

**AL RUGIR DEL GALERAS  
DISCURSOS Y SABERES EN EL CONTEXTO CULTURAL DEL CABILDO  
INDÍGENA DE JENYO**

**VICTOR JAVIER ERAZO PANTOJA**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

**AL RUGIR DEL GALERAS  
DISCURSOS Y SABERES EN EL CONTEXTO CULTURAL DEL CABILDO  
INDÍGENA DE JENOY**

**VICTOR JAVIER ERAZO PANTOJA**

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de  
Licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales**

**Asesor  
FERNANDO VALENCIA RAMOS  
MAGÍSTER**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

*A mi madre, a mi padre, a mi hermano y a los enanos: Aida, Victor, Luis, Alejandro y María José. Entre tanto y mucho, telares que le dan trama, hechura y acabado, a las formas y contornos, que hacen parte del tejido de mi existencia.*

“Las ideas y conclusiones aportadas en el presente trabajo de grado son responsabilidad exclusiva de sus autoras”

Artículo primero del acuerdo numero 324 de octubre 11 de 1966, emanado del honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

**Nota de aceptación**

---

---

---

---

---

---

**Firma del presidente del Jurado**

---

**Firma del Jurado**

---

**Firma del Jurado**

**San Juan de Pasto, 2010.**

## AGRADECIMIENTOS

A la parcialidad indígena de Jenoy, mis más profundos y sinceros agradecimientos; a ellos, “*pai pai*” por su paciencia, “*pai pai*” por su tolerancia, “*pai pai*” por su colaboración y, “*pai pai*”, por su solidaridad y espera, durante el desarrollo del presente trabajo. En fin, “*pai pai*”, por haberme enseñado que en la palabra del otro, se encuentra el espacio de reflexión que otorga posibilidad, a aquellos *decires*, que terminan siendo parte inalienable de la construcción de una “mismidad”: esa, que sustenta la concreción del “nosotros”.

Al profesor Luis Anselmo Arteaga, un “*taita*”, un maestro, un amigo, un jenoy; a él, infinitas gracias le doy, por haber guiado la construcción de esta escritura con sus consejos y sugerencias, por haber guiado la construcción de algunas escrituras de mi cotidianidad, con su voz de apoyo y de aliento, y por acogerme, como uno más, de los pocos afortunados que pueden decirse parte de su familia.

A los profesores Luis Alberto Martínez y Fernando Valencia Ramos, testigos, amigos y acompañantes, durante mi proceso de formación académica en mi paso por el departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Nariño. A ellos, mis más sentidos agradecimientos; al primero, por haber hecho brotar de mis entrañas la necesidad de acercarme a las realidades sociales que se urden en torno de nuestro volcán Galeras; al segundo, por apoyar con determinación intelectual, académica y fraterna, mi necesidad, por y hacia la escritura.

A Mario David Jurado y William Fabián Martínez, compañeros de la universidad, amigos de la cotidianidad. A uno y a otro, infinitas gracias por su amistad, compañerismo y hermandad; A uno, a Mario, no podría bastar simplemente el decirle gracias, pues debido a él, a sus sugerencias, a su pluma de escritor y a sus dotes de asesor, es que logré darle el matiz final que deseaba para mi escritura, en el proceso de la culminación de este proyecto. A otro, a William, gracias, por haber sido ese amigo inseparable y ese consejero de la vida cotidiana, durante el transcurso del tiempo que compartimos en la Universidad.

A mis amigos del grupo “camino”: Mario, Ivan, Linder y Fernando, el “*parche*” que con música, amistad, hermandad y confraternidad, permite continuamente mi emancipación hacia el descanso y la recreación. A ellos, muchísimas gracias por lograr depurar mi mente, de los malestares académicos que a veces contiene, el ejercicio de la escritura.

Y, a Zorayda Descanse, compañera y amiga; a ella, no solamente gracias inacabadas, más bien, un reconocimiento: escribe incansablemente, aquella nueva textura inherente al fluir cotidiano de mi vida.

## CONTENIDO

	<b>PAG</b>
INTRODUCCIÓN	10
<b>1. POR LA SENDA DEL DESPERTAR: TERRITORIO, MEMORIA Y LUCHA</b>	<b>13</b>
1.1. EL HABITAT DEL JENYO	13
1.2. AL ABRIGO DE LOS ANDES: LA PRÁCTICA DE LA MICROVERTICALIDAD ANDINA	17
1.2.1. REGIONES CALIENTES Y TEMPLADAS	22
1.2.2. REGIONES DE “MEDIO CLIMA O NO TAN FRÍAS”	25
1.2.3. ZONAS DE PARAMO	27
1.3. PRÁCTICAS DE VIDA	30
1.3.1. LA FIESTA	35
1.3.2. LA CESTERÍA: SÍMBOLO DE CONCRECIÓN DE LA VIDA	41
1.4. EL CESAR Y DESPERTAR: TIEMPO Y MEMORIA	46
1.4.1. ACERCA DEL TIEMPO CESANTE DE LOS JENOYES	53
1.4.2. BUSCANDO EL DESPERTAR: LA LUCHA CONTRA LA “REUBICACIÓN EPISTEMO/TERRITORIAL”	65
<b>2. EL APARATO DISCURSIVO: “REUBICACIÓN EPISTEMO/TERRITORIAL”</b>	<b>73</b>
2.1. EL DISCURSO, EL SABER Y EL PODER	74
2.2. EL DISCURSO CIENTÍFICO DE GALERAS	82
2.3. LOS DISCURSOS DEL REASENTAMIENTO TERRITORIAL DE LA POBLACIÓN	97
2.3.1. DECRETO 4106 DEL 15 DE NOVIEMBRE DEL 2005	100
2.3.2. LA VISIÓN DEL REASENTAMIENTO DESDE EL ESTUDIO SOCIOECONÓMICO DE LA CÁMARA DE COMERCIO DE PASTO	102
2.3.3. DOCUMENTO CONPES, NOVIEMBRE DE 2007	104
2.3.4. PROPUESTA “PLAN DE ACCIÓN ESPECÍFICO” PAE, DEL I.P.C. CONSULTORÍAS LIMITADA	111
2.3.5. EL DECRETO 3905 DEL 7 DE OCTUBRE DE 2008	115
<b>3. “SOY JENYO, AQUÍ ESTOY Y DE AQUÍ NO ME VOY”: TEJIENDO LