan como vivencias en el marco de las tradiciones y de las acciones recientes surgidas por la decisión de reconstituirse como comunidad indígena.

A partir de los textos, una de mis primeras re-significaciones fue la de pensar la comunidad desde una perspectiva paradisíaca, fruto de la nostalgia por recuperar los orígenes perdidos, que aspiraría a encontrar el germen de una organización armónica y en perfecto equilibrio. Todo lo contrario, es imperativo asumir la dinámica conflictiva gestada a partir de una historia de contradicciones, de disonancias, de encuentros y desencuentros. No obstante, paradójicamente, es posible encontrar rastros de dinámicas sociales diferentes a la impuesta por el actual sistema social, por supuesto, en combinaciones sincréticas y paradójicas.

Los mismos integrantes del Cabildo reflejan en sus textos y en su vida cotidiana un poco de nostalgia por la que sienten fue la comunidad de antaño, y se debaten entre permitir que ella persista o que se dinamice como fruto de las presiones internas y externas.

En palabras de don Octavio Pasichaná, la comunidad es un “pequeño grupo de gente, diferente a un pueblo que es más grande”. Sin embargo, cuando don Octavio habla de un *pequeño grupo* no se refiere a la cantidad de personas, él explica que en una comunidad las personas conviven de manera más directa, y que ésta no coincide con el grupo social amplio, política y administrativamente organizado.

Don José Eraso piensa que comunidad es lo que se hace en conjunto superando lo individual, por esto “entre varias cabezas se piensa mejor cómo hacer las cosas”. Él mismo considera que en la comunidad las consecuencias del trabajo bien o mal realizado las asumen todos: “Aquí chupan todos”, cuando se trata de consecuencias negativas, ó “la vaca es para comer todos, todo el mundo que coma cuando hay”, cuando se trata del beneficio conjunto.

Para don Porfirio Jenoy la comunidad se manifiesta cuando “uno se reúne cuando hay asambleas, entonces la comunidad está junta. Lo principal es reunirse”. Doña Mercedes

De la Cruz, reafirma lo dicho por su esposo: “Una fiesta, una alegría, una reunión, se agrupa la gente”.

Las fiestas, se constituyen en uno de los espacios para construir comunidad, en ellas se expresa el sentir de los comuneros y allí confluyen esfuerzos y anhelos.



Figura 1. El Cabildo y los comuneros rumbo al cementerio antiguo para ofrendar los productos del territorio en la fiesta de la luna.

Entre familia y comunidad existen similitudes y diferencias, por eso don Octavio dice que “la familia no es una comunidad, en la familia están “al mando del padre”, en la comunidad se hacen acuerdos”. Al respecto, doña Mercedes piensa que la comunidad es “como ser una sola familia, entre la comunidad nos reunimos, somos como una familia entre todos”. Pero ser *como* una familia, no equipara totalmente la familia a la comunidad: “La familia, mi familia es distinto, porque la familia de uno es más íntima, porque uno vive juntos, y con la comunidad cambea, pero se parecen”.

Para don José Eraso, la comunidad es posible por el compromiso de vida asumido: “Mi misión es esa, hasta que me muera”, dice esto a propósito de la crítica de su familia por su entrega al trabajo comunitario. Y ahora, el compromiso es con la defensa del territorio, esa es su misión. Hay momentos de esperanza y de desesperanza, pero encuentra ánimo en las satisfacciones recibidas por su trabajo a favor de todos. Así lo ejemplifica, cuando narra la historia de la construcción del nuevo templo, trabajo en el cual personas de la comunidad y personas externas pero amigas de ella, dieron su apoyo, aún sin el acuerdo del sacerdote de ese entonces: “El padre se dio cuenta de que el pueblo

era el que mandaba”, “como la gente me apoyó, más seguimos con ánimo”. Así, don José Eraso vive la comunidad en la colaboración para el beneficio común, relatando que algunas personas llevaban el café, otras donaban materiales, por ejemplo, una señora donó bultos de cemento, incluso comenta que el apoyo provino tanto de gente que es de Jenoy como de gente que no es de allí pero tiene relación con los jenoyes. Por esto es inevitable volver a la relación con la familia, porque don José ha tenido una vivencia similar en su familia, todos han trabajado y han recibido apoyo para la construcción de las casas de sus hijos alrededor de la casa paterna.

Sin embargo, la vivencia de la comunidad de tiempos pasados según don Octavio es distinta de la de estos tiempos. La diferencia la hace el cambio en los valores y desde allí en las relaciones. “La gente de antes cuando se hacía un arreglo para negociar no había necesidad de papeles, la palabra era la que valía, era como decir un documento. No hace mucho que se ha perdido, a veces ni la firma sirve. Ahora la gente es falsa”.

No obstante lo anterior, la comunidad se construye cuando el bien común prevalece sobre los intereses particulares, “quienes tienen intereses politiqueros se deben quedando solos, se están quedando solos”, en esto coinciden don José y don Octavio.

El primer aspecto por considerar en los relatos anteriores es la presencia de la noción de comunidad. La comunidad existe en la vivencia de los indígenas jenoyes, en sus palabras, en sus imaginarios. La comunidad existe como entidad diferenciada de otras entidades sociales como la familia o el pueblo, aunque la diferencia no es absoluta, pues es posible encontrar rasgos comunes. La comunidad cambia y la comunidad de Jenoy se ha dinamizado, no es la misma de antes, los valores que antes los caracterizaban cambiaron, pero se mantiene el sentimiento de comunidad y porqué no, también se acude aún a esos valores para dar sentido a las acciones de la colectividad. La comunidad es el espacio donde pueden apoyarse cuando se trata de sacar adelante ideales compartidos, subrayando que las consecuencias de las actuaciones las asumen todos los involucrados. Este apoyo se acentúa cuando se trata de la relación comunidad – territorio, pues éstas categorías se encuentran íntimamente unidas. Como se trata de un compromiso misional, la satisfacción de trabajar en y para la comunidad es el premio a los esfuerzos que implica sacar adelante proyectos comunes. Para que la comunidad se mantenga, es fundamental el trabajo fundamentado en los acuerdos, y para llegar a estos acuerdos, y para trabajar, es necesario estar juntos, reunirse, compartir y construir conjuntamente, pues en comunidad

las cosas se hacen mejor que individualmente. En últimas cuando los intereses particulares están por encima de los colectivos, se cae en el individualismo.

¿Quiénes están en comunidad?

Como se presentó antes, la categoría comunidad desborda lo político administrativo o lo legal. De esta manera, el espacio para la comunidad va más allá de una membresía declarada o documentada formalmente. El espacio para la comunidad es el espacio del encuentro, de construir valores comunes, de la convivencia y del apoyo. Como se irá describiendo, también es el espacio del conflicto, pues éste refleja que existe un lazo social, que las partes involucradas hacen parte del espacio vital de la Parcialidad. Un espacio vital donde también conviven los espíritus ancestrales, la madre naturaleza y todos los seres vivos en la memoria y las tradiciones de este pueblo. Los jenoyes hacen comunidad entre sí, con integrantes de la Parcialidad, con los jenoyes en general, con las personas que comparten y comprenden sus sentires y su accionar, que los apoyan, con sus espíritus, con su territorio.

Como se apreciará más adelante, cuando aborde la relación con el territorio, uno de los seres más cercanos a los jenoyes, parte fundamental de esta comunidad, es el volcán Galeras. El profesor Luis Anselmo Arteaga, quien se ha encargado de traducir en coplas el sentir de los cabildantes, lo plasma así: “Miles de años atrás/ Taita Urcunina o galeras/ ha sido un fiel centinela/ nuestro guardián sin fronteras”, hablando de una relación ancestral de protección.

Diversas nociones de comunidad, teóricamente enmarcadas, la circunscriben a la categoría de grupo humano. No obstante, como se puede apreciar, en la Parcialidad de Jenoy se encuentran elementos para pensar en que la noción de comunidad involucra otros miembros que también existen en la mentalidad y hacen parte de ella. Así, por ejemplo, en una sesión del Cabildo dedicada a pensar en la chagra, se develó la comunión entre el fríjol y el maíz, que en ciertas condiciones se cultivan juntos, sirviendo la chacla del maíz para que el fríjol se enrede y pueda crecer. Alternando la siembra en el momento preciso se obtiene una óptima convivencia. Lo anterior sucedía con más frecuencia antes, pero se ha ido perdiendo; entre los productos que aún conviven se encuentran: El maíz, la calabaza y el zapallo.

Melo (1993), encontró que en el clima medio de Jenoy se dan las condiciones apropiadas para la convivencia de los hombres y el maíz, siendo este cultivo el más

importante en la alimentación. En el mismo estudio se describe que en esta zona comparten espacios tanto los humanos, como los cultivos y los animales domésticos (ejemplo, el cuy en la cocina, los cerdos están situados a poca distancia de las viviendas, las aves en cajones de madera o árboles al aire libre).

La relación de la comunidad con el maíz y los cultivos asociados, tiene tradicionalmente una especial importancia, como se ve en las siguientes citas.

Existe una relación entre los lugares más adecuados para el poblamiento humano y cultivo de maíz, la actividad agrícola más importante, ya que ocupan la misma zona altitudinal. La siembra de maíz tiene una trascendencia tal que en muchos casos se apropia de los contornos de la vivienda, reduciendo notablemente el espacio perteneciente a la huerta. Por lo general, cuando algunas familias poseen más de una parcela o varias cuadras, ubicadas en diferentes lugares altitudinales, es el maíz el cultivo predominante, asociado muchas veces con: trigo, fríjol, arveja, calabaza y en partes más altas, junto a los cultígenos propios de estos sectores. En estos casos la recolección de papa, por ejemplo, coincide con el último desyerbe: ‘en febrero se le da otra palería... se cosecha la papa... y ya queda para cosechar maíz... maíz con papa’. El cultivar de forma simultánea es una práctica consciente, dentro de la particular visión económica que los pobladores de estas regiones tienen, desarrollando una actividad agrícola tradicional en la cual se está inmerso y no bajo un supuesto interés monetario: ‘...hay fríjol de mata y fríjol de enredadera, el de enredadera se lo siembra junto a la mata de maíz, ese se envuelve en la misma mata... se siembra junto... porque pues, cuando se tiene la preocupación de tener una mata, que haiga un revuelto siquiera pa’ comer... aunque no de para el mercado pero hay pa’ comer... entonces se siembra una mata, yo siembro un papalito... entonces yo le riego unas alverjitas, aunque sea una mata... hay pa’ comer... o también, hay un bultico para llevarlo a la ciudad’ (Melo, 1993, pp. 82, 83).

En los jenoyes aún se encuentran prácticas tradicionales en la agricultura, que buscan cuidar la tierra, respetando el ciclo de crecimiento de las plantas y cortando de ellas sólo las partes utilizables. Al respecto, doña Mercedes y don Porfirio conocen qué partes del bejuco deben cortarse para evitar dañar la planta. Sin embargo, actualmente se está

prohibiendo el uso de esta planta para elaborar canastos, lo cual para ellos carece de sentido pues ellos saben cómo cuidarla para que no desaparezca.



Figura 2. Doña Mercedes De la Cruz elaborando canastos, usando materiales como el bejuco.

El respeto que aún se conserva por la Pachamama se puede apreciar en las festividades que se conservan, en las cuales se realizan rituales de agradecimiento y demarcación de momentos para cada ciclo agrícola, por ejemplo, la fiesta de San Pedro y San Pablo y la fiesta de la luna.

Además de la convivencia con y entre los seres de la naturaleza, está la formación de comunidad entre humanos. Por encima del conflicto entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen a la Parcialidad indígena, en diversas circunstancias de la vida, tantos unos como otros jenoyes unen su sentir e incluso su accionar. De esto dan cuenta relatos y experiencias dirigidas hacia el beneficio común de todos los habitantes del corregimiento.

Don José Eraso cuenta la historia del arreglo del templo, cómo se hizo con trabajo comunitario y con el apoyo de diferentes personas conocidas. También cuenta don José que el trabajo de limpieza del cementerio se hace con colaboración de unos y otros: “En el cementerio no hay discriminación por veredas, los muertos están revueltos”.

Otra vivencia de la construcción de comunidad entre jenoyes se pudo observar en una reunión del Cabildo a propósito de una conmemoración. Así, para realizar un acto en honor al Padre Francisco De la Villota, el Gobernador del Cabildo recibe una carta del párroco de San Felipe, quien pide su apoyo, puesto que se necesita adecuar el camino hacia la cueva donde el Padre De la Villota se ocultó para evitar que lo asesinaran. Los cabildantes hacen acuerdos para ir a quitar la maleza, por ejemplo, es necesario pedir permiso al dueño del terreno “para que no hayan choques con nadie”. Se discute si esto le toca al colegio que lleva el nombre del Padre, o a las Juntas, pero se concluye “Nos toca a nosotros porque cómo nos vamos a retirar de la religión”. Se habla de que todos los habitantes de Jenoy deben ayudar, es decir se pierde la diferenciación entre miembros de la Parcialidad y jenoyes en general. Esto da cuenta de la disposición que existe para trabajar mancomunadamente cuando los intereses coinciden. Se refleja también sentido de pertenencia con el Colegio, al respecto don Gumercindo dice: “Nosotros o nuestros hijos pasaron por ahí”.

Respecto a lo anterior, en otro contexto, Doña Mercedes piensa que en el Cabildo se vive la comunidad, pero también se vive con todos los jenoyes: “Cualquier favor que vienen a pedir se hacen, los invites, se conoce a la gente, somos conocidos, toda la gente nos conocimos, cómo somos, como vivimos, en otro lado no se sabe, aquí se sabe cómo somos”.

Sin embargo, también es importante referir el conflicto que se ha presentado en torno a la afiliación a la Parcialidad. Sobre este tema algunos cabildantes consideran que solo los nativos deben pertenecer pues los foráneos quieren hacerlo para aprovecharse de los beneficios de ser reconocido como indígena.

En la comunidad, los espíritus también hacen parte importante. Conversando con doña Mercedes y don Porfirio en su casa en Aguapamba, -mientras tejían sus canastos con gran dedicación-, cuentan que hay espíritus que son del territorio y otros que son visitantes. Ellos los sienten, sienten sus pasos, porque los visitan en su casa, mantienen cerca de ellos (el duende, la viuda y la vieja). Comentan que el duende alegre juega mollejón en la terraza; porque hay diferentes clases de duendes: El malo, que hace daño, y el bueno, que es alegre, hace travesuras. Estos espíritus también hacen parte de la comunidad pero la convivencia con ellos implica un respeto mutuo por el lugar que cada quien ocupa.



Figura 3. El volcán Galeras visto desde la casa de don Porfirio Jenoy ubicada en Aguapamba. En un atardecer, entre nubes y visos de cielo azul; impacta su imponente, en verdad inspira respeto, en verdad es un ser que invita a la espiritualidad.

Pero los jenoyes, no sólo conviven entre sí y con las entidades propias del territorio, así como conviven con espíritus foráneos también han permitido que ingresen plantas foráneas, por ejemplo, el trigo y el haba. Y el haba se puede sembrar con el maíz y las dos plantas crecen juntas. Pero hay que saber qué compañera admite el maíz, por ejemplo, la calabaza no se debe sembrar al lado del maíz porque puede ahogarlo.

La relación con la vida de los habitantes de Pasto es estrecha. Esto se evidencia en los diferentes relatos sobre sus actividades laborales. Benavides (2009), expresa:

Como se puede ver la vida de los Jenoyes se desenvuelve en relación estrecha con Pasto: en la ciudad se venden los productos agrícolas que se cultivan y los animales que se crían; en la ciudad y en los pueblos cercanos se venden los canastos que se utilizan en actividades domésticas y agropecuarias; en la ciudad se vende el mote que se mantiene como una actividad tradicional que desempeñan muchas familias; la ciudad misma, como lo cuentan los mayores y el gran número de hombres dedicados hoy a la construcción, ha sido construida por las manos de los Jenoyes; a la ciudad viene un gran número de mujeres a desempeñar oficios domésticos; a la ciudad vienen jóvenes y adultos para acceder a diferentes niveles y formas de capacitación (p. 4).

En el Cabildo y los miembros de la Parcialidad indígena se encuentra tanto una apertura a los otros manifiesta en el sentido de hospitalidad cuando los acogen, como también una actitud prevenida ante los extraños en quienes sienten una fuente potencial de amenaza, teniendo en cuenta experiencias en las cuales perciben que fueron utilizados para favorecer intereses ajenos, por ejemplo los gubernamentales. Con quienes acogen comparten su cultura, sus fiestas, sus relatos, especialmente la comida que preparan en minga. En diversas oportunidades, he podido disfrutar del café, la aguapanela, el canchape, el frito, el cuy, los envueltos, y diversos platos típicos de la región, incluso se ha permitido que mi familia también participe. En cada reunión del Cabildo, el café o la aguapanela, se comparten entre todos los participantes, por los comentarios que se escuchan se puede percibir que sin esto el encuentro no sería igual.

En junio de 2009, estuve apoyando un evento académico internacional, organizado por la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Nariño, en el cual presentaron ponencias algunos representantes de la comunidad. Al finalizar el evento, el Cabildo acogió a los nacionales y extranjeros, entre ellos vulcanólogos, que participaron de un acto cultural, y por supuesto, degustaron el plato típico de nuestra región: El cuy.

Asimismo, en varias reuniones del Cabildo se habla sobre la adecuación de la casa del Cabildo, entre otros fines para atender a la gente que viene de otras partes, para que se queden.

En el mismo sentido, hablando de la relación con lo foráneo, es menester abordar también la relación entre el Cabildo Indígena de Jenoy y el IADAP, alianza que se formó teniendo en cuenta el debilitamiento de los escenarios y modos de producción de conocimiento y memoria, ante lo cual se pierden posibilidades de responder asertivamente a los desafíos actuales. Por ello se viene buscando activar y generar escenarios para revitalizar los conocimientos, memorias y acciones colectivas mediante el desarrollo de proyectos y planes de vida. En la segunda etapa, el proceso de trabajo que adelanta el IADAP se concentró en buena parte en la comunidad de Jenoy, teniendo en cuenta la situación que enfrenta en la actualidad (IADAP, 2008). La problemática se relaciona con acciones institucionales que amenazan la cultura, ante lo cual, se señala como altamente relevante la actuación mancomunada con las comunidades.

Desde la Universidad de Nariño, a través del Sistema de Investigaciones, y en la perspectiva de construir el paradigma Universidad y Región, el IADAP continúa

buscando afianzar alternativas de vida en la Parcialidad Indígena de Jenoy, involucrando perspectivas desde diferentes disciplinas, entre ellas: Filosofía, antropología, derecho, artes visuales, economía; la presente propuesta de investigación se encuentra articulada también con este trabajo, realizando un aporte desde la etnoliteratura y la psicología.

Tejiendo alternativas de vida desde los entornos de San Juan de Pasto, más allá de una investigación, puede considerarse un proceso de reflexión constante sobre la vida, a partir de la convivencia con pobladores de comunidades como Jenoy. El caminar en comunidad permite reconocer espacios vitales y forjar relaciones para posibilitar un acompañamiento:

...los recorridos por el territorio, los conversatorios, las fiestas permitieron encontrar herramientas, diseñar pedagogías alternativas,... la recopilación de relatos en torno a la conservación de la salud, los trabajos fotográficos y audiovisuales; los conversatorios para percibirse y recrearse, la promoción y organización de actividades culturales para propiciar manifestaciones desde la música, la danza, el teatro, la pintura. Todas ellas formas de acción alternativa para afrontar los desafíos del presente haciendo de la participación colectiva una posibilidad evidente y vital (IADAP, 2008, p. 2).

En aras de revitalizar la comunidad se realizan diferentes acciones tendientes al fortalecimiento de la memoria social, para lo que resulta especialmente importante la recreación de sus manifestaciones culturales. Dentro de estas acciones se encuentran las mingas de pensamiento que se realizan de forma permanente en diferentes veredas de Jenoy que abordan distintas temáticas de interés, por ejemplo: Las festividades y el derecho indígena. El IADAP apoya este proceso comunitario con la gestión cultural a través de investigación, asesoría y convivencia en torno a los aspectos culturales propios de los jenoyes.



Figura 4. Sesión del Cabildo con participación de los integrantes del IADAP: Minga de pensamiento sobre la relación entre el Cabildo y el IADAP.

Entre los integrantes del IADAP y los integrantes del Cabildo, se percibe una relación de mutuo respeto y reconocimiento, los intereses de unos y otros coinciden en torno a la revitalización de la cultura y la lucha por el respeto de las comunidades. No obstante, a finales del 2010 y comienzos del 2011 en el IADAP se ha suscitado un interés especial por revisar esta relación, especialmente develar las expectativas mutuas, que después de caminar juntos, surgen en torno al trabajo conjunto en aras del continuo fortalecimiento de la Parcialidad. En especial, surge la necesidad de afianzar la posibilidad de retroalimentación mutua del quehacer de cada grupo en aras de movilizar la relación academia y saber popular.

Desde mis vivencias particulares, la experiencia de compartir, tanto con el IADAP como con el Cabildo, al principio significó encontrarme con mundos desconocidos, desaprender y aprender otras formas de investigar, de relacionarme con la comunidad y en general de ver el mundo. Poco a poco, entre temores, prejuicios y emociones diversas, develando mis bloqueos y siguiendo adelante, fui construyendo una perspectiva sobre estos mundos, y surgió en mí el disfrute por compartir horas y horas de frecuentes reuniones y mingas, de conversar largamente sobre la vida con los compañeros del IADAP, de degustar los platos típicos cerca al fogón en la cocina de la casa del Cabildo, o en el patio, en el día, a la vista del Galeras, de escuchar historias pasadas y recientes compartiendo un café con pan en las casas de los cabildantes, de participar en los rituales

y ceremonias, así como en las fiestas, disfrutando la chicha y la música de los grupos locales.

De esta manera, entre lo familiar y lo extraño, entre lo material y lo espiritual, entre lo real y lo imaginario, la comunidad del Cabildo, de la Parcialidad, del IADAP, se recrean constantemente y en este recrearse dinamizan también los mundos propios de cada una de quienes de una u otra manera hacen parte de ella.

El territorio: Espacio sagrado de comunidad



Figura 5. Fotografía del parque de Jenoy Centro. Se aprecia el volcán Galeras, base del territorio.

La relación comunidad – territorio es íntima, por ello es menester incluir este apartado, que permite visibilizar algunos elementos fundantes.

De acuerdo con diferentes investigaciones, el territorio de Jenoy fue ocupado por poblaciones Quillasingas, “Sin embargo, la antigüedad así como la extensión de los pueblos que los conquistadores cobijaron bajo el topónimo de quillasingas es materia de debate” (Groot, 1991; Calero, 1991; Zajec, 1990; López, 1996, citados en Perugache, 2008, p. 28).

López (s.f) afirma que en el Municipio de Pasto (Nariño, Colombia) se encuentran pueblos descendientes de la etnia Quillasinga que aproximadamente hasta mediados del siglo XX constituyeron resguardos indígenas (López, s.f.); uno de estos pueblos es el de los jenoyes.

Tanto los Pastos como los Quillasingas, estuvieron anclados a la organización de las haciendas en las épocas colonial y republicana, pueblos que luego tuvieron la condición de comunidades indígenas de resguardo, las cuales se disolvieron a mediados del siglo pasado. Además de la disolución de los resguardos, los jenoyes fueron afectados por los procesos modernizadores, el propósito de integrarlos a la sociedad nacional y el crecimiento urbano de Pasto, llevándolos al deterioro de “su tradición andino-indígena” y “su etnicidad pasto y quillacinga” (Mamián, 2000, p. 75). No obstante, la afectación de sus tradiciones y la imposición de formas extrañas de vida, estas culturas resistieron y perviven, usando “estrategias de reciprocidad, complementariedad y redefinición” (p. 76).

Según se describe en el documento enviado desde el Cabildo Indígena de Jenoy a la secretaría de Etnias del ministerio del Interior y de Justicia en julio de 2008, en el cual se solicita la reconstitución del Resguardo indígena de Jenoy, los jenoyes fueron un pueblo reconocido por la legislación española, primero como Cacicazgo, y luego, como Resguardo y Cabildo, lo cual se mantuvo hasta la época republicana. Sólo en 1950, “por conveniencias de ideologías e intereses de quienes legislaban y gobernaban aquellos tiempos” (p. 1), se negó la posibilidad de seguir existiendo como resguardo y Cabildo. Varios jenoyes relatan que los títulos de resguardo que reposaban en los archivos fueron quemados y que ellos fueron a reclamar al gobierno, porque sabían que la propiedad privada acabaría con la comunidad. Así se empobrecieron, espiritual y materialmente, quedando de peones -pidiendo adelantos que luego pagaban con trabajo, y con pedazos de tierra para sembrar y mantenerse, prestados por los “ricos”-, los que tenían que trabajar los sábados o domingos, porque no quedaba tiempo. Algunos tenían una parcelita dada por el Cabildo pero que no daba lo que se necesitaba para vivir por lo que había que trabajar así. Pero había otros que no tenían nada, y quienes no pudieron pagar los adelantos hasta fueron a prisión.

Pero se empezaron a vender las tierras después de la disolución del resguardo, y vinieron extraños, porque la gente vendía cuando no tenía plata, y ya no había Cabildo.

Como describe Perugache (2008) Jenoy es actualmente un corregimiento del Municipio de Pasto ubicado en las faldas del volcán Galeras:

Jenoy está ubicado a doce kilómetros al noroccidente de la ciudad de Pasto, sobre una de las faldas de este volcán. Los jenoyes tienen definidos claramente los límites de su pueblo el cual abarca desde la cúspide del volcán Galeras, en el sur, a

4200 m.s.n.m. hasta el cañón del río Pasto a 1650 m.s.n.m. en el norte. Por el occidente limita con el Municipio de Nariño por la Quebrada El chorrillo y por el oriente con el Corregimiento de Mapachico, perteneciente al Municipio de Pasto. Antiguamente y como recuerdan los mayores la extensión del pueblo era mayor (p. 30).

La anterior descripción deja entrever que un territorio es más que sus límites político-administrativos, el territorio corresponde más bien a la imagen que de él tienen sus gentes y a la memoria de sus ancestros. En este sentido, aún cuando no tienen un título de propiedad comunitaria, se identifican con una historia, mantiene sus rasgos culturales y posee su propio gobierno. Así lo defienden los cabildantes.

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, p. 6).

Los integrantes del Cabildo Indígena de Jenoy declaran que siguen existiendo como jenoyes en una lucha por mantener sus tradiciones y su gobierno. Como base de esta lucha, el territorio es fundamental, la madre tierra, que después de la madre que los dio a luz, los sigue alimentando y cuidando. El territorio de Jenoy se caracteriza por poseer los tres pisos térmicos, lo cual lo hace apto para variedad de cultivos agrícolas. Igualmente, el volcán Galeras se constituye en un referente vital, para ellos es el “cerro de fuego y tierra del agua al mismo tiempo; Urcunina nuestro padre-Aguapamba nuestra madre, de donde nacen y hacia donde conducen todos los eternos caminos de la vida y la vida después de la vida” (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008, p. 4).

En la vida cultural de los jenoyes se evidencia el apego a sus creencias, a sus tradiciones, al territorio y su sentido religioso, que aunque marcado por la religión católica, conserva la cosmovisión ancestral:

Fuego y agua, como las potencias armónicas y contradictorias que nuestras leyendas condensan simbólica e imaginariamente en las entidades de Juan Rayo y

la Virgen del Rosario. Juan y Rosario son para lo Jenoyes los principios del mundo, nuestro mundo. De allí derivan las distintas energías de la vida: Lo frío y lo caliente, lo alto y lo bajo, lo interior y exterior, lo claro y lo oscuro, lo femenino y lo masculino, etc., con sus correspondientes conflictos y armonizaciones (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008, p. 4).

En las coplas del profesor Luis, este sentir se expresa así: “El territorio sagrado/ muchos milenios atrás/ lo habitaron los jenoyes/ sin traicionarlo jamás”.

En la investigación que Miller Melo realizó a comienzos de la década de los 90 se hace un acercamiento al mundo andino desde una visión holística de la vida en el Corregimiento de Jenoy. Se analizan diferentes aspectos de esta región, entre ellos: El territorio y su apropiación, la integración familiar y la economía regional, las festividades, la tradición oral, la solidaridad a través de la minga; resultando de gran interés este trabajo para reconocer la tradición colectiva de este pueblo. Se profundiza en el concepto de verticalidad lo cual permite comprender las implicaciones imaginarias de la existencia de pisos térmicos o pisos ecológicos, verticalidad que se simboliza en el Castillo que se construye año tras año en la fiesta de San Pedro y San Pablo.

Los Genoyes han instaurado el manejo vertical, similar al que realizan otras comunidades andinas; todas con un inmenso historial de permanencia, consiguiendo la percepción, ordenamiento y del mismo modo la utilización adecuada de su territorio.

Es posible que se presente una tendencia a disponer en sentido vertical, mediante un ordenamiento mental, el mundo mítico y el manejo agrícola, creando factores socioculturales que identifican a los hombres andinos (Melo, 1993, p. 15).

Como trabajo de grado para la Maestría en Etnoliteratura, Myrtha David Hinestrosa presentó en 1996 la investigación *Lo imaginario en las erupciones del Galeras*. En esta investigación se analizan las creaciones artísticas y literarias que expresan imaginarios sobre las erupciones del volcán Galeras. A partir de este trabajo se visualiza al volcán como un fenómeno cultural presente en la vida comunitaria, que da origen a ritos, mitos, leyendas y otras expresiones que se manifiestan en lo literario, en la música, la poesía, como una construcción colectiva de códigos a través de la cual la comunidad da a conocer sus sentidos y símbolos. De esta manera, se demuestra la gran influencia del volcán en la vida cultural de quienes se encuentran ubicados en sus alrededores, lo cual también se

vivifica al hacerse visible su constante actividad natural. El volcán Galeras, de esta manera, más que un fenómeno natural, se presenta como un legado cultural para la región.

La trascendencia de la relación con el Galeras, como relación con el territorio ancestral, se ratifica una vez más en la investigación *Representaciones sociales frente al volcán Galeras en la comunidad de la Institución Educativa Municipal Francisco De la Villota del Corregimiento de Genoy* (Ojeda, E; Jurado, N.; Ojeda, A., 2010), en la cual se develó que pese a la influencia del conocimiento técnico científico, el conocimiento popular sigue primando en la mentalidad de los jenoyes, cumpliendo funciones de identidad y orientación.

En el territorio, existen lugares sagrados, los cuales deben respetarse. Es así como al ascender al volcán debe guardarse el debido respeto, si no se hace así se corre el riesgo de castigo por parte de los seres espirituales que lo habitan. Un lugar sagrado que ha cobrado especial importancia para la revitalización de la comunidad indígena es el Mantel de Piedra. En la investigación de Perugache (2008) se profundiza en este aspecto. El Mantel de Piedra, al cual tuve la oportunidad de subir una vez, junto con un compañero docente de la Universidad de Nariño, dos extranjeros y mi esposo, acompañados por un miembro de la guardia indígena, delegado por el Gobernador del Cabildo para acompañarnos, se encuentra en las alturas de Aguapamba, en el sitio denominado Los Tomates, lugar compuesto de vegetación autóctona y de pasto. Se observan en el Mantel diversos petroglifos.

En la edición digital de la cartilla *Reverso y Derecho*, elaborada por integrantes del IADAP, se plantea que entre las posibles lecturas de los petroglifos inscritos en el Mantel de Piedra pueden plantearse: (a) la representación de Dios creando el universo; (b) la representación del texto oral *El Niño Rayo*, que tiene rastros de la lluvia, del niño con un rayo en su mano derecha que termina en espiral, (c) un mono, (d) una representación del Cabildo, (e) una representación de los espíritus del volcán Galeras, (f) una idea profunda de la coexistencia humana con las fuerzas de la naturaleza.



Figura 6. El Mantel de Piedra. Aún se observan rastros de la ofrenda realizada el día anterior por el Cabildo.

A propósito del escudo del Cabildo Indígena de Jenoy, Perugache (2008) escribe el siguiente texto, que también devela el sentido territorial.

Interesa señalar aquí dos elementos. Por una parte, los monos y la espiral que aparecen en el escudo del Cabildo circundando un volcán, que representa al Galeras, aparecen repetidamente en el Mantel de Piedra. Que hayan sido plasmados en el escudo refleja la importancia que ha tenido el hallazgo del petroglifo para los habitantes de Jenoy quienes lo vinculan con sus antepasados, entendiéndolo como un regalo y un testimonio de sus antiguas y legitimando así la permanencia en su territorio (Perugache, 2008, p. 55).



Figura 7. En el fondo los integrantes del Cabildo, adelante el escudo, símbolo representativo del territorio sagrado.

Pero existen otros lugares sagrados. Participando en una de las sesiones semanales del Cabildo, a finales de 2010, en la cual se debatía sobre la solicitud realizada por el párroco de San Felipe, para realizar una misa en honor al Padre Francisco De la Villota, el profesor Dumer Mamián les pregunta si estas cuevas constituyen un lugar sagrado del territorio, los cabildantes responden afirmativamente y sin titubeos. Complementariamente, don Gumercindo, menciona que “los Villotas le iban a dejar la comida al Padre ahí”, dice que él vivió ahí y que por eso se fundó el colegio, idea que comparte con los demás miembros del Cabildo. Para ellos estos hechos fundamentan el respeto por este lugar. Desafortunadamente, cerca a este sitio, recientemente se encontraron personas asesinadas, que no son oriundas de Jenoy.

No obstante, los diferentes estudios revisados, reflejan el conflicto relacionado con el territorio, en especial cuando a partir del proceso de integración de este pueblo a la sociedad nacional, se perdió la propiedad colectiva. En este sentido, hoy en día, los comuneros jenoyes se debaten entre las inquietudes que generan las bondades o perjuicios que trae la posible reconstitución del resguardo, que obviamente significa reinstaurar la propiedad colectiva, situación que quizá no están preparados para afrontar. En febrero de 2010, en una reunión con el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (INCODER), una de las assembleístas manifiesta: “Cada parte de la tierra tiene su dueño pero la idea es mantener el territorio del pueblo indígena, por eso no se puede vender a gente que no

pertenezca”. Este texto refleja la coexistencia paradójica de la idea de propiedad privada y de propiedad colectiva.

No obstante lo anterior, el territorio se encuentra espiritualizado, sobre él se tejen mitos y leyendas. Además del mito de Juan Rayo, existen otros transmitidos por tradición oral. Juan Carlos Criollo relata que “El Galeras tiene dos respiraderos: en el parque Nariño y en Anganoy; el volcán tiene cuatro patas de piedra tan largas que van a dar hasta Popayán”. Relato éste que en varias oportunidades he escuchado a don José Francisco Yaqueno, un sabio anciano de Jenoy.

Las festividades, la religión y los espíritus ancestrales

Los imaginarios, traducidos en representaciones y prácticas, mediatizan y posibilitan las relaciones con el territorio, estas relaciones cobran sentidos particulares cuando se trata de defenderlo, pues defender el territorio significa defender la propia vida.

Para Rodríguez (2005) en la definición de la vida comunitaria, religiosa y ritual, festiva, de parentesco, y en general la vida social, económica y cultural de un pueblo, juegan un papel esencial lo imaginario y lo simbólico. La religiosidad popular en Latinoamérica, como parte de este entorno vital, se construye a partir del entrecruzamiento de la cultura prehispánica con la cultura europea, producida durante los procesos colonizadores y evangelizadores. En este proceso, se acogieron diversos aspectos de culturas externas (hasta el momento) a las amerindias, pero también la resistencia de los pueblos americanos obligaron a que se permita la permanencia de ciertas prácticas religiosas, ceremoniales, ritos y costumbres. Es así como hoy en día se encuentra una religiosidad popular, caracterizada por los sincretismos.

En la resistencia de los jenoyes por permanecer en su territorio, las festividades, la religión y los espíritus ancestrales, son aspectos que se conjugan, revitalizándose para evitar la desaparición de un pueblo.

En la vida cultural de los jenoyes se vive el apego al territorio, a sus tradiciones y su sentido religioso, que aunque marcado por la religión católica, se entremezcla con la cosmovisión ancestral.

Jenoy, ubicado en el territorio del volcán, es morada de seres espirituales que habitan diferenciadamente tanto las partes frías o de páramo, como las medias y las partes templadas o cálidas.

Los pisos altitudinales se conectan por medio de caminos y deshechos o desviaciones, los mismos comunican con sitios de trabajo y esparcimiento, sean parcelas o fincas, potreros o lugares donde se extrae material vegetal; además, conducen al hábitat de ‘los espíritus o fantasmas’, en zonas de páramo, frías, templadas y calientes. Las más propicias para ello son las cascadas, quebradas, ‘guecadas’, y sectores pantanosos, pero que tengan ‘monte’ o ‘montaña’. Otros seres míticos están en caminos de partes alejadas o ‘solitarias’ (Melo, 1993, p. 34).

En las *guecadas*, suelen habitar el duende y el arco iris o *cueche*, que gustan de vivir cerca al agua, en zonas templadas y calientes, pero que haya montaña. Donde hay maíz, está la viuda negra. En la parte de arriba, está la vieja del monte, también el cueche, el duende y la ánima. También existe el diablo, heredado de la tradición judeocristiana, que se representa en figuras de animales o humanos. En las partes frías viven los espíritus de montaña, los que pueden *entundar*. Asimismo, hay lugares que se deben respetar, en los cuales hay que guardar silencio, pues si no se hace puede llover *a la brava* (Melo, 1993). Esto define espacios sagrados en el territorio.

Estos seres conviven con los humanos, pero cuando los humanos no respetan sus hábitats pueden causar males. Asimismo, se ha aprendido a curar de estos males, don Porfirio, por ejemplo, puede curar del mal viento o mal de aire, que se presenta con dolor de cabeza y estómago, puede traer también diarrea, vómito, entre otros síntomas. Para curarlo usa un compuesto de ruda, altamiza, entre otras plantas.

Estas creencias, se mantienen en convivencia sincrética con las creencias católicas. En este sentido, para los comuneros jenoyes, el párroco de la localidad es reconocido como autoridad. Asimismo, veneran a sus santos: La virgen del Rosario y San Pedro y San Pablo. En la apertura y cierre de las sesiones del Cabildo de Jenoy se rezan oraciones como padrenuestros y avemarías y se invoca a Dios como autoridad suprema.

De la misma manera como la virgen del Rosario apaciguó el rayo poderoso que fue a dejar a Juan, estableciendo el territorio para los jenoyes, o como se llevó la imagen de ella hasta las bocas del volcán para calmarlo, don José Eraso testimonia que varios jenoyes la vieron llorar, cuando estaban siendo presionados a salir del territorio, él piensa que la virgen se solidarizó con su tristeza por tener que dejar el territorio. Por ello cada año la comunidad conmemora este acontecimiento. Tuve la oportunidad de participar en la celebración realizada el 19 de abril de 2009 en la cual se cargó en andas y se llevó en

procesión con cantos y rezos a la virgen de los Dolores, desde Castillo Loma hasta la casa del Cabildo.

En este sentido cabe mencionar, como lo diría el profesor Dumer, que los ancestros están presentes, que sobrevivieron y que quieren seguir viviendo: “Hay quienes piensan y pensamos que aún se guarda ese misterio, que todavía lo sienten, que acuden a él, todavía” (Mamián, 2010, p. 76).

Cabe aquí intercalar una de las coplas del profesor Arteaga, para dar cuenta de tres entidades protectoras importantes para los comuneros: “Mama luna, Pachamama,/ Taita sagrado Urkunina,/ Forman trío poderoso/ Para proteger nuestras vidas...”.

La relación entre los seres espirituales y las costumbres de los jenoyes, origina rituales y festividades. Entre las fiestas que se destacan se encuentra la fiesta de San Pedro y San Pablo, en la cual se arma un castillo. Esta celebración se realiza a finales del mes de junio, y consiste en colgar y exhibir productos de los tres pisos térmicos en una armazón de madera; de acuerdo con sus tradiciones, quien lleva un producto del castillo para su casa, se compromete a devolverlo al año siguiente. “Mediante la fiesta se pretende dar un “agradecimiento a la naturaleza” por las cosechas obtenidas, lo mismo aumentar y consolidar lazos económicos, sociales y solidarios creados con habitantes del “guaico””. (Melo, 1993, p. 149).



Figura 8. Fiesta de San Pedro y San Pablo (junio de 2009). A través del territorio y sus productos se expresa

la reciprocidad entre los comuneros y el estrecho vínculo con la Pacha Mama, fuente de vida.

Esta fiesta, en la cual se conjugan distintos elementos: Los fiesteros, la preparación anticipada, lo religioso, los danzantes, la chicha, los niños, juega un papel importante en el ordenamiento del tiempo, por esto se realiza después del solsticio de verano, al inicio de la cosecha de maíz y de siembras.

Para la Parcialidad Indígena de Jenoy revitalizar las denominadas *Fiestas patronales en homenaje a San Pedro y San Pablo*, ha sido uno de los principales propósitos en los últimos años. Es así como se expresa en frases representativas que aparecen en la programación impresa de las fiestas para el año 2009: “EL ENCUENTRO DE LOS PUEBLOS” “El camino de la Montaña de fuego”, “Tenemos camino, tenemos destino”. En este año, por ejemplo, se organizaron actividades como: La Tulpa, danzas, intervenciones musicales con grupos representativos de la localidad como *Los Tres Amigos* y *Los Alegres de Jenoy*, poesía, entre otras. El liderazgo para la realización de estas festividades estuvo en el Cabildo indígena, con el apoyo del rector de la Institución Educativa Municipal Francisco De la Villota, juntas comunales y autoridades civiles y demás organizaciones asentadas en el territorio”.



Figura 9. Los Tres Amigos, entonando sus canciones en homenaje a Mama Quilla, pero también cantando la cotidianidad de la vida en Jenoy.

Otra festividad importante es la fiesta de la luna. El 20 de septiembre de 2009 participé en esta celebración, en la cual se presentó una ofrenda a la Pacha Mama en el cementerio antiguo, a través de productos del territorio y semillas. Participaron niños, jóvenes y adultos, como organizadores participaron: El Cabildo mayor, los Cabildos menores y la comunidad en general. Se ofrecieron los productos de la tierra, primero a través de oraciones, cánticos y poesía, y luego enterrando las semillas y productos. La ceremonia estuvo presidida por el párroco a quien le llaman el *taita cura*. En este acto se entonaron canciones que hablan de la vida de la comunidad, por ejemplo, los roles de hombres y mujeres; aparece, como en otras ceremonias, la resistencia a salir del territorio.



Figura 10. El sincretismo es su identidad. Ceremonia de gratitud a los espíritus por los alimentos que los mantienen vivos.

En la programación impresa de esta festividad (para el 18, 19 y 20 de septiembre), se plasmó las siguientes frases: “Por el camino de los antiguas. Por la dignidad y autonomía. Por nuestro territorio y nuestra memoria... adelante compañeros y compañeras”, “Con motivo del día de nuestra mamita Quilla o Luna queremos dar un homenaje y un reconocimiento a la valentía y la bravura de nuestra MUJERES que con su fertilidad nutren nuestra tierra y guían el sendero de nuestro pueblo”. “Hoy con alegría y en el renacer de nuestros antiguas agradecemos con ofrendas a nuestra Pacha Mama y decimos con más fuerza que nunca que JENOY resistirá por siempre y que seguiremos adelante en la recuperación de nuestra autonomía y nuestra dignidad como pueblo originario”.

No faltaron las coplas del profesor Luis: “Mama luna: Nuestras cosechas son buenas/ Si manejamos tus fases/ Que nos dicen si conviene/ Cuando mueres, cuando naces”.

Organización y trabajo comunitario en pro de la reconstitución como Parcialidad indígena

La minga es una costumbre importante en nuestra sociedad nariñense. Un aspecto central de la minga es la solidaridad que se da entre quienes la comparten, por el efecto de la expectativa de reciprocidad. Los miembros de la Parcialidad de Jenoy piensan que las mingas tradicionalmente fueron favorables, pues alguien pedía ayuda y los otros la prestaban (la familia, los amigos), además, cuando alguien estaba en dificultad los demás lo ayudaban, por ejemplo, cuando habían enfermos. En los entejes, primero se trabajaba, y luego venía la fiesta con mucha comida. En las actividades colectivas el Cabildo iba a la cabeza, pues en ese entonces eran autoridades respetadas, desafortunadamente hoy en día las autoridades ya no se respetan.

La minga no sólo beneficiaba a los jenoyes, también la gente hacía “cambeos” entre Parcialidades, por ejemplo, si alguien podía curar le pagaban con los productos de cada localidad.

Según Melo (1993): El trabajo comunitario, de gran relevancia en grupos con particularidades socioculturales muy específicas, la minga es captada en toda su magnitud, más en tiempos del resguardo, y apreciada de la siguiente manera: ‘la minga para mí era la forma de vivir esta comunidad, otra sociedad, todos se preocupaban por todo... los trabajos y las alegrías las compartían y celebraban sus fiestas en comunidad’. Fue una forma de organización social muy importante hasta hace algunos años, la que estaba presente en obras de carácter social y también de beneficio familiar. Por eso, con añoranza, hay quienes recalcan: ‘la minga ya no tiene ni huella de lo que fue...’ (p. 175). La pérdida, en parte, de esta importante tradición es percibida en los patrones de comportamiento que algunos miembros de la comunidad han captado: ‘parece que nos vamos individualizando... hace unos cuarenta, cincuenta años, parece que había como más confianza, más fe en la gente, más sinceridad, por cuanto el sistema de vida era la minga...’ (p. 176).

Don Octavio Pasichaná menciona: “Antes no se pagaba obreros. Cuando había un trabajo en la casa se avisaba a los vecinos, ellos con mucho gusto iban, no se pagaba,

cuando ellos necesitaban se pagaba el día, eran unas mingas” (comunicación personal, 26 de febrero, 2010).

Lo anterior también refleja que la minga está unida a la valoración por el trabajo, como describe el profesor Dumer “El trabajo es ser...Genoyes”. “Dicen que los genoyes somos aferrados al trabajo: trabajar y trabajar. Por eso los trabajadores de aquí son bien recomendados en Pasto”. “Los papás aconsejaban el trabajo”. (Mamián, 2010, p. 83).

Sin embargo, aún persiste en la memoria de los jenoyes el recuerdo de que en algún momento de su historia, la autoridad del Cabildo *los sometió* a trabajo comunitario, llamado minga, y tienen la sensación de que muchos estaban amarrados a las haciendas, con jornadas extenuantes, y esto desbarató la comunidad.

No obstante lo anterior, el sentir compartido sobre la valoración del trabajo comunitario se aprecia en textos que develan sus imaginarios:

Organización social, cultural y productiva que, en correspondencia con la organización del territorio natural y espiritual biodiverso, construyó y sigue construyendo una vida fundada en la reciprocidad y la complementariedad. Organización familiar y territorial productiva orientada por la experiencia y sabiduría de los mayores instituidos bajo la forma de consejos, que por ser la cabeza de la comunidad nunca dejaron de existir, aunque por momentos sus miembros fueron captados por las organizaciones políticas, administrativas o sociales, municipales (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008, p. 3).

Melo (1993) manifiesta que a pesar del vínculo cercano con el sector urbano, la comunidad no ha perdido su identidad sociocultural, presente desde el tiempo de los *antiguas*; así, ha persistido la minga para diferentes fines como: arreglo de caminos, limpieza y mantenimiento del acueducto, de canales de riego, la construcción de la vivienda, así como en algunos casos de siembras, desyerbes y cosechas; consumo y preparación de alimentos, intercambio de servicios al interior del corregimiento y bienes, al interior de la comunidad y fuera de ella. La minga se favorece por los vínculos fraternos: “El matrimonio y compadrazgo entre los habitantes de las diferentes zonas crea fuertes lazos solidarios por el parentesco formalizado. Esto representa una gran ventaja para las familias, al tener parientes asentados en sectores fríos y calientes” (Melo, 1993, p. 51).

Igualmente, Perugache (2008), considera que aunque el Cabildo se desintegró, las formas de colectividad y solidaridad tradicionales no desaparecieron por completo. En su estadía en Jenoy pudo observar que “sus habitantes mantienen prácticas como las *mingas*, el trueque y las fiestas... aunque ya no se realiza con la intensidad de épocas pasadas, los jenoyes continúan el intercambio de productos provenientes de distintos climas. Algo similar ha sucedido con las *mingas*” (p. 70).

Actualmente, la Parcialidad Indígena de Jenoy recrea sus creencias y tradiciones, a través de sus *mingas*, de la elección de su gobierno y de sus fiestas. Las *mingas*, se organizan para realizar trabajo colectivo, pero no solamente trabajo físico, sino existen especialmente *mingas* de pensamiento; las *mingas* de pensamiento se realizan tanto en la casa del Cabildo como en casas de familia en distintas localidades, con el propósito de rememorar y revitalizar sus tradiciones, así como de reflexionar y tomar decisiones sobre su situación actual.

En el proceso de revitalización de la Parcialidad, se realizan reuniones frecuentes (diarias o semanales), por ejemplo, se destacan las reuniones para la realización participativa de un censo, así como las reuniones para la preparación de fiestas tradicionales.

Desde el trabajo de desarrollo del censo de la Parcialidad, Benavides (2009) pudo observar cómo se realizan estas *mingas*.

Quienes acompañamos el proceso de elaboración del Censo percibimos que el trabajo a pesar de ser dispendioso se realiza con la participación de todos, a veces muchos, a veces pocos; siempre con entusiasmo, compartiendo un tinto, la risa, el cansancio, también con solvencia y eficiencia. Corroboramos que quienes asisten a la *minga* tienen información suficiente y complementaria en cada *minga* y entre una *minga* y otra, así mismo logramos recorrer el territorio en menor tiempo que si lo hubiésemos realizado de casa en casa (p. 2).



Figura 11. Minga en Castillo Loma para elaborar el censo comunitario.

Este trabajo mancomunado, no está exento de dificultades, por ejemplo, en algunos momentos la asistencia es escasa, de especial interés resulta la poca participación de los jóvenes, no obstante, he podido observar que las dificultades se superan y finalmente se logran los propósitos.

Un aspecto relevante en las mingas lo constituye la preparación comunal de los alimentos, el compartir en comunidad un almuerzo o un entre día, entre los miembros de la Parcialidad y con los visitantes.



Figura 12. Doña Mercedes, una de las mujeres que lidera

la preparación de los alimentos para ofrecer a propios y visitantes. En la foto, está preparando la masa para las empanadas.

La importancia del compartir alrededor de la preparación de los alimentos se ha mantenido, así como se sigue apreciando hoy en día, Melo (1993) describe que la hornilla de leña o *tulpa*, además de su utilización para la preparación de alimentos para el sustento, sirve para reunir a la familia en torno al fuego.

No hay mejor lugar donde entablar las conversaciones que al amparo del fuego y la familia. Es el sitio adecuado para seguir con algo muy importante y que la comunidad ha tratado de mantener: la tradición oral, dando lugar de esta manera la continuidad a hechos históricos y la instauración de su aprendizaje sociocultural (pp. 88, 89).

Autoridad y comunidad

Los jenoyes mantienen en su memoria recuerdos de los cabildos, antes de la disolución del resguardo.

Así mismo, como muchos otros pueblos indígenas, desde la colonia hasta 1950, la administración comunal estuvo ligada a los regímenes coloniales y republicanos bajo la forma del Honorable Cabildo. No se han borrado de nuestra memoria los nombres de don Rosendo Jojoa, alcalde mayor en 1941, de don Salomón Popayán, en el 42, de don Luís Gonzalo Yaqueno, en el 43, de don Eloy Criollo en el 44, de don Juan Marcelino Criollo, en el 45, de don Buenaventura Villota en el 46, de don Bautista Criollo en el 57, de don José Manuel Criollo, en el 48 y de don Victoriano Tutistar que aún lo tenemos con vida, quien fuera el último alcalde mayor en los años de 1949 y 1950. Habiéndose negado la continuidad del Cabildo por el poder municipal y nacional, sin embargo, mantuvimos lo que no podían borrar con papeles y leyes, a nuestros mayores y a los Consejos de Mayores (p. 3, solicitud enviada a la secretaría de Etnias, en 2008).

La gente recuerda que el Cabildo era una autoridad respetable para la comunidad. Don Porfirio relata que el papá fue autoridad del Cabildo, no sabe en qué cargo, pero era respetado “ha de ver sido como alguacil, como policía”. “Cuando vine yo recién había acabádose”.

En palabras de doña Mercedes, su mamá, de 78 años de edad recuerda que “antes los cogía el Cabildo, los que vian parados los iban a encerrar. Si una pareja estaban parados hablando los hacían casar a la fuerza, ir donde el padre, eso sin conocerse”.

Mamá decía que la habían cogido. Mi papá era maestro de casas de bareque. El regidor mayor los había ido a encerrar, como habían estado conversando que tenían que casarse. El uno encerrado en una pieza y el otro en otra. Mi papá se había volado, pero como quería casarse con mi mamá, cuando supo se había vuelto a encerrar, y al otro día los encontraron a los dos como los dejaron”. “La autoridad funcionaba, obedecían. Antes que dizque si encontraba un guambro un mayor tenía que decir el bendito, sino se avisaba y les metían juetizas. Todo era bien respetoso. Uno cree que eso iba quedando por herencia.

En los últimos años, cada año se realizan las elecciones del Cabildo, que es la autoridad rectora de los destinos de la Parcialidad. Perugache (2008) relata que el 30 de diciembre de 2007, en el auditorio central del colegio Francisco de la Villota, después de larga deliberación, se eligieron las autoridades del Cabildo Indígena de Jenoy, en la cual participaron alrededor de 300 personas, indígenas y no indígenas, pero sin representación gubernamental. “El 27 de enero de 2008 con la participación de representantes y autoridades de diferentes resguardos y Cabildos se llevó a cabo el acto de posesión de las autoridades del Cabildo renaciente” (Perugache, 2008, p. 44).

Don José Francisco Yaqueno conservó con cuidado la vara que le entregó don Darío Criollo, el último Gobernador, antes del receso; la misma que alzó con orgullo cuando despertó el Cabildo y fue elegido él como Gobernador.

En los cabildantes, se está renovando el respeto por esta autoridad. A propósito del actual Cabildo doña Mercedes comenta:

Aunque todos los jenoyes son comunidad, es diferente Cabildo a Parcialidad, y a corregimiento. Somos comunidad, pero el Cabildo es autoridad, la Parcialidad tiene que regirse a las leyes de las autoridades del Cabildo, se debe respeto, algunos respetan al Cabildo, otros no, porque la gente no sabía, uno no sabía cómo era un Cabildo, cómo es de asumir, por eso la gente no atiende a reunirse, a llamar, no les gusta las reuniones largas.

No obstante, se percibe el debilitamiento del sentido de autoridad con respecto a los relatos sobre la relación con los cabildos antes de la disolución del resguardo. Se está

trabajando por comprender qué significa el derecho mayor y la justicia indígena, pero aún el avance es incipiente, por ejemplo aún no son claros los procedimientos a seguir cuando se presenta una queja, cuando se la presenta ante el Cabildo, pues aún la gente de la parcialidad acude al Corregidor o a otros organismos estatales como la Fiscalía. La ambivalencia entre entender el derecho mayor desde la legislación oficial para indígenas o buscarlo en las bases mismas de su identidad indígena es parte importante de la dificultad.

Pero lo anterior no significa que el nuevo Cabildo no haya ganado espacio entre sus seguidores. Por ejemplo, para doña Mercedes, que es una de las dos mujeres que conformó este Cabildo (2010), éste es parte de su familia: “Desde que seguí yendo al Cabildo, los miembros hemos sido familia, nos reunimos, conversamos, es como si fueran familia”. Sin embargo, las arduas jornadas de trabajo que exige estar en el Cabildo, las dificultades en la comunicación que suelen presentarse (comentarios de vecinos, de compañeros mismos del Cabildo), entre otras situaciones conflictivas, hacen de esta organización una entidad que necesita seguirse construyendo y repensando.

Don Porfirio Jenoy piensa que: “Por otras partes el Cabildo son comuneros, porque no llevan el problema de acá, por eso se entienden mejor. Porque aquí nos quieren sacar. Fuera más adelantado el Cabildo. Unos dicen que no nos vamos, otros sí nos vamos, hasta gente que pertenece a la Parcialidad porque les pagan mucha plata”. Doña Mercedes dice que hay dos grupos en la comunidad, los que pertenecen al Cabildo y los que lo quieren acabar. Es decir, se atribuye, en parte, las dificultades del Cabildo a la problemática de las comunidades de la llamada zona de amenaza volcánica alta.

El Cabildo lidera la reorganización de la comunidad indígena, su trabajo es determinante en este proceso, y pese a la complejidad que esta tarea entraña, existe disposición, como señala el profesor Luis: “Buen camino cabildantes/ esta es la ruta segura/ si hay algo que lamentar/ es no haberlo hecho antes”. Alguno de los miembros del Cabildo expresó en una de las sesiones “El Cabildo va bien por defender el territorio. Algunos dicen yo no estoy en el Cabildo, pero si ellos no se van yo tampoco me voy. Habrá un día en que todos nos entendamos”.



Figura 13. Ceremonia de posesión de la guardia indígena.

La resistencia comunitaria

La resistencia comunitaria es un tema presente en la historia de Jenoy, en ocasiones resaltando el papel de las mujeres, en otras la lucha contra Simón Bolívar, la pertenencia al partido liberal o la oposición a la llegada de los buses. Hoy en día uno de los procesos comunitarios que mejor deja ver el deseo de pervivir, es la resistencia comunitaria. El empeño por permanecer en el territorio, es causa y efecto a la vez de relaciones, conflictos y tensiones, que se entretajan y se expresan en diversas manifestaciones psicológicas y etnoliterarias.

En una investigación realizada por el grupo de investigación Psicología y Salud del Departamento de Psicología de la Universidad de Nariño se definieron diferentes elementos de la problemática psicosocial que se vive en la Zona de Amenaza Volcánica Alta del Volcán Galeras (ZAVA). La problemática involucra el cruce de tres dimensiones: Los aspectos psicosocioculturales en las comunidades, el manejo gubernamental y el fenómeno natural. Desde estos aspectos se entretajan las relaciones: Comunidad-estado, comunidad-instituciones y comunidad-comunidad. En este contexto, algunos de los aspectos que se destacan de la problemática psicosocial son: Percepción de maltrato por parte del gobierno y algunas instituciones, dificultades en la gobernabilidad, percepción ambivalente sobre el posible riesgo natural, choque de saberes científico-técnicos con saberes populares, desesperanza, sensación de desarraigo, conflictos familiares y comunitarios e inadecuada comunicación institucional. Ante estas vivencias,

la respuesta ha sido la resistencia por permanecer en el territorio. En diferentes discursos, relatos, coplas, canciones, eventos, se manifiesta esta resistencia a dejar Jenoy.

Se escuchan relatos que testimonian que el gobierno les dio cuarenta y ocho horas para salir del territorio, sin embargo la comunidad se resistió a salir. Para don Porfirio:

La resistencia como comunidad ha servido para quedarse. Primero dijeron que debíamos salir en cuarenta y ocho horas, quedamos como sonámbulos, llorando, ni se comía, ni se dormía, piense y piense en qué íbamos a hacer. Nos unimos con un hermano que es vecino, y dijimos a la policía: no salimos de aquí. Primero hicieron frente unos. La misma gente de las veredas, los presidentes, juntas hicieron frente, después el Cabildo.

La organización comunitaria para resistirse a salir fue rápida y espontánea, los jenoyes perciben que había un sentir común que fluyó fácilmente aunque la situación era difícil.

Después de la lucha que emprendieron por quedarse, ahora se sienten más preparados para resistirse a salir de Jenoy, al respecto don Porfirio declara: “Ahora tenemos más para hacer frente, estamos más tranquilos, de aquí no nos sacan”.

Parece que la raza Jenoy volvió a manifestarse, con rasgos de autonomía y de fortaleza para mantener la cultura.

Así mismo se resalta que la terminación **oy** (Jenoy), dentro de la toponimia y antroponimia, es considerada por los lingüistas como una de las características definitorias de la lengua quillacinga. Y su gentilicio (Jenoy, mocondinoy, pejendinoy, etc.) la forma que hoy tenemos de expresar con fuerza nuestra autonomía y nuestra tradición étnica y cultural ancestral. Expresión preferida, dicen, antes que otras categorías sociológicas como campesino, pueblero o incluso indio. Por eso, es que, ante el acto arbitrario de pretender expulsarnos de nuestro territorio bajo el pretexto de una erupción inminente del volcán Galeras, nos surgió el decir profundo que “*soy Jenoy, aquí estoy y de aquí no me voy*” (Cabildo Indígena de Jenoy, p. 5 y 6).



Figura 14. Don Porfirio Jenoy, uno de los jenoyes que dice: De aquí no me voy.

En 2009 el Cabildo Indígena de Jenoy emitió el *Manifiesto del 23 de Mayo: Por los derechos comunitarios de los hijos de Urcunina*, documento que surge a partir de un foro comunitario. A continuación se citan textualmente algunos apartes que revelan aspectos fundamentales de la posición del Cabildo, en cuanto estos contienen aspectos relevantes que fundamentan la resistencia comunitaria.

Inicialmente, se expresa la inconformidad por la no asistencia de entidades gubernamentales, aun habiendo sido invitadas a este evento. Paralelamente, muestran gratitud hacia quienes aceptaron la invitación. Se nota que no atender la invitación significa un agravio a la comunidad.

En primer lugar lamentamos que para este evento no se hicieran presentes las autoridades departamental y municipal, ni la Casa Galeras, habiendo sido invitadas con anticipación para que vengan y expongan lo que hablan a espaldas de la comunidad, para que sigan y escuchen todas nuestras inquietudes y haya una real concertación. Agradecemos a las instituciones que aceptaron la invitación y vinieron, a los miembros de instituciones que por voluntad propia se hicieron presentes y a las instituciones que nos han respetado y no se burlan.

... crearon e imaginaron el gran desastre del volcán Galeras, con lo que, lo único que han logrado es un caos del territorio, maltrato a la dignidad y la vida de los pobladores....

Otro aspecto por destacar es la percepción acerca del volcán y acerca de las decisiones gubernamentales. “Por eso manifestamos que la amenaza no viene de nuestro volcán Galeras, el volcán Galeras no nos está matando, nos están matando son los decretos y decisiones equivocados, irresponsables e impositivos”. En el manifiesto se entrelazan coplas del profesor Luis: “Dizque zona de desastre/de gran peligrosidad/aquí el único desastre/es la tal autoridad”.

Se incluye también el sentir común como pueblo tradicional, como pueblo que tiene alma, manifiesta en la metáfora del árbol ancestral que no se puede trasplantar en otro lugar: “Quieren sacarnos con un desalojo forzado, desmoronando el alma de nuestros pueblos. Porque no se puede desraizar un árbol de cientos y miles de años de costumbres, historia y cultura para sembrarlo, de la noche a la mañana, en otro lugar”. Una preocupación importante son los mayores, en quienes se encuentra la sabiduría base para mantener la cultura del pueblo Jenoy. “¿Qué va a pasar con nuestros viejos y abuelos? Que son la experiencia y la tradición, la cultura y la riqueza espiritual y la memoria colectiva de un pueblo...”

Sienten que existe una actitud despectiva y de desconocimiento por parte de los entes gubernamentales. “Siempre nos han despreciado, porque a los gobernantes y beneficiarios no les interesa la comunidad, seguramente, dirán: allá que hablen, que dialoguen, nosotros vamos actuando”. Y les piden ser tenidos en cuenta: “Si son serios, sean participativos, no nos invisibilicen”.

Por su parte, la relación con el volcán se fundamenta en el respeto. “Sabemos que mientras lo respetemos, nuestro padre, nuestro taita Galeras no nos va a hacer daño. Él sabe que nosotros somos respetuosos con nuestros campos naturales sagrados, que pedimos permiso cuando hay que entrar”. Manifiestan que tienen una manera diferente de ver el fenómeno Galeras, frente a la visión técnica científica. “Los señores vulcanólogos y los expertos y todo el bloque de personajes que nos quieren sacar, dicen que el Galeras es un peligro. Nosotros no lo entendemos así. Nosotros lo entendemos como una fortaleza y una riqueza”.

Y continúan reafirmandose como comunidad/familia, a partir de la relación con el Galeras, y por ende, con el territorio y sus productos. “El Galeras es nuestra padre y nuestra madre, él nos da la vida. En él tenemos la mesa completa: arriba nos da el ulloco, la papa, la cebada, la oca. Y si bajamos al centro, tenemos el maíz; y si bajamos más, tenemos la caña, el café, la yuca”.

La Pacha Mama aparece como entidad vital heredada, con la cual se relacionan de manera simbiótica. “Nosotros ocupamos la herencia de nuestros ancestros. Somos de esta tierra, porque somos tierra y vivimos metidos en la tierra, dormimos en la tierra, nos revolcamos en ella, morimos y nos volvemos tierra”.

Las consideraciones anteriores, se constituyen en la base para declarar su manifiesto por la resistencia, que además entienden como mandato. Transcribo aquí algunos fragmentos, elegidos por mostrar aspectos representativos de la resistencia.

Que somos hijos del Galeras, unos más viejos, otros más jóvenes, todos hermanos, que vivimos en este lugar. Unos venimos de un tronco ancestral, de un retoño, de un vivir, de un revivir, renacer y seguir viviendo de esa identidad, de esa caricia, desde hace más de 8.000 años. Por eso decimos y entendemos que es nuestro territorio...

Que, ante este vil atropello anunciado, no nos queda otra alternativa que resistir.

Que nuestra resistencia no dará tregua, porque así como los animales demarcan su territorio con alguna sustancia de su cuerpo, para hacerlo respetar, así nosotros, los hijos de Urcunina, estamos dispuestos a marcar nuestro territorio con nuestra propia sangre.

Que resistiremos con la frente en alto con nuestras organizaciones propias: Cada quien a su usanza o determinación. Que no importa que a nuestras organizaciones no las reconozca el gobierno, porque los que tienen que reconocer y vigilar son los propios pobladores y comunidades. Que los de Jenoy no se equivocaron al hacer renacer su Cabildo indígena.

Decirles a los representantes del estado que nosotros podemos decidir qué es lo que queremos, a dónde estamos y para donde vamos, con nuestra originalidad y nuestro derecho mayor, y amparados en los decretos de la Constitución, mama de las leyes.

Conocemos los antecedentes de nuestro volcán y por eso queremos que los vulcanólogos también compartan la sabiduría de nosotros, en lo que hemos vivido y lo que somos, porque sabemos que la sabiduría es mayor que la tecnología.

Y si los gobernantes no escuchan, si los gobernantes no entienden, si los gobernantes no respetan nuestros derechos, pues no son nuestros gobernantes. No va a venir cualquier decreto, cualquier jefe blanco a decir váyanse de la manito.

Que se tenga en cuenta y se respete nuestras decisiones: los que quieran quedarse que se queden y los que quieran irse que se vayan.

Amigos, hijos de Urcunina, por la vida del Galeras, ¡adelante!

En el manifiesto se declaran como hijos del Galeras, defienden la apropiación de su territorio con base en la tradición ancestral, denuncian que se sienten atropellados, declaran que se encuentran en resistencia para no salir de su tierra, como decisión que defenderán aún a costa de su vida, encontrando fortaleza en la organización del Cabildo indígena. A partir de su autonomía, basada en la sabiduría que está por encima del conocimiento, dicen que desconocerán la autoridad de los gobernantes que no los respeten, acudiendo a su capacidad de decisión, pero dejando claro el respeto por las decisiones de los demás.

El anterior manifiesto se complementa con el documento enviado a la secretaría de Etnias. Aún con su estrecha relación con el Galeras, reconocen que puede existir un peligro ante una erupción volcánica, que también deberán enfrentar eventualmente, desde la fortaleza de la organización comunitaria, organización que también les servirá para enfrentar fuentes de amenaza como son las decisiones gubernamentales arbitrarias y la corrupción que está presente en manejos institucionales.

Solo así podemos también actuar y ayudar con más criterio y voluntad a afrontar los peligros de una posible erupción volcánica y a organizar y ejecutar las decisiones gubernamentales más convenientes al respecto. Y por qué no con nuestro gobierno propio y nuestra comunidad organizada a afrontar las arbitrariedades de entidades y personas gubernamentales y privadas que bajo este pretexto aprovechan las ayudas para sus intereses particulares, y que para justificarse nos atropellan sin misericordia (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008, p. 8).

Comunidad y conflictos

Una comunidad no es un paraíso donde todo es paz y armonía. A partir de los conflictos, se posibilita el reconocimiento de la identidad propia y ajena. La vida de las comunidades indígenas afectada por la colonización española y el proyecto nacional, históricamente ha enfrentado conflictos que configuraron sus particularidades. Es así como es importante abordar algunos conflictos en la comunidad indígena, presentes incluso una década antes del actual proceso de reconstitución.

Melo (1993) relata que hace algunos años en el parque de Genoy Centro habían encuentros de fútbol cada domingo reuniendo así a la población, pero cuando llegó el cura prohibió estos encuentros por la bulla y porque el balón llegaba hasta el interior de la iglesia. Así, se trasladó la cancha, pero se perdió asistencia de público.

Esto dio inicio a una “supuesta” división de la comunidad, entre quienes defienden al cura y los que están a favor de los jóvenes deportistas. El cura viene interviniendo en varias actividades realizadas dentro de la comunidad; es el caso de las fiestas patronales del 29 de junio donde trataba de imponer que los miembros de la junta sean los fiesteros. La iglesia, como en épocas pasadas, interviene en el normal desarrollo de las actividades llevadas a cabo por la comunidad (Melo, 1993, p. 80).

El proceso de organización comunitaria para lograr el reconocimiento como indígenas, se debatió entre los encuentros y los desencuentros, la participación y el alejamiento. En una oportunidad, en una de las reuniones en que participé en Castillo Loma, me enteré que don Pedro no quería bailar porque percibió poco apoyo de la comunidad, y temía quedarse sólo en la danza. Sin embargo, se fueron encontrando soluciones y las fiestas se realizaron con bailarines incluidos.

En esa misma ocasión, don José Eraso estaba muy preocupado, sin saber si la fiesta debía hacerse o no, incluso considerando en algún momento la posibilidad de aceptar una oferta de trabajo fuera de Jenoy y no seguir apoyando la organización de la fiesta de San Pedro y San Pablo.

El Cabildo se ha propuesto realizar diferentes reuniones en las distintas veredas, el 24 de noviembre de 2010 se habla de la reunión que se programó en Chaguayaco. En el informe presentado por don Octavio en la reunión del Cabildo, se habla de que sólo llegó don José Eloy. El motivo era explicar lo de los abogados. “Que así sean indígenas o no

nos convenía a todos, que estamos defendiendo el territorio” “Todos somos indígenas pertenezcamos o no a la corporación”. Don José Eloy no quiso invitar y esto se corrobora con testimonio de otro cabildante. En todo caso, la reunión no dio resultado.

Don Octavio piensa que “En la comunidad de la Parcialidad falta estar más al tanto de lo que sucede, están alejados. Aunque han respondido a los llamados, falta estar cerca de la corporación. Eso puede mejorar, ya se están viendo los rendimientos del Cabildo”.

En la Institución Educativa Francisco De la Villota, se presentan conflictos entre los estudiantes que pertenecen y no pertenecen a la Parcialidad indígena, con frecuencia estos conflictos se originan por burlas dirigidas hacia las actividades que realiza el Cabildo.

Algunos cabildantes cuentan que hay gente que quiere aprovecharse del Cabildo para obtener beneficios particulares, ejemplo, para la afiliación en salud, cupos para universidades. Se trata de gente externa a la Parcialidad. No obstante, no es aún muy claro el criterio del Cabildo para afrontar estas situaciones. Algo similar sucede con las elecciones de parlamentarios, en las cuales se presentaron inconformidades en la comunidad que esperaba se apoyase a un representante indígena, pero resultando que se apoyó a otros candidatos.

Las problemáticas psicosociales actuales, a veces producto de la relación con la ciudad de Pasto, son fuente de diversos conflictos familiares y comunitarios. Entre algunas de las problemáticas destacadas se encuentran: Embarazos a temprana edad, pandillismo, farmacodependencia.

Igualmente, se escucha que el pago de subsidios o la provisión de alimentos en los momentos en que hay desplazamientos a los albergues, fomenta la pérdida de valores en la comunidad, por el ejemplo, el valor de obtener el sustento con el trabajo.

Existe violencia en las familias, los padres han perdido autoridad hacia los hijos y hay irrespeto. Los cabildantes sienten que varios miembros de la comunidad tienen un complejo de inferioridad, pues no se sienten a gusto con su condición de jenoyes. Esto en particular se observa cuando prefieren emplearse en Pasto a trabajar la tierra como lo hacían sus padres, subvalorando las tradiciones. Como no todos consiguen trabajo aparece la vagancia. Y no es lo mismo vivir a merced de otros que valerse por sí mismos. El espíritu se empobrece, viene la indiferencia con la familia, con la naturaleza y la comunidad. Los que van a la ciudad se vuelven presas del consumismo y esto los demás empiezan a copiarlo, se prefiere consumir arroz y fideos al maíz y demás productos del

territorio, prefieren trabajar por plata que por comida. Todo esto también se debe a la pérdida de la relación con la naturaleza. Se ha perdido la noción del tiempo para siembra y cosecha, se perdió relación con la luna, la tierra se enseñó a los químicos.

Otro mal de la comunidad es que hoy en día se entrega a los hijos para que otros los eduquen, antes los papás en la cotidianidad educaban a los hijos, hoy falta comunicación entre generaciones.

Indígenas y campesinos

Como efecto de la liquidación y parcelación de resguardos, a mediados del siglo pasado, bajo el proyecto integracionista del estado colombiano, se dio una fuerte afectación de la vida comunitaria, como afirma Perugache (2008), este proyecto se fundamentó en:

La eliminación de formas colectivas de tenencia de la tierra que iban en contravía de los principios económicos liberales del librecambio, de la modernización y de la propiedad privada sobre la tierra. Con el proyecto de construcción de un estado nacional se pretendió integrar aquellos reductos minoritarios a los patrones de vida de la sociedad mayoritaria (pp. 57, 58).

Por ende, las formas de autoridad tradicionales y el sentido de colectividad se fueron desestructurando. Perugache (2008) cuenta que, conversando con el profesor Romualdo manifestaba:

En ese tiempo se hablaba del nosotros y no del yo. Entonces empezó la propiedad y 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 cambió la misma terminología, esta agua es mía, antes era de nosotros, peleas por linderos, por acequias (Romualdo Criollo, 15 de agosto de 2007. Grabación) (p. 70).

A partir de los cambios socioculturales generados se relata que en los jenoyes existe una sensación de alienación, de enajenación. Así como antes se quedaba a merced del duende o de la viuda, ahora se ven alienados por el patrón y la vida de la ciudad que les muestra un modelo consumista. Incluso, se ha escuchado que algunos dicen que volver al Cabildo es estar fuera del progreso, por eso algunos se sienten como humillados, porque incluso hay profesores que desprestigian al Cabildo. La televisión es uno de los aspectos que más sienten que los ha alienado, y que empobrece su espíritu, llevando incluso a una

degradación social como la vagancia, la indiferencia y la soledad. La vagancia se asocia especialmente al desligarse del trabajo de la tierra, con el ánimo de querer ser empleado. Parece que todo este conflicto social es causa y efecto de la pérdida de valores familiares, al respecto don Aparicio, el Gobernador del Cabildo manifiesta que “muchas familias ahora no tienen principios ni criterios”.

También se ha debilitado la relación con los demás seres de la naturaleza, se ha perdido la noción del tiempo en relación con los cultivos. Por ejemplo, ahora se siembra en verano, cuando antes habían fechas apropiadas. Ya no se mira la luna para sembrar.

Sin embargo, se acostumbraron a ser campesinos. En un relato de doña Mercedes se puede apreciar que después de ser indígenas pasaron a ser campesinos: “Antes de saber el decreto vivíamos tranquilos, éramos como campesinos. Cuando sabíamos ir a Nariño, allá nos decían esos indios de Jenoy, yo era pequeñita, y le preguntaba por qué a mi papá. Y él decía que antes había un Cabildo, y éramos indígenas”.

Aunque la condición indígena vivía en la memoria de los mayores, incluso llegaron a avergonzarse cuando los llamaban indígenas, al respecto don Porfirio afirma: “Uno se ofendía porque no caía en cuenta”. Pero esta condición vuelve a tener cabida en la mentalidad de los comuneros jenoyes, quienes vuelven a representarse como indígenas. Sobre esto doña Mercedes comenta:

En Pasto también decían *esos indios de Jenoy*. Cuentan que nos habían la guerra por ser liberales, eso cuando vendíamos canastos. Ahora nos sabemos dar cuenta, ahora que se formó el Cabildo, decimos que somos indígenas. Ahí comprendí yo, a esas horas entendí lo que le preguntaba a mi papá. Con razón nos trataban de indios. Cuando escuché al Taita Aparicio, allí comprendí. El Taita decía *no debemos avergonzarnos, estar con la cara en alto*. Allí sacamos nuestra identidad, lo que hemos sido, que antes era ser campesino.

Pues ser campesinos y ser indígenas es distinto. Don Porfirio dice: “Ser campesino es otra identidad, ser indígena es diferente”. Doña Mercedes se refiere a la particularidad del indígena: “Ser indígena es amar la tierra, no salir de ella. Siendo indígenas, así nos quieran sacar no nos pueden sacar. Siendo indígenas no, porque somos dueños de nuestra tierra”.

Perugache (2008) manifiesta que la definición de lo indígena está determinada por las relaciones de poder entre distintos actores: Indígenas, no indígenas, el estado e incluso

organismos transnacionales. Así, se van generando nuevas concepciones sobre lo indígena.

El retomar la condición de indígenas, no sólo ha sido difícil por la mentalidad de los mismos comuneros. Antes del reconocimiento gubernamental como Parcialidad, en varias ocasiones escuché a representantes de entidades estatales decir que no iban a obtener esta condición, incluso la inasistencia a las invitaciones del Cabildo se justificaba diciendo que ellos no eran indígenas. Pese a las presiones internas y externas, han emprendido la lucha por esta identidad que estaba adormecida.

En la solicitud realizada para la reconstitución del resguardo indígena de Jenoy, el Cabildo manifiesta: “Somos pueblos originarios, somos indígenas quillasingas, somos jenoyes. Y queremos fortalecer esta tradición e identidad étnica y cultural”. Esto refleja la firme intención de renacer como pueblo indígena.

En las diversas manifestaciones culturales se expresa continuamente la retoma de la identidad indígena. “Una de las reivindicaciones que han hecho los jenoyes ha sido cambiar la G, usada actualmente de manera corriente en documentos oficiales, por la J, debido a que en los expedientes de archivo, como cartas, peticiones y memoriales dirigidos por antiguos habitantes del pueblo, han encontrado que Jenoy lo escribían con J” (Perugache, 2008, p. 55).

Al reconocerse como dueños del territorio y al negarse a salir de él, se están reconociendo como indígenas, así lo afirmó antes doña Mercedes.

Finalmente, con la fortaleza de una cultura que continúa viva, la secretaría de Etnias posibilita el reconocimiento de esta identidad. Así, en los considerandos de la resolución del ministerio del Interior y de Justicia, según la cual se reconoce como Parcialidad indígena a la comunidad de Jenoy del pueblo Quillacinga, se sustenta que las características de esta cultura, se ajustan a la definición de comunidad indígena por los siguientes aspectos: “1) ascendencia amerindia, 2) conciencia de identidad, 3) cultura representada en valores, rasgos, usos y costumbres, 4) formas de gobierno, gestión y control social. Expresadas en sistemas narrativos propios, 5) distinción respecto de otras comunidades”.

DISCUSIÓN

Comprender las representaciones sociales desde un enfoque procesual demandó una mirada contextual, teniendo en cuenta siempre que la cultura está en continuo devenir. Así, la historia vivida a lo largo del tiempo en la Parcialidad Indígena de Jenoy influye en su dinámica actual y en la configuración de sus marcos propios de representación de la realidad. Situaciones como: La memoria de las resistencias, la disolución del resguardo a mediados del siglo pasado, el transitar como corregimiento de Jenoy, la pavimentación de la vía circunvalar al Galeras y la llegada de los buses urbanos, la declaratoria de zona de desastre, la resistencia a salir del territorio, la reconstitución y el reconocimiento como Parcialidad indígena, necesariamente, implican movimientos en la mentalidad colectiva e individual.

Se buscó acceder a las huellas mnémicas y a las vivencias actuales, entendiendo que la memoria está en constante fluir, por ello, incursionar en este ámbito excede la pretensión de un recuento histórico lineal; las representaciones sociales, que se configuran desde los movimientos de memoria, constituyen tanto contenidos persistentes en el tiempo como otros que se dinamizan según los escenarios siempre cambiantes.

El acercamiento a la vida de los jenoyes, a su vida colectiva, a través de sus festividades, sus mingas, sus costumbres, sus tradiciones, su sistema educativo, sus discursos y sus relaciones sociales internas y externas, entre otros aspectos, permite una mirada de las representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy, desde la cual se configura una perspectiva sobre el nodo central y la estructura periférica.

En este orden de ideas, un contexto relevante para pensar en las representaciones de comunidad es la tarea que se proponen los comuneros de la Parcialidad Indígena de Jenoy de configurar su plan para la vida, donde resulta relevante abordar lo comunitario desde diferentes perspectivas. A lo largo de este texto, se podrán vislumbrar elementos de la dinámica vital de los jenoyes a lo largo del tiempo, los cuales se recrean constantemente para configurar su apuesta colectiva actual. Se encontrarán rastros de los procesos de degradación de la comunidad (descomunización), así como de recomunización, fruto de la tensión constante interna y externa a la comunidad.

Al develar la dinámica de las representaciones sociales de comunidad se llega a la inevitable pregunta de quiénes son ellos hoy, después del efecto de su historia, y lleva a

reflexionar también sobre los intereses que tienen en su reconstitución como pueblo indígena, pues esto trasciende un reconocimiento formal decretado por el gobierno nacional.

La comunidad indígena de Jenoy: Construcción ancestral que pervive

Al adentrarse en las manifestaciones estéticas, artísticas y literarias que develan representaciones de los indígenas jenoyes acerca de su comunidad, se abordan intersticios de la memoria social ancestral, la cual ha pervivido y se recrea en la resistencia indígena frente a las amenazas a su cultura.

La tradición oral subsistente en sus fiestas populares religiosas y otros eventos comunitarios, es el contexto para recrear las representaciones sociales de comunidad, así como los espacios y tiempos sagrados. Del lado de Lepe (2006) la tradición oral es tanto forma de representación social como fuente para ésta. Así, al equiparar tradición oral y representaciones sociales se observa que cumplen funciones similares. En el caso de la Parcialidad Indígena de Jenoy, las representaciones sociales de comunidad son un eje de la memoria colectiva, permitiendo mantener una identidad social, desde la cual posicionarse ante el conflicto y la adversidad. La tradición oral hace posible la pervivencia del mito cosmogónico, fuente para mantener viva la comunidad.

Para la etnoliteratura el mito es una noción primordial. Al realizar una aproximación etnoliteraria a la comunidad indígena de Jenoy, un centro de interés lo constituye el mito, visibilizándose la postura de Eliade (1985) de que éste confiere sentido a la vida y define las prácticas sociales, y aún más allá de esto, el mito es sagrado para la comunidad porque remite a los primeros pobladores, pero a su vez se recrea permanentemente.

La trascendencia del mito como aspecto constitutivo de la sociedad ha sido advertida desde los griegos, más adelante trabajada por Bachelard y Sartre en la época contemporánea. Igualmente grandes pensadores como Durand plantearon la posibilidad equilibrante del mito ante la muerte, ante los excesos de la sociedad y ante el pensamiento técnico racionalista, dando paso a la posibilidad de trascendencia de la humanidad. Una postura similar se encuentra en Castoriadis.

De la misma forma como la representación social es equiparable a la tradición oral, este estudio devela que el nodo central de la representación social de comunidad está constituido por un mito, apreciación interesante cuando se trata de plantear relaciones entre la psicología (desde la teoría de las representaciones sociales) y la etnoliteratura. Es

decir, si se tiene en cuenta que el nodo central de la representación social es un elemento perdurable, a la vez que compartido por la colectividad, es coherente pensar que mito y nodo central puedan translaparse, o por lo menos afirmar que el nodo central se nutre especialmente del mito, en aquellas sociedades que aún lo conservan como base en su organización psicosociocultural.

En este contexto, diferentes aspectos del devenir en la Parcialidad Indígena de Jenoy revelan que un elemento fundamental para la comunidad es el territorio. Alrededor del territorio se han tejido las tradiciones y se sustenta actualmente la resistencia comunitaria. Así, 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. Pero a su vez la fuerza del agua y el fuego son apaciguadas por la Virgen del Rosario. Es decir Juan, Rosario y los jenoyes son entidades simbióticas, y el Cabildo declara este mito como principio vital. Es así como al darse la presión por salir de Jenoy ante la *amenaza* del Volcán, la Virgen del Rosario se solidarizó con la tristeza de tener que dejar el territorio y también derramó lágrimas, lo cual desde el punto de vista de los comuneros significó el apoyo a su resistencia.

Los jenoyes manifiestan esta necesidad primordial de permanecer unidos a su territorio, en sus palabras constantemente aparece la alusión a su estrecho vínculo con su Galeras, y en torno a este vínculo, se entretienen las relaciones con sus coterráneos y con lo foráneo, no obstante están afectadas por factores como: La progresiva urbanización y el imperativo de abandonar su territorio que ha ocasionado conflictos al interior de los pobladores.

Según Abric (2001) el nodo central determina la significación y la organización de la representación social, a su vez éste determina y dinamiza las relaciones entre sus componentes. En este caso, la pertenencia al territorio cobra sentido en múltiples manifestaciones vitales y se convierte en el eje sobre el cual gira el pensamiento, los sentimientos y los comportamientos de los comuneros.

Las tradiciones de la comunidad dan cuenta del lugar del territorio en la mentalidad de los jenoyes, éstas traducen las representaciones en prácticas culturales, entre las que se destaca la fiesta de San Pedro y San Pablo, en la cual se da la elaboración del castillo que simboliza la organización territorial y espiritual. Esta fiesta, así como la fiesta de la luna,

son cultos a la pachamama y a sus espíritus. Del lado de Díaz (1996) se puede inferir que los santos y la tierra son formas fundantes de lo sagrado. Por eso la fiesta de la luna se celebra en el cementerio antiguo, pues el panteón andino tiene una dimensión colectiva expresada en el culto que reúne a la pachamama, los espíritus y lo festivo para generar aperturas hacia lo sagrado.

Lo sagrado para los jenoyes no es privado, es comunitario. Por eso la resistencia a salir del territorio aparece colectivamente, pero sin necesidad de acuerdos explícitos entre los jenoyes, *como si el territorio que intentaron arrebatarles los reclamara*. Es un suelo colectivo, independientemente de tener o no títulos de resguardo, es colectivo por la espiritualidad.

Paradójicamente, la conciencia adormecida de los jenoyes, despierta junto con el nuevo despertar del Galeras, siendo éste un miembro imprescindible de la comunidad, el que reaviva la identidad indígena en resistencia a la imposición de saberes ajenos y especialmente frente a la amenaza de salir de allí.

El territorio, como elemento crucial en el mito, es sagrado, y esta sacralidad se descubre para los indígenas jenoyes cuando se resignifica el sentido simbólico de ciertos espacios territoriales, siendo muy importante el Mantel de Piedra; como diría Eliade (1981) ocurre una hierofanía: Algo sagrado que se revela, dando cuenta de la ancestralidad y la pervivencia de la espiritualidad indígena, espiritualidad que los jenoyes respetan, pues si los hábitats de los espíritus no se respetan, se pueden producir males.

Por lo anterior, no es gratuito que estos dos seres, volcán Galeras y Mantel de Piedra, se plasmen como símbolos del territorio ancestral en el escudo de la Parcialidad Indígena de Jenoy. Quizá este escudo es una buena manera de expresar gráficamente el nodo central de la representación social de comunidad.

Para algunos autores, el territorio es un elemento fundamental en la noción de comunidad (Granada, 2002; Ander Egg, 2003). En el caso de autores como Granada, asociado directamente al sentimiento de comunidad, a la pertenencia. Por su parte, Tovar (2001), asocia el concepto de comunidad a influencia recíproca, a membresía y conexión emocional fruto de la historia común; si bien aquí no aparece explícito el territorio, para los jenoyes, en él y con él se manifiestan estas cualidades. Montero (2004, citando a Agnes Heller, 1988) enfatiza en el sentimiento de nosotros dentro de la noción de comunidad; este sentimiento para el caso de la etnoliteratura, trasciende lo humano. Las

mismas autoras lo consideran un espacio en permanente construcción, quizá por eso los jenoyes no excluyen lo foráneo, pues la comunidad es un espacio abierto. Esto hace que se valore la diversidad siendo posible evitar los fundamentalismos.

Para Krause (2001) un aspecto relevante es ser una persona de valor para la comunidad. Los comuneros jenoyes también resaltan valores que contribuyen a mantener la comunidad, por ejemplo, la palabra, el compromiso, el apoyo mutuo, la defensa del bien común sobre los intereses particulares, el trabajar juntos, el asumir *todos* las consecuencias de sus actos. La comunidad depende del compromiso, ahora el compromiso es la defensa del territorio, para ello necesitan estar agrupados. Defender el territorio significa defender la propia vida. El bien común debe prevalecer para superar el individualismo que amenaza la comunidad.

Los comuneros necesitan sentirse y mantenerse como una familia. Y así como la familia se reúne alrededor de la tulpá y el alimento, ellos lo hacen también en sus mingas de pensamiento. A través del ritual de reunir y preparar los alimentos se recrea la comunidad. Así, la bebida y la comida, que con frecuencia también se acompañan de las danzas y la música, reflejan la dualidad complementaria en el mundo andino, como medio para hacer pervivir la organización social (Granda, 2006).

La nostalgia por la comunidad de antaño, del lado de una perspectiva paradisíaca de la comunidad, también permite visualizar elementos del nodo central de las representaciones sociales. La comunidad se debate entre el pasado, el presente y el futuro, la memoria dinamiza esta relación: Desde antes, ahora y para adelante.

No obstante, siguiendo a Nancy (2001) en su planteamiento de que la comunidad no es el ámbito perdido, idea que surge de una nostalgia de occidente reforzada por la tradición judeocristiana, la comunidad sería más bien un don por comunicar. Según el autor en el mito y en la literatura, existen dos grandes posibilidades de comunidad por explorar. Del mismo lado se encuentra Duchesne (2005), cuestionando ubicar la noción de comunidad como comunitarismo, desde una lógica occidental. La comunidad sería más que lo compartido, *una disposición para los otros* desde la singularidad.

Cabe mencionar que estas posturas no coinciden con la definición de Parcialidad indígena en el estado colombiano, quien por el contrario se refiere a un conjunto de familias con características compartidas que los diferencian de otros, enfatizando más en el tener que en el ser.

Pero quizá lo realmente importante en este punto es ubicar la postura de los jenoyes. Para ellos la comunidad se vivencia en sus costumbres, la comunidad se construye desde las relaciones directas y cotidianas. Hay comunidad cuando hacen minga, hay comunidad cuando festejan, cuando rememoran su transitar en el territorio, allí persiste el *ayni* (la solidaridad). Así, el tipo de nostalgia que existe en ellos está del lado de la degradación de valores sociales que posibilitaban una sana convivencia, valores que los hacían apoyarse, confiar los unos en los otros y mantener una buena relación con el territorio. Una amenaza importante entonces es que se permeen valores contrarios a su sentir, como el caso del individualismo en contra del bien común.

La comunidad es un espacio dinámico, que se abre y se cierra, que permite entrar y salir miembros, cuya entrada o salida posiblemente depende más de la disposición que se tenga a convivir o no en el espacio de la Parcialidad Indígena, pues lo que hace que alguien se sienta como miembro es la conexión espiritual. Por algo afirman “Todos somos indígenas pertenezcamos o no a la corporación”.

Es decir, si algo los hace particulares, es su configuración socio cultural fruto de una historia de movimientos externos e internos, es que ha pervivido su *sentido de comunidad*. Maya (2004) aludiendo al sentido original del concepto propuesto por Sarason en 1974, refiere que es una experiencia subjetiva de hacer parte de una colectividad en la que existe confianza en el apoyo mutuo, existe una voluntad de aportar a los otros y se cree en la reciprocidad. Esto es lo que aún hoy reclaman y quieren mantener y revitalizar en la Parcialidad Indígena de Jenoy, lo cual no es tarea fácil ante las presiones circundantes hacia la fragmentación y la adaptación a patrones sociales predominantes. Por ello, la cultura que sobrevive en sus tradiciones es su principal soporte y esperanza.

Maya (2004) también retoma a Sánchez (2001) quien contempla entre los elementos del sentido de comunidad la percepción de arraigo territorial. Aunque es importante aclarar que Maya piensa que el territorio no es necesariamente un espacio físico, sino que más allá de él un espacio de encuentro.

Henriksen (1992) plantea el tiempo sagrado como una alternativa a la cultura en crisis, sería una forma de buscar salud para un mundo enfermo (el mundo capitalista). Aquí la reconquista de los orígenes supera lo cronológico y se interna en el orden mítico. Pero este tiempo primigenio en sí mismo es una realidad diferente, una dimensión alterna

a la dominancia del capitalismo. Una dimensión sagrada, que como diría Henriksen “ni siquiera en las cumbres del positivismo ha dejado de existir”, porque es atemporal. Para occidente, este tiempo sagrado, el orden mítico, sería la mentira mirada despectivamente (la periferia). Para la cosmovisión andina, sencillamente, la mentira, así como la magia de conectarse con el germen del universo, revela una realidad presente, pero que no pretende invalidar otras realidades. En últimas, que cada quien exista inmerso en su realidad (que es una realidad con otros, no individualista) con la posibilidad siempre presente de *entrar en contacto con*, así como nuestros taitas y líderes campesinos, que pueden ser y existir sin preocuparse del mestizaje, la hibridación o la supuesta identidad, que no pretenden excluir y dominar, solo dar por la comunidad. En esta conexión con ese *germen* del universo pueden rastrearse caminos posibles para comprender la comunidad como *centro*.

La comunidad es mito, es utopía, esta es la base para proyectarse. El nodo central refleja así la tradición, el soporte del edificio, y la estructura periférica se construye desde la novedad y la posibilidad de recrear la construcción.

Dinámica de las representaciones sociales de comunidad

Asumiendo que las representaciones sociales se sitúan en la interacción entre lo social y lo psicológico, es justo plantear que posee tanto elementos comunes a la colectividad como particulares. Así como el nodo central deja ver la estructura compartida, tradicional y estable de las representaciones sociales, en la periferia se ubican los elementos diferenciales, cambiantes, dinámicos, e incluso conflictivos, que son fruto de los diversos contextos en que se generan. En este contexto, en el presente apartado se aborda la estructura y la dinámica periférica de las representaciones sociales de comunidad.

Las representaciones son fruto de la interacción social, se nutren de ella, pero a su vez, desde la perspectiva psicológica, se adaptan a la estructura mental de los individuos inmersos en sistemas sociales específicos, lo cual da la posibilidad de que éstos sean sujetos activos de su historia. Por tanto, en el estudio de las representaciones sociales interesa tanto la construcción de la realidad social como de la identidad individual, identidad que por supuesto solo puede explicarse desde la alteridad. De esta manera, es importante resaltar que paralelo a la apreciación del pensamiento colectivo, se asume la existencia y se valora el pensamiento inacabado, en continua construcción e incluso en ocasiones disidente de la colectividad.

Las diferencias individuales permiten la coexistencia de distintas maneras de representar la realidad al interior de la colectividad. Esta situación genera a su vez que personas que comparten perspectivas comunes sobre uno o varios temas o aspectos de la realidad, se agrupen, existiendo así subgrupos, que aunque comparten un nodo central, poseen a su vez diversos modos de comprender el mundo, y por ende, de actuar.

Lo anterior se observa en los jenoyes, pues en general, comparten el arraigo territorial, expresado en sus costumbres y tradiciones y en la resistencia a salir de allí, esto los hace ser y estar en comunidad en diversos momentos de la vida, independientemente de estar inscritos o no en la Parcialidad. Sin embargo, mientras unos encontraron en la reorganización del Cabildo y el resguardo indígena la manera de pervivir como comunidad, en y con su territorio, otros se separaron de esta posibilidad y manifiestan la resistencia de otras maneras, por ejemplo, negándose a escuchar a los funcionarios que los buscan para hablar del reasentamiento.

Asimismo, la estructura y organización social, definen distintos modos de comprender la realidad. De esta manera, al interior de la misma comunidad indígena, existen diferentes maneras de representar la comunidad. Es así como el Cabildo, en su condición de autoridad, dirige los destinos de la colectividad, con un alto nivel de participación e injerencia sobre las decisiones. Los comuneros no cabildantes, por su parte, participan esporádica y puntualmente en algunas actividades de la Parcialidad.

El estudio de MacMillan y Chavis (1986, citado por Maya, 2004) habla de cuatro elementos constituyentes del sentido de comunidad: (a) la pertenencia, (b) la influencia, (c) la integración y satisfacción de necesidades, y (d) la conexión emocional compartida. A estas alturas es claro que estos elementos hacen parte de la dinámica comunitaria en la Parcialidad. No obstante, es necesario que se encare el debilitamiento de algunos aspectos importantes. Por ejemplo, una condición del sentido de pertenencia es la inversión personal en la comunidad, y se observa que aparte de los integrantes del Cabildo, los demás integrantes de la Parcialidad con frecuencia dejan de participar activamente en las actividades y procesos que se adelantan. Esto también se relaciona con la influencia, como sentido de participar y tener injerencia sobre la dinámica colectiva, aspecto que también requiere analizarse para propiciar su fortalecimiento.

Sin duda, el Cabildo es el abanderado de la lucha por permanecer en el territorio, en esto tiene legitimidad al interior de la Parcialidad, sin embargo, aún se debe trabajar por

superar las huellas dejadas por los procesos de ruptura de la organización social indígena, y generar nuevas movilizaciones en la mentalidad de este pueblo, que posibiliten adecuar su dinámica a las condiciones actuales, de acuerdo con los retos y propósitos actuales. Es decir, tanto el Cabildo como todos los miembros de la Parcialidad necesitan reflexionar sobre su dinámica como colectivo que busca recrear espacios de participación y potenciación.

Otro aspecto por destacar de la dinámica de las representaciones sociales de comunidad, es decir de su estructura periférica, son los elementos novedosos de la vida social, que si bien se nutren del nodo central, delimitan aspectos de la mentalidad que antes no se hacían evidentes. Es así como el nodo central, a través de los elementos periféricos facilita el anclaje a nuevos retos vitales. En este orden de ideas, la declaratoria de desastre que obliga a dejar el territorio, suscita la necesidad de despertar con pensamientos y acciones reaccionarias, estableciendo así otras relaciones con el actual sistema gubernamental y social.

Puede afirmarse, desde la perspectiva de Molina (2006), que la Parcialidad Indígena de Jenoy se constituye actualmente como una comunidad en resistencia, es decir que adelanta un proceso más allá de un activismo, con fundamento en la defensa cultural y territorial, siendo su amenaza el objeto al que se enfrentan. Este tipo de resistencia comunitaria tiene como propósito revertir las relaciones de poder existentes caracterizadas por la imposición y el desconocimiento de un colectivo. Este asunto amerita que las instituciones y el gobierno comprendan y se comprometan en una relación diferente, que visibilice a los indígenas de Jenoy como actores sociales con voz y voto. Hasta tanto esto no se produzca, la resistencia, que por fortuna conlleva un fortalecimiento cultural y que es pacífica, es la forma de organización y relación que les permite seguir existiendo como colectivo.

Entre tanto pervive la resistencia, la comunidad indígena se mueve al vaivén de diversas influencias, en el devenir histórico que no distingue entre pasado, presente y futuro sino que los integra. Las representaciones sociales de comunidad, sin lugar a duda, se vieron afectadas con la desintegración del resguardo indígena. Partiendo de que la idea de territorio es el nodo central, al perderse la propiedad colectiva comenzó una nueva forma de organización social y con ella otras maneras de pensar la realidad (descomunización y recomunización). Por esto actualmente los comuneros jenoyes no

tienen claro si es bueno o perjudicial que ésta se restituya. La paradoja está allí: El deseo por el reconocimiento como pueblo indígena, pero a la vez la duda de lo que pueda pasar cuando ya no tengan sus propiedades privadas; es decir, si bien el territorio es de todos, también es particular.

Al respecto, cabe citar a Sánchez (2009) quien plantea el conflicto existente entre sociedad societal (intereses racionales) y sociedad comunal (sentimientos subjetivos, ayllú). Esta afectación de la vida comunal se observa en diferentes escenarios de la vida en la Parcialidad, es así como el Cabildo se encuentra buscando alternativas frente a la pérdida de tradiciones.

La comunidad de Jenoy vivió un proceso de descomunalización progresivo. De indígenas pasaron a campesinos, más adelante se intensificó la influencia de la ciudad de Pasto, y ahora, existe la presión gubernamental por dejar el territorio. Este proceso afecta las representaciones sociales, manteniéndose fuerte el sentido de unión al territorio, pero resquebrajándose la vida colectiva. Ejemplos de esto lo constituyen: La disminución de los cultivos familiares, la pérdida de la autoridad familiar y del Cabildo, el irrespeto a los mayores, el alcoholismo, la farmacodependencia, la atracción por el modelo consumista y otras problemáticas sociales que en los últimos años se evidencian. Sánchez (2009) destaca, entre los procesos de descomunalización, la disminución de las prácticas colectivas económicas y productivas, así como también la pérdida del derecho indígena, de la autoridad de los Cabildos, que cedieron autoridad ante el poder estatal legal; situaciones éstas que hoy en día constituyen retos para los comuneros indígenas, pues aún se están buscando los caminos para restituir estas prácticas deseables.

Una evidencia clara de la deslegitimación de lo comunal, lo constituye la legalización de los conflictos, que antes se resolvían desde la autoridad de los cabildos, pero que en muchos casos aplican para los jueces (Sánchez, 2009). En el caso de los indígenas jenoyes, es aún incipiente el intento de recuperar el derecho indígena, proceso que, si sale adelante, posiblemente permitirá fortalecer su vida en común.

El ordenamiento social, los castigos y las recompensas aparecen ligados a la verdad de los pueblos que se definen a través de una cosmovisión particular, concluyendo que el orden comunitario depende de las condiciones históricas y específicas de la verdad (Molina, 2006, p. 50).

El cuerpo comunal del que habla Sánchez (2009) se ha visto afectado por los procesos de descomunalización, hay enfermedades colectivas que se han instaurado y ante las cuales el Cabildo quiere encontrar cura. Frente a esta situación, la cultura, y con ella la reconstrucción colectiva de espacios vitales, se han constituido en la mayor fortaleza de los jenoyes y en la esperanza para poder pervivir como pueblo originario (Perugache, 2008).

Siguiendo a Krause (2001) precisa que la desintegración social, entendida como la ruptura de las agrupaciones tradicionales y la individualización, conlleva efectos nocivos sobre la salud mental.

En el caso de los ancianos, el reporte de los pobladores coincide con síntomas de ansiedad y depresión, y en el caso de los adolescentes y jóvenes preocupa la influencia de pandillas o de otras alternativas insanas como el alcoholismo y la farmacodependencia para suplir la necesidad de pertenencia, integración y conexión emocional. En consecuencia la familia se ve afectada, y el colectivo en general, debilitándose los referentes vitales tradicionales, quedando a merced de las ofertas de estos tiempos, que por lo general se asume de forma irreflexiva.

Del lado de Henriksen (1992) la alternativa para el mundo enfermo es recuperar los orígenes, la dimensión sagrada. Para ello la memoria se significa como el aspecto vital que está en continuo fluir y que ante la decisión de reconstituirse como Resguardo ofrece esperanzas y caminos posibles.

Paradójicamente, el sincretismo entre lo propio y lo foráneo, fue la estrategia para mantener viva la ancestralidad. Es así como la religión ha jugado un papel preponderante en esta preservación. Es significativo escuchar a un miembro del Cabildo que ante la discusión frente a quién tiene la responsabilidad de liderar el acto religioso en honor al padre Francisco de la Villota, manifiesta: “¿Cómo nos vamos a retirar de la religión?”. Esta pregunta es central, pues desde la religión se tejen procesos de resistencia a la extinción cultural, ha sido quizá uno de los mejores espacios y escenarios para la cultura. Así, coexisten y conviven los seres de la religión judeocristiana con los espíritus tradicionales amerindios, y los rituales de uno y otro origen, perfectamente sincronizados, en complementariedad antes que en contradicción.

Los jenoyes se debaten entre su respeto y unión a la institución religiosa y sus propósitos de independencia de ella, pero de una u otra manera siguen unidos. Todo esto

resulta de gran interés para la etnoliteratura, pues el sincretismo, la hibridación, son nociones que lograron posicionarse como alternativas ante la imposibilidad de pensar en la pureza o la originalidad absoluta.

La viveza del sincretismo lleva a plantear que lo central e importante para pensar en una comunidad como una comunidad indígena no es tanto el tiempo que una comunidad lleve asentada en el territorio, o qué valores y costumbres perdió, sino más bien, cuál es su identidad fruto de los diversos mestizajes, por ejemplo, además del religioso, cuál ha sido el efecto de la interacción continua y *recíproca* con la ciudad de San Juan de Pasto.

En Maffesoli (1999) se encuentra una amplia disertación sobre el nomadismo; a continuación se retoman algunas ideas de este autor, que a la vez se reflexionan en el contexto de la dinámica de la Parcialidad Indígena de Jenoy.

El ser humano originariamente es nómada, vive en búsquedas constantes. El santogrial o el dorado son ejemplos de estas búsquedas incesantes de la humanidad, del conflicto entre lo instituido y la aventura. En consecuencia, la sociedad humana se debate entre periodos de agrupación y de dispersión. Más allá de las necesidades económicas, estos movimientos están ligados a lo religioso, al ser en continuo devenir. El ser humano cambia, renuncia a lo originario, pero también retorna a lo arcaico, esto hace imposible el progreso indefinido; cuando más se creen superados estos comienzos más se rememoran los imaginarios y las formas colectivas de ser. Esta idea también permite una comprensión de la nostalgia por la comunidad ancestral, pero también da paso a una postura alterna a la comprensión de la descomunalización como fruto únicamente de influencias externas, pues quizá también hace parte del espíritu errante y aventurero. Esta actitud errante en los pueblos indígenas, es consecuente también con su dificultad para acogerse a órdenes sociales establecidos, como en el caso de la sociedad nacional, su alternativa entonces es lo sincrético. Por eso, es muy importante tener en cuenta que el retorno al nomadismo o la posibilidad de buscar otros caminos, quizá otros territorios, son fruto de los movimientos mismos del destino del colectivo, más no deben instaurarse por imposición externa.

Aunque parezca paradójico, Maffesoli (1999) también plantea una relación entre la errancia y la comunidad, pues el nomadismo implica formas de solidaridad (lazos afectivos, ritos, lugares de encuentro, códigos y modos de vida), a partir de la inserción en una comunidad libre, siguiendo una propensión natural hacia la auto organización.

En últimas, con todos los movimientos posibles en la estructura periférica de las representaciones sociales de comunidad, la relación con el nodo central es constante. O sea, así aparezcan diversos elementos que establecen diferencias, conflictos y movimientos, el territorio sigue siendo un eje central. Es así como las conmemoraciones religiosas tradicionales lo mantienen así, igualmente se observa en otros procesos como la resistencia comunitaria y el conflicto que atrae la posibilidad de recuperar la propiedad colectiva.

Y desde lo anterior, cabe retomar la pregunta por la recreación del sentimiento como indígenas de Jenoy. En este punto, Sánchez (2009) plantea que el problema de ser indígena está entre el propio reconocimiento y el reconocimiento de los otros, algo similar a lo planteado por Perugache (2008) en su investigación con los jenoyes. En este sentido, si el gobierno otorgó un reconocimiento legal, valdría la pena seguir profundizando en las implicaciones de este reconocimiento.

Palabras como las de doña Mercedes de la Cruz sugieren posibles respuestas. Para ella, hoy en día se siente indígena, lo valora y comprende que el serlo implica una profunda relación con el territorio. Asimismo, para varios miembros del Cabildo, fue el Galeras quien con su despertar reavivó el espíritu indígena. No obstante, las presiones que la comunidad indígena ha recibido a lo largo de la historia han tenido sus efectos, y seguramente seguirán existiendo, por lo tanto, sólo la reflexión permanente sobre el sentido y la responsabilidad del reconocerse como indígenas, permitirá que puedan recrearse y mantenerse. Respecto a lo anterior, las representaciones sociales de comunidad cumplen un papel en la recreación de la identidad indígena, especialmente cumplen una función en la identidad social como colectividad. Por ello, se espera con el presente trabajo aportar a la reflexión y recreación del ser indígena.

Por supuesto, un tema que no puede olvidarse, es la relación con los otros. Maya (2004) al valorar la literatura sobre el sentido de comunidad encuentra que un tema en construcción es la relación de la comunidad con el entorno exterior, encontrando que suele suceder que cuando las comunidades se fortalecen internamente puede aumentar el conflicto con el entorno y ocasionar relaciones mutuamente excluyentes. En este sentido llama la atención sobre la necesidad de potenciar comunidades abiertas y tolerantes.

En la Parcialidad Indígena de Jenoy, el proceso de reconstitución, ha conllevado a seleccionar discursos y posturas que han resultado en su momento convenientes para

sustentar su resistencia, estos discursos, que en ocasiones provienen de otras comunidades indígenas, o de personas solidarias con la lucha, requieren ser reflexionados pues no pueden asumirse acríticamente. Sobre este tema, Zambrano (2003) advierte del riesgo de extinción pues han existido comunidades indígenas que agotaron su discurso en el etnocentrismo y con ello contradictoriamente terminaron obedeciendo a los intereses dominantes o reproduciendo las relaciones de poder ante las que se oponían. Al respecto, para Briones (2008) es importante pensar en la alteridad y desconfiar de la etnicidad. El colectivo del IADAP es consciente de este riesgo y tiene disposición de acompañar la reflexión sobre ello.

Sobre este punto es menester traer a colación el cuestionamiento sobre el concepto de identidad que conlleva el riesgo de alimentar sesgos fundamentalistas. En este sentido, Sawaia (1999, citada por Krause, 2001) propone enfrentar este peligro entendiendo la comunidad como *buenos encuentros*, alimentados por la diversidad y sin temor a lo extraño, en el marco de una relación con el otro caracterizada por el poder horizontal, mutua, recreando permanentemente la existencia colectiva, propia y a la vez intersubjetiva, reflexionando sobre el constante devenir. Es decir, a la par que la pertenencia y demás sentidos asociados al mantenimiento de la comunidad, también es importante construir condiciones de tolerancia y de libertad, evitando usar la idea de identidad para discriminar a otros. Se habla entonces de un equilibrio entre igualdad y diversidad, pertenencia y apertura hacia el medio externo, identidad y tolerancia, conexión y apoyo con libertad (Krause, 2001). Como diría Maffesoli (1999): La alteridad se funda en la relación con lo extraño, así, se construye una solidaridad étnica y una cultura común. Esta construcción de alteridades es papel de toda la sociedad.

Sánchez (2009) partiendo de sus diversas investigaciones con poblaciones indígenas, concluye que el problema del ser indígena, es un problema que está entre el reconocimiento propio y el reconocimiento de los otros. El indígena es tal por su pasado colectivo, por pertenecer a una comunidad ancestral, de padres y antepasados, que lo hacen parte de un *nosotros* (ñucanchic), condición que el neoliberalismo ha querido eliminar. La identidad indígena se reconstruye constantemente, no es estática. En esta identidad juega un papel fundamental la resistencia colectiva a perder su cultura, desde allí también se representa el indígena. Así, se busca preservar esta cultura desde la familia y la comunidad, los cuales son referentes constantes para la condición indígena. La

comunidad, en las representaciones de los indígenas, es opuesta a los centros urbanos, a la sociedad blanco mestiza y la vida moderna occidental. La comunidad, no sólo es un lugar, sino un modelo de socializar y de existir colectivamente, de convivencia y de compartir; es decir, la comunidad tiene un amplio alcance sociocultural en el mundo andino.

La resistencia es una posibilidad para seguir manteniendo sus lazos comunitarios, en espera que también la sociedad algún día logre reconocer el porqué de sus luchas en aras de mantener su condición indígena. Para lograr este reconocimiento, es importante que pervivan sus representaciones sociales de comunidad, y quizá se pueda progresivamente comprender esta lógica también desde las mismas representaciones legales.

Según Gómez y Gnecco (2008) toda representación hace parte de la construcción de la realidad social y determina formas de vida social. En el caso de las representaciones legales, éstas refieren a las relaciones del estado con las personas: “La juridicidad del otro no es otra cosa que su reconocimiento (negativo o positivo) en el discurso del Estado de manera que su (in)existencia legal es, simultáneamente, el signo de su (in)visibilidad nacional” (p. 12). Así, resulta paradójico, como en la legislación colombiana, supuestamente se ha avanzado en el reconocimiento de derechos para los indígenas, pero la negación sigue vigente:

La jurisprudencia de la Corte Constitucional ha establecido que en caso de conflictos entre un indígena y un no indígena “la competencia es de la jurisdicción ordinaria,” no de la Jurisdicción Especial Indígena. Esta fórmula se replica en los conflictos entre los derechos colectivos indígenas y el espíritu general de la nación, cuya competencia es del Estado (p. 14).

En últimas, estas circunstancias muestran el papel de los aspectos políticos en la configuración y dinámica de las representaciones sociales, y particularmente el papel de las relaciones estado-comunidad.

Aproximación figurativa a las representaciones sociales de comunidad

A partir de la discusión anterior es posible sintetizar en un esquema figurativo la dinámica de las representaciones sociales de comunidad en los indígenas de Jenoy.

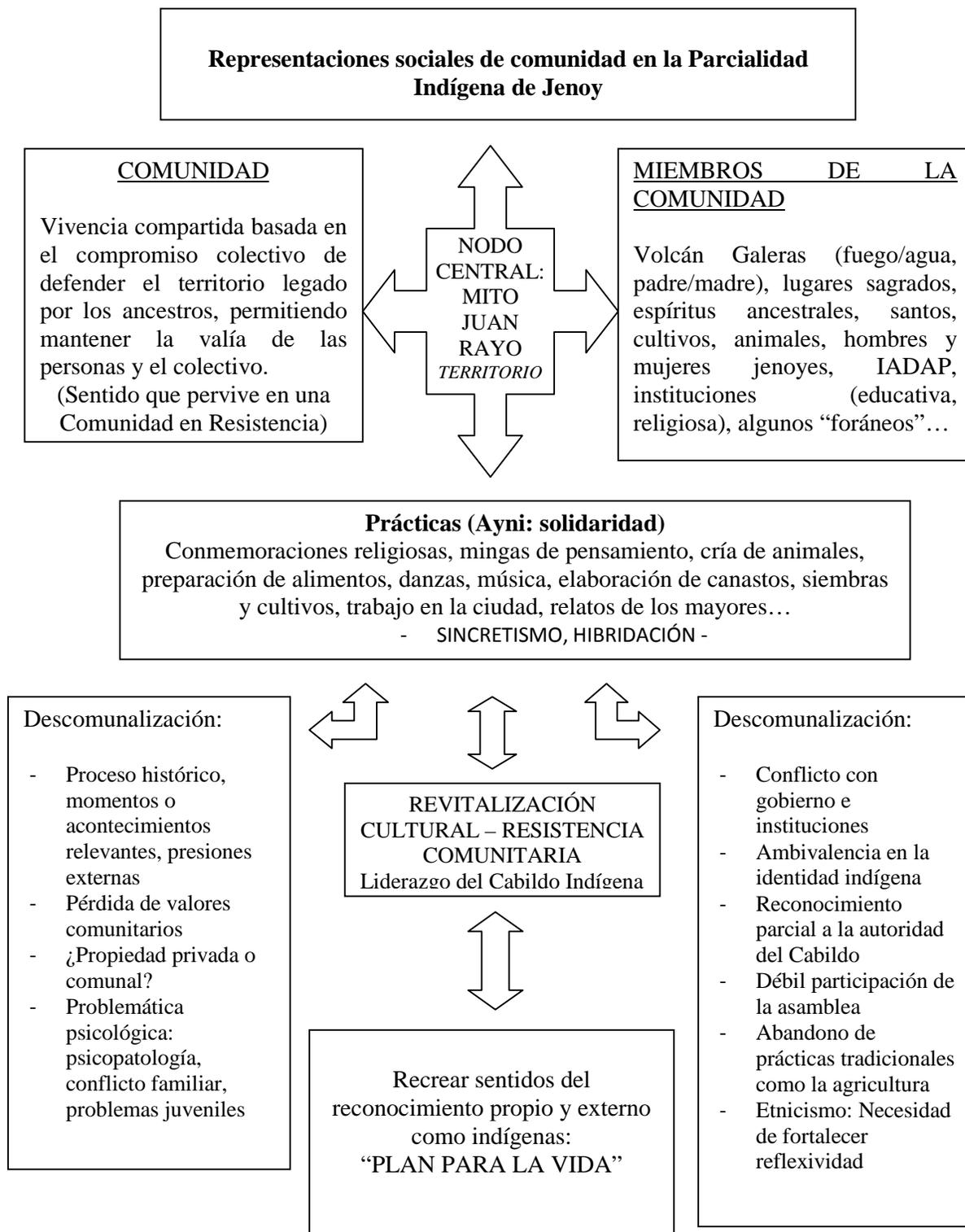


Figura 15. Esquema figurativo de las representaciones sociales de comunidad en los indígenas de Jenoy

En la figura anterior se aprecia como teniendo como eje o nodo representacional el territorio y en él inscrito el mito, los indígenas jenoyes conciben su comunidad desde lo vivencial a partir de lo cual sienten su valía personal y colectiva, elementos éstos que posibilitan definir la membresía a la comunidad; todo lo anterior recreado en sus prácticas tradicionales sincréticas. No obstante, lo anterior se defiende de los procesos de descomunalización que afectan inevitablemente la comunidad a través de la resistencia comunitaria, y a partir de esta dinámica se propone construir un proyecto vital.

Resignificación de la comunidad indígena de Jenoy: Hacia un plan para la vida

A estas alturas de la disertación lo importante es plantear ¿Cuál es la representación de comunidad por venir? Pues el problema de la representación para el plan para la vida es cómo la imagen del futuro de la comunidad, nutrida del pasado y el presente, define qué van a ser, cuál es su deber ser como colectivo.

Aquí quizá la frase “habrá un día en que todos nos entendamos” cobre cada vez más sentido, sin embargo, se habla de un entendimiento imperfecto donde las representaciones pueden seguir en conflicto, tanto al interior como externamente a la comunidad (choque de representaciones entre comunidad y entes gubernamentales, por ejemplo). No obstante, si el entendimiento es un principio vital, su búsqueda permanente resulta un propósito para el caminar de los indígenas jenoyes.

La búsqueda de alternativas de entendimiento es un tema que ocupa con frecuencia al Cabildo. Se trata de una búsqueda por afianzar valores y costumbres que provean bienestar y salud a la comunidad. Así, con la convicción de que es posible y deseable poner en conversación miradas internas y externas a la comunidad, se delinean algunas ideas finales que podrían retomarse en la construcción del plan para la vida en la Parcialidad.

Desde una perspectiva interpretativa de las posturas de los cabildantes, preocupados por las problemáticas o *enfermedades* de la comunidad, podría plantearse, siguiendo a Krause (2001), que se busca una *comunidad saludable*. Los aspectos estructurales que se necesitan para lograr este propósito serían: (a) los vínculos o conexiones constantes entre las personas y los subgrupos existentes, (b) una estructura interna fruto del consenso, con claridad y transparencia sobre la distribución de roles y funciones, (c) un ambiente o entorno (interno) que propicie de satisfacción de las necesidades básicas, aquí se incluye para algunas comunidades tradicionales la posesión de bienes comunes, (d) las relaciones

o interacciones con el ambiente externo a la comunidad propiciadoras de medios y recursos para una vida saludable.

A su vez, los aspectos funcionales que el autor propone son: (a) la interacción con relación al apoyo mutuo y la solidaridad (trabajo común, cooperación, reciprocidad, posibilidad de influencia, disposición a invertir en la comunidad), (b) los aspectos de la esfera representacional, tanto cognitivos como afectivos (el sentido de pertenencia, la conexión emocional, el consenso, el sentimiento de fraternidad, la lealtad, la amistad, la confianza, la historia común), (c) los referidos a la efectividad en relación consigo mismos y con el ambiente externo, traducidas en la satisfacción de necesidades particulares y colectivas (el empoderamiento, la participación, las habilidades sociales, los propósitos comunes).

Tomando como referente inicial la propuesta de Krause, se propone una reflexión con la intención de aportar en la consolidación del proyecto indígena, planteando la idea de un plan para la vida como un proyecto para una comunidad saludable.

Así, en primer lugar, es necesario que se continúe afianzando un proyecto comunitario, con implicación activa de todos los miembros de la Parcialidad, quienes de una u otra manera puedan tener influencia sobre su devenir. Para esto, el Cabildo juega un papel crucial, que paradójicamente podría potenciarse en la medida en que se logre ceder poder en aras de favorecer una participación más fuerte de la asamblea en las disertaciones sobre el porvenir y el devenir. Esta idea no riñe con la posibilidad de continuar clarificando roles y funciones al interior del Cabildo, de trabajar por fortalecer su sabiduría, lo cual es posible a partir de una sana reflexión sobre el poder y sus implicaciones en la Parcialidad.

Con el liderazgo del Cabildo, la preocupación por el bienestar y la salud integral de todos los miembros de la Parcialidad puede traducirse en propuestas concretas que prioricen las necesidades más sentidas, implementando procesos consensuados, continuos y pertinentes. En esta tarea, juega un papel crucial la educación propia para recuperar tradiciones sanas y deseables.

Igualmente, el tema de las relaciones con los grupos e instituciones externas, amerita que se busquen posturas claras, en aras de tener conciencia de las implicaciones de estas relaciones y reconocer desde dónde se posiciona la comunidad. Las relaciones con las

comunidades vecinas, en particular las que comparten su problemática actual, es un tema pendiente, en especial porque comparten relaciones con el territorio.

Por su parte, la apuesta comunitaria amerita continuar develando y recreando las representaciones subyacentes a la dinámica vital de los jenoyes y las funciones de estas representaciones (ver Ruiz, 2001), aquellos contenidos simbólicos que circulan en sus mingas, en sus fiestas, en sus creencias, en sus manifestaciones artísticas. Lo anterior, conlleva sentir cómo son, cómo interactúan, qué los define como indígenas de Jenoy y cómo se relacionan con los demás jenoyes, entre otros temas pendientes. Asimismo comprender cómo se ven y se posicionan frente a la diversidad de miradas de grupos e instituciones, que de una u otra manera los influyen.

Siguiendo a Sánchez (2009) “Quizás el referente de identidad indígena más fuerte y más frecuentemente señalado es la pertenencia a una comunidad” (p. 118). Por esto es relevante continuar elaborando el sentido de comunidad, ojalá desde un diálogo intergeneracional, y desde la reconstrucción colectiva y personal de la identidad y la pertenencia en la comunidad indígena de Jenoy. En esta tarea, los mismos conflictos pueden ser los impulsores, así como el despertar surgió de una crisis vital. El indígena necesita reconstruirse permanentemente en comunidad, esta es su alternativa frente a la individualización y la subsecuente soledad, fruto de la ruptura violenta de sus vínculos sociales.

Se considera relevante provocar reflexiones en torno a los conflictos comunitarios. Cuando se afronta con valentía el reto de luchar por propósitos comunes, inevitablemente surgirán desacuerdos y discordias. Cuando nos juntamos, también nos arriesgamos frente a los otros, además no somos homogéneos, sino particulares. En Gnecco y Gómez (2008) se encuentra que la conjugación del sentido de obligación con el de reciprocidad implica una “coexistencia que nos pone, entrega o enfrenta los unos con los otros” (p. 294), lo importante es afianzar la idea de que “Estar juntos y vivir justamente no sólo son cuestiones del deseo y del querer sino de cumplir en la vida concreta las obligaciones y compromisos” (p. 295).

Se insiste en la necesidad de pensar en una comunidad que se haga preguntas a sí misma, pensando a la vez en la mismidad y la alteridad, como diría Rosman (2005), cuyo fin no sea producir homogeneidad, ni tampoco producir exclusión, es decir que se construya desde la posibilidad de estructuras y dinámicas sociales alternativas a las

dominantes, sin reproducirlas, antes bien pensando en un vínculo social llamado comunidad de límites borrosos y en permanente construcción (en palabras de Heller, 1998, citada por Montero, 2004). Si se prefiere, en palabras de Nancy (2001), una comunidad de existencia antes que una comunidad de esencia; la comunidad como un don por comunicar. Representando ojalá lo complementario, lo recíproco, es decir, lo dual, lo opuesto, posibilitando un ordenamiento (Granda, 2006). Ojalá permitiendo pervivir el ayni, la solidaridad, como eje de la vida comunitaria. Una solidaridad no sólo con lo humano, sino también con la madre tierra, para seguir fundando lo sagrado (Díaz, 1996).

La resistencia comunitaria, como alternativa para permanecer unidos entre sí y con el territorio, fundada en la revitalización de la cultura, asumida desde una reflexividad continua, ofrece grandes oportunidades para la comunidad indígena de Jenoy. Como acto de madurez política (Molina, 2006), la resistencia comunitaria puede permitir que se continúe afianzando la gobernabilidad en la Parcialidad, con fundamento en su derecho mayor, pero además en las normas nacionales e internacionales que les cobijan. Es posible desde aquí continuar recreando las comprensiones del mundo, las relaciones y las acciones, aportando en la definición de quiénes son y cómo están en comunidad, desde sus posibilidades y sus limitaciones.

Finalmente, en la reflexión es importante que esté presente el proyecto de recuperar la propiedad colectiva, tema que requiere abordarse y profundizarse, no solamente desde los aspectos legales, sino también desde los imaginarios que los comuneros tiene sobre la propiedad privada y la propiedad comunitaria.

A MANERA DE CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

A partir de la triangulación entre saber popular, teoría y reflexiones de los sujetos investigadores (en este caso los integrantes del IADAP), fue posible cumplir los objetivos de la investigación, identificando los sentidos y significados de comunidad, analizándolos en el contexto del proceso de reconstitución de la Parcialidad indígena, y finalmente, develando los elementos de la configuración y dinámica de las representaciones sociales de comunidad a partir del nodo central y la estructura periférica, todo esto dirigido a aportar al plan para la vida.

Como se denota en la propuesta de esquema figurativo de las representaciones sociales de comunidad, ésta se entiende como la “Vivencia compartida basada en el compromiso colectivo de defender el territorio legado por los ancestros, permitiendo a su vez mantener la valía de las personas y el colectivo”. La comunidad como vivencia es cercana a la noción de sentido de comunidad, no obstante cabe destacar el énfasis en la práctica cotidiana, lo cual a su vez revela la relación entre representaciones y prácticas.

Esta noción compartida de comunidad, parte de diferentes elementos identificados en el transcurso de la investigación: (a) el compartir el trabajo mancomunado, (b) el compartir las consecuencias, positivas o negativas de las acciones colectivas, (c) la necesidad de estar juntos o de reunirse para construir comunidad, (d) el compromiso de vida que se adquiere con los otros, en este caso de defender un territorio, (e) la búsqueda del beneficio común, (f) la paradoja entre ser como la familia y diferenciarse de ella, (g) la importancia de los valores comunes como: La solidaridad, la palabra y la reciprocidad.

Los aspectos anteriores permiten particularizar las representaciones de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy, pero a la vez también aportan a la comprensión del sentido comunitario como vivencia, ideas que pueden retomarse desde la psicología comunitaria. La pervivencia de la minga nos habla de esta vivencia comunal, aporte que conmina a dejar de lado las concepciones ideales de la comunidad y a acercarse más a las realidades construidas socialmente en entramados socioculturales particulares. Por ejemplo, llama la atención en la Parcialidad indígena la pertenencia de seres no humanos a la comunidad, aspecto presente en la cosmovisión andina, que es importante que la psicología comunitaria considere cuando trabaje con estas poblaciones, es especial si son poblaciones indígenas.

Las representaciones se analizaron en el marco del proceso de reconstitución de la Parcialidad indígena, comprendiendo el proceso de descomunalización que ha afectado a los jenoyes; sin embargo, entendiendo también la pervivencia de las tradiciones, fuente viva para reconstruir la identidad indígena. Estos procesos develan la configuración y dinámica de las representaciones sociales, fuertemente ancladas al saber popular, a la tradición oral y al apego territorial, atravesadas por sincretismos y por la conjugación del presente, el pasado y el futuro.

El despertar en el presente lleva al resurgimiento a partir de la resistencia a salir del territorio, así, la reconstitución de la Parcialidad calificada a veces de oportunista, más bien resultó oportuna para los comuneros jenoyes. Al respecto plantea Rappaport (2000): “La historia es una cuestión de poder en el presente y no una reflexión aislada sobre el pasado. Puede servir para conservar ese poder o como un medio para alcanzarlo” (p. 44).

En este orden de ideas, a partir de lo expuesto, se pueden encontrar varios puntos de encuentro entre la etnoliteratura, la psicología social y la psicología social comunitaria, entre los principales: (a) la mirada contextual de los grupos humanos, incluyendo un abordaje histórico de las relaciones individuo-sociedad, (b) la convicción de que la realidad es socialmente construida y reconstruida, (c) el propósito de contribuir al reconocimiento propio, la convivencia y la cohesión social.

Desde aquí es posible invitar a los estudiosos de la psicología social a acercarse con más frecuencia a estos saberes, teniendo en cuenta la imposibilidad de aislar las representaciones de los marcos contextuales en que surgen y se dinamizan, incluso la dificultad de estudiar las representaciones sin acceder a los imaginarios, las creencias y las prácticas culturales. En el mismo sentido, cabe dejar la invitación a continuar estudiando la memoria social. Para la psicología social, queda el aporte novedoso desde la etnoliteratura al estudio de las representaciones sociales. La invitación es a propiciar diálogos interculturales e interdisciplinarios.

De esta manera, como diría Castoriadis, ante los imaginarios sociales en crisis, se antepone los saberes populares, posicionándolos, y desde allí buscando revertir las relaciones de poder imperantes en la sociedad neoliberal. Esta idea, por supuesto, solo es develada una vez más en esta investigación, pues es recurrente identificarla en el proceso de resistencia comunitaria, más aún es el origen de la resistencia. He aquí el interesante encuentro entre etnoliteratura y psicología política, como novedosa posibilidad para

continuar explorando. Asimismo como posibilidad no violenta de revitalizar la cultura aportando desde la academia y específicamente desde el paradigma Universidad y Región, trabajando por replantear la visión del saber del sentido común como distorsión o simplificación y superando así lo que Mamián (2009) llama genocidio cultural.

A partir de este proceso investigativo se pudo entrar en conversación con la comunidad, en sus encuentros y desencuentros, e invitarlos a una postura reflexiva permanente que les permita continuar sacando frutos de su proceso de resistencia.

A las entidades gubernamentales, esta investigación les muestra que es posible poner a conversar saberes, sólo si esos saberes no se abordan bajo la lógica de supeditar uno a otro, sino más bien bajo la lógica de la universalidad de ambos. Asimismo, lo importante es encontrar nuevas bases y métodos para ese acercamiento, más allá de pretender encasillar los saberes populares en la lógica racionalista.

Siguiendo a Gómez y Gnecco (2008) se debe buscar “un auténtico diálogo intercultural”, que,

Sólo es posible desde la formulación de una hermenéutica intercultural que no se construya sobre premisas universales sino desde el reconocimiento de la diversidad de propuestas que corresponden a cada normatividad cultural (a sus sentidos específicos particulares, es decir a sus subjetividades y propias autodefiniciones y comprensiones, no a las que la ley nacional confiere o adjudica). El *deber ser* de este diálogo no puede edificarse sobre la visión moral global que determina lo que es localmente posible y domestica aquello que lo pone en cuestión, lo que no es funcional a sus propósitos; debe edificarse desde una plataforma abierta, respetuosa en el conocimiento de la diversidad simbólica y dispuesta a buscar consensos interculturales (p. 23).

Asimismo, la sociedad necesita reflexionar en torno a los escenarios posibles para América Latina, buscando afirmar las identidades plurales, salvaguardando el patrimonio cultural. Se debe propiciar desde los distintos actores e instituciones sociales, una resignificación del reconocimiento y la aceptación de la pluralidad, de la convivencia con el otro. No obstante, esta afirmación, supone develar las condiciones de exclusión que se mantienen, buscando subvertir un orden establecido, para lo cual el papel de los pueblos indígenas es vital, desde su propio reconocimiento y definición.

Al respecto, es inevitable preguntarse, como lo hace Sánchez (2009), ¿Qué significa para el indígena ser indígena? Planteando, entre las posibles respuestas, que en la condición indígena, la comunidad y la lengua se constituyen en ejes fundamentales desde la cultura andina para el reconocimiento de la identidad indígena, aunque son dos referentes maltrechos. En este sentido, revisando a dos autores representativos, Sánchez encuentra que tienen reacciones diferentes frente a esta problemática: “Guamán Poma resistiendo a la homogeneización e indiferenciación de mestizaje, mientras que para Garcilaso de la Vega el reconocimiento de su identidad de indio es parte de su cultura mestiza” (p. 83). Al respecto, el problema del mestizaje, no es tanto el intercambio con otras culturas, sino el efecto homogeneizador del mercado que tiende a eliminar las diferencias culturales.

Sin duda seguirá siendo importante el acompañamiento solidario del IADAP, desde los diversos escenarios en que viene trabajando: Con mujeres, con jóvenes, con madres comunitarias, en la educación formal, desde el derecho, con el Cabildo, en fin, en cada uno de los proyectos en que se siguen tejiendo alternativas de vida.

La alternativa ahora para los jenoyes es entonces *Volver a Mirichir*, encontrarse de nuevo (Perugache, 2008), también es una alternativa para mí y para quienes quieran acercarse y aprender de estas formas de vida alternativas, ante un modelo de sociedad que rompe los vínculos comunitarios.

Síntesis de conclusiones

1. El sentido de comunidad pervive en Jenoy y se manifiesta en representaciones sociales y prácticas tradicionales, mediatizadas por el territorio, atravesadas por sincretismos y la conjugación del pasado, el presente y el futuro
2. El sentido comunitario se comprende como vivencia, más allá de nociones ideales de comunidad, entendiéndola como construcción social que se recrea
3. Desde el pensamiento andino es vital la pertenencia de seres espirituales a la comunidad
4. Se encuentra relaciones entre comunidad y representaciones sociales, a partir de la configuración de un nodo central nutrido por el mito, unido al territorio y sus espacios sagrados

5. No es posible aislar las RS de los marcos contextuales en que surgen y se dinamizan
6. La resistencia comunitaria se entiende como una posibilidad de despertar, sentido que plantea encuentros entre la etnoliteratura y la psicología política
7. Existen importantes puntos de encuentro entre etnoliteratura, psicología social y psicología comunitaria: a) mirada contextual, b) concepción ontológica constructivista, c) promoción del reconocimiento, la convivencia y la cohesión
8. La identidad indígena se retoma revitalizando tiempos y espacios sagrados, bajo el principio de la auto organización, teniendo como referente la comunidad y debatiéndose entre las miradas propias y ajenas
9. Ante los imaginarios sociales en crisis se anteponen los saberes populares, posicionándolos y buscando revertir las relaciones de poder imperantes

Referencias bibliográficas

- Abric, J-C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones* (J. Dacosta & F. Flores, Trads.). México: Ediciones Coyoacán. (Trabajo original publicado en 1994).
- Aguirre, A. (1997). *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Bogotá: Alfaomega colombiana S.A.
- Capítulos:
1. Etnografía (Ángel Aguirre Baztán)
 2. La evolución del concepto de etnografía (Eloy Gómez Pellón)
 5. La observación participante (María Teresa Anguera Argilaga)
 11. Oralidad, tiempo, fuente, transmisión (José Antonio González Alcantud)
 14. Entrevistas y cuestionarios (Silvia Aguirre Cauhé)
- Álvaro, J. (1995). *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Ander Egg, E. (2003). *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. Argentina: Lumen.
- Anuschka, V. (2006). La sirena que inunda: Una reconstrucción de la comunidad nahua de la Huatesca a través de su tradición oral. En O. Granda y L. Lepe (Eds.). *Comunicación desde la periferia: Tradiciones orales frente a la globalización*. España: Editorial Anthropos.
- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. San José de Costa Rica: FLACSO. [Versión electrónica].
- Banchs, M., Agudo, Á., y Astorga, L. (2007). Imaginarios, representaciones sociales y memoria social. En: A. Arruda y M. de Alba. *Espacios imaginarios y representaciones sociales: Aportes desde Latinoamérica* (pags. 47 a 95). Barcelona: Anthropos.
- Barre, M. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI editores. Bogotá, En: Biblioteca Virtual Luis Angel Arango. www.lablaa.org
- Benavides, L. (2009). Censo en Jenoy. (Informe del censo realizado en la Parcialidad de Jenoy).
- Bonfil, G. (1979). *Indianidad y descolonización en América Latina: Documentos de la segunda reunión de Barbados*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Borges, J. (1957). *La escritura del Dios*. Buenos Aires: Emecé.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo": Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.

- Cabildo Indígena de Jenoy (2008). *Documento presentado a la secretaría de Etnias del ministerio del Interior y la Justicia: Solicitud de Reconstitución del Resguardo Indígena de Jenoy, de la etnia Quillasinga, en el Departamento de Nariño.*
- Carretero, Á. (2001). *Imaginario sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social.* Tesis de doctorado Facultad de Ciencias Políticas, Universidad Santiago de Compostela. Recuperado de: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=6235&ext0pdf&portal=0>.
- Contreras, F. & Vinaccia, S. (2007). *Cómo redactar informes de investigación en Psicología y Ciencias Sociales: Uso correcto de las normas APA.* Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Crumley, L. (1990). Relaciones entre la Etnoliteratura y la Narrativa Latinoamericana: A la búsqueda de los orígenes. *Mopa Mopa, Revista del Instituto Andino de Artes Populares – IADAP*, 5. Pasto: Universidad de Nariño.
- David, M. (1996). *El imaginario en las erupciones del Galeras.* Tesis de maestría no publicada, Universidad de Nariño, San Juan de Pasto, Colombia.
- De Marini, P. (2010). La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la Wergemeinschaft hasta la comunidad de los combatientes. *Papeles del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC) de la Universidad del País Vasco*, 58, 1, 1-36. En: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- Díaz, L. (1995). De la literatura popular. *Anthropos*, 166, 17-21.
- Díaz, J. (1996). Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años setenta. En: J. Ceballos y A. Mazotti. *Asedios a la heterogeneidad cultural: Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pags. 339-361). Filadelfia: Asociación internacional de peruanistas. Primera edición en 1966.
- Duchesne, J. (2005). *Fugas incomunistas.* San Juan: Ediciones Vértigo.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario.* (sin dato de Trad.). Madrid: Editorial Taurus.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra.* Editorial Anthropos: Barcelona, España. (Primera edición en Editorial Anthropos: marzo 1993, original publicado en 1979).
- Duranti, A. (2000). Métodos etnográficos. En: *Antropología Lingüística* (ps. 125 – 173). Madrid: Cambridge University press.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano.* Editorial Guadarrama/Punto Omega. Cuarta edición.

- Eliade, M. (1985). *Mito y Realidad* (Trad. L. Gil). Barcelona: Editorial Labor. Sexta edición.
- Esparza, L. (2003). Entrevista a Denise Jodelet. Realizada el 24 de octubre de 2002 por Oscar Rodríguez Cerda. *Revista Relaciones*, 24, 115 – 134.
- Fentress, J. & Wickham, C. (2003). *Memoria Social*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. 18ª reimpresión, 2005.
- García, M. C. (1995). De la literatura popular. *Anthropos*, 166, 8-15.
- Gnecco, C. & Gómez, H. (2008) (editores). *Representaciones legales de la alteridad indígena*. Colciencias, Editorial Universidad del Cauca.
- Granada, H. (2002). *Psicología ambiental*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Granda, O. (2006). *Mito y arte indígena en los Andes*. Barranquilla: Editorial Travesías.
- Guerrero, P. (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Henriksen, Z. (1992). *Tiempo sagrado y tiempo profano en Borges y Cortázar*. Madrid: Editorial Pliegos.
- Instituto Andino de Artes Populares (IADAP) (2008). *Tejiendo alternativas de vida desde los entornos de San Juan de Pasto*. Segunda etapa proyecto de investigación, Sistema de Investigaciones Universidad de Nariño.
- Krause, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. *Revista de Psicología*, 10, 002, 49-60.
- Lepe, L. (2006). Representación social y mecanismos de la tradición oral en tiempos de globalización. Mujer mono: canto local y global. En: O. Granda y L. Lepe. (Eds). *Comunicación desde la periferia: Tradiciones orales frente a la globalización*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- López, C. *Pueblos del Valle de Atríz, actuales habitantes del antiguo territorio Quillasinga*. Recuperado de <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geohum4/atris1.htm>.
- McLuhan, M. (1972). *La Galaxia Gutenberg*. Madrid, España: Editorial Aguilar.
- Maffesoli, M. (1999). El nomadismo fundador. *Revista Nómadas*, 10, 126 – 142.

- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. (Trad. al español de la 1a. edición en francés, 2000. Título original “Les temps des tribus”, 1988). México: siglo XXI editores.
- Mamián, D. (2008). La fuerza y el drama del pensar fronterizo. *Mopa Mopa*, 18, 7-29.
- Mamián, D. (2009). El pensamiento andino: Por la senda de Juan Chiles. *Mopa Mopa*, 19, 7-24.
- Mamián, D. (2010). Rastros y rostros de un camino para andar. *Mopa Mopa*, 14, 75-88.
- Maya, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Revista Apuntes de Psicología*, 22, 02, 187 – 211.
- Mendoza, J. (2007). Memoria colectiva y olvido social. En: M. Aguilar y A. Reid. *Tratado de Psicología Social: Perspectivas socioculturales*. España, Editorial Anthropos.
- Melo, M. (1993). *El manejo y conocimiento de los Andes en el Sur de Colombia (El Corregimiento de Genoy, Municipio de Pasto)*. Mecanuscrito inédito.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria: Desarrollo, conceptos y procesos*. Argentina: Paidós.
- Molina, N. (2006). *Psicología política, resistencia y democracia*. Argentina: Ed. PROA XXI.
- Moraña, M. (1997). *El boom del subalterno, Teorías sin disciplina: Crítica Impura*. México: Porrúa.
- Morse, J. (2003). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa. Primera edición (en español)*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. (Trad. Pablo Perera). Madrid: Arena Libros.
- Pacheco, C. (1992). *La comarca oral*. Caracas: Ediciones La Casa de Bello.
- Palavecino, M., Denegri, M., Keller, A. & Gempp, R. (2000). Diferencias de género en la construcción de representaciones sociales acerca de la pobreza y desigualdad social de niños y niñas de Chile, IX región. *Suma psicológica*, 7, 2, 231-258.
- Perugache, J. (2008). “No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes”: *La reconstitución del Cabildo y resguardo indígena de Jenoy (Nariño)*. Monografía presentada como trabajo de grado para optar por el título de Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia.
- Presidencia de la República de Colombia (1995). El Decreto 2164: Reglamento de tierras para indígenas.

- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, H. (2001). *Ciencias Humanas y Etnoliteratura: Introducción a la Teoría de los Imaginarios Sociales*. Pasto, Ediciones Unariño.
- Rodríguez, H. (2005). El imaginario religioso popular en Nariño. Biblioteca del Centenario, Departamento de Nariño, 1904 – 2004.
- Rodríguez, J. (2008). Del saber académico a la sabiduría oral: La experiencia de la lectura y el devenir del hombre de conocimiento. En: *Revista Mopa Mopa*, No. 18, pp. 113 a 120. Pasto: Editorial Universidad de Nariño.
- Rodríguez, T. y García, M. (coords.) (2007). *Representaciones sociales: Teoría e investigación*. Universidad de Guadalajara, Editorial CUCSH-UDG. (Versión electrónica).
- Rosman, S. (2005). La comunidad por-venir. *Araucaria*, 6, 013, 1-10 (pp. de impresión).
- Ruiz, J. (2001). Representaciones sociales, teoría y métodos de investigación. En: *Avances en medición y evaluación en Psicología y Educación: cinco lecturas selectas*. *Revista Aula Psicológica*, ISSN 1657 – 3404. Bogotá: Universidad El Bosque, 2001.
- Sánchez, J. (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito, Ecuador: Editorial universitaria Abya-Yala.
- Sandoval, C. (1996). *Investigación cualitativa. Cuarto módulo de Investigación Social del ICFES*. Bogotá, Colombia: Composición electrónica: ARFO Editores e Impresores Ltda, 2002.
- Tovar, M. (2001). *Psicología social comunitaria: Una alternativa teórico metodológica*. México: Plaza y Valdés.
- Maestría en Etnoliteratura, Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad de Nariño (2008). *Documento Central de la Maestría en Etnoliteratura*. Pasto.
- Vasco, L. (2002). En busca de una vía metodológica propia. En: *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Worchel, S., Cooper, J., Goethals, G. & Olson, J. (2002). *Psicología Social*. México: Thomson.
- Wunenburger, J. (2003). *Antropología del Imaginario*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Zambrano, C. (Ed.) (2003). *Etnopolíticas y Racismo*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Zúñiga, C. (2009). El espacio de la etnoliteratura. *Mopa Mopa*, 19, 7-24.

ANEXOS

Anexo A. Matriz de análisis

Objetivos específicos	Preguntas orientadoras	Técnicas de recolección de información y registro
Identificar significados y sentidos de <i>comunidad</i> en los indígenas de Jenoy.	<p>¿Qué valor le atribuyen a su sistema de representaciones?</p> <p>¿Cuáles son los elementos materiales y simbólicos con los que relacionan e identifican su concepción de comunidad?</p> <p>¿Cuál es la función en la comunidad y cuál es la estructura de las organizaciones tradicionales?</p> <p>¿Qué valor le atribuyen los jenoyes a la comunidad como parte de su identidad?</p> <p>¿Qué valor se atribuye a sus mitos, ritos y símbolos en su vida colectiva? ¿Cómo se crean, recrean y operan los símbolos de la cultura de la comunidad?</p> <p>¿Cuál es la vivencia simbólica del tiempo y espacio sagrado y profano?</p> <p>¿Qué valor se atribuye a la religiosidad y la religión como parte de la vida colectiva?</p> <p>¿Cuál es el significado y las significaciones: Social, política, simbólica (...) de la comunidad?</p> <p>¿Qué valor se atribuye a su ritualidad, fiestas, celebraciones y manifestaciones artísticas (danza, música, teatro, artesanías, tradición oral, gastronomía...) dentro de la vida comunitaria?</p> <p>¿Cuáles son las valoraciones sobre la propia cultura y la cultura de los otros?</p> <p>¿Cuál es la percepción frente a “otros”?</p> <p>¿Cuál es el sentido material y simbólico que dan a sus actividades productivas?</p> <p>¿Qué sentidos y significados adquieren los conflictos y de qué manera se manejan o resuelven?</p>	<p>Observación participante</p> <p>Entrevista individual a profundidad</p> <p>Análisis documental</p> <p>Mingas de pensamiento</p> <p>Reuniones IADAP</p> <p>Notas de campo</p> <p>Registros audiovisuales</p>
Analizar de qué manera intervienen los	¿Cómo se estructura y reestructura el tejido social y las relaciones que se dan a su interior?	<p>Observación participante</p> <p>Entrevista individual</p>

Objetivos específicos	Preguntas orientadoras	Técnicas de recolección de información y registro
<p>significados y sentidos de <i>comunidad</i> en el proceso de reconstitución como Parcialidad Indígena.</p>	<p>¿Cuál es la representatividad y legitimidad de las organizaciones comunitarias y cuál es la capacidad para conducir a los representados en actividades de beneficio de la comunidad?</p> <p>¿Cuál es la incidencia de la educación formal e informal en la vida y cultura de la comunidad?</p> <p>¿Cómo es la capacidad organizativa, política, económica y cultural de la comunidad para enfrentar la acción de los proyectos de agentes externos (resistencia comunitaria)?</p> <p>¿Cuál es y cómo opera el sistema de regulación de conducta?</p> <p>¿Qué valor se atribuye a la tierra y al territorio como parte de la colectividad y qué función cumplen?</p> <p>¿Cómo es la participación de hombres y mujeres en las actividades de la comunidad y en la toma de decisiones?</p> <p>¿Qué valor le atribuyen a sus saberes tradicionales como parte de su cultura y qué función cumplen?</p> <p>¿Cómo son las formas colectivas de producción e instituciones de trabajo colectivo?</p> <p>¿Cómo se expresa la reciprocidad y la redistribución en la ritualidad, la fiesta y la celebración?</p>	<p>a profundidad Análisis documental Mingas de pensamiento Reuniones IADAP</p> <p>Notas de campo Registros audiovisuales</p>
<p>Develar elementos de la configuración y de la dinámica de las representaciones sociales de comunidad.</p>	<p>¿Cómo se entiende el nodo central y la estructura periférica de las representaciones sociales de comunidad?</p> <p>¿Cuáles son los significados y sentidos de comunidad comunes y diferentes?</p> <p>¿Cuáles son las actitudes, atribuciones, valores, creencias, ideologías, percepciones (...) que se relacionan con las representaciones sociales de comunidad y cómo son las relaciones?</p> <p>¿Cuál es la relación entre el poder económico y el poder político en la</p>	<p>Observación participante Entrevistas individuales a profundidad Análisis documental Mingas de pensamiento Reuniones IADAP</p> <p>Notas de campo Registros audiovisuales</p>

Objetivos específicos	Preguntas orientadoras	Técnicas de recolección de información y registro
	estructura interna de la comunidad? ¿Cómo está organizada la estructura del poder, la autoridad, el liderazgo, a nivel: Familiar, comunal, institucional? ¿Cómo es la relación con las autoridades simbólicas tradicionales? ¿Cuál es la percepción de la relación entre ser humano, naturaleza y cultura? ¿Cómo es la estabilidad o movilidad de los significados y sentidos de comunidad? ¿Qué tipo de sujeto ha logrado construir la comunidad?	

Fuente de preguntas orientadoras: Guerrero (2002).

Anexo B. Preguntas orientadoras entrevistas a profundidad

1. ¿Qué entiende Usted por comunidad?
2. ¿Qué siente Usted por su comunidad?
3. ¿Qué papel tiene la comunidad en el proceso de reconstitución como Parcialidad indígena?
4. ¿Qué ha escuchado o recuerda sobre el resguardo indígena anterior?
5. ¿Qué significa el Cabildo en la comunidad?
6. ¿Qué relación encuentra entre comunidad y ser indígena?
7. ¿Cómo se expresa la comunidad a través de sus leyendas, música, festividades...?
Es decir ¿Cuáles son las manifestaciones más representativas de la comunidad?
8. ¿Cómo ha influido en la comunidad el proceso de resistencia a salir del territorio?
9. ¿Qué sugerencias hace para que se pueda desarrollar un plan para la vida de la comunidad?
10. ¿Cómo es la relación de su comunidad con otras comunidades? Incluyendo a los mismos jenoyes.
11. ¿Con qué palabras y símbolos asocia el término comunidad?
12. ¿Cómo percibe la relación del Cabildo con IADAP?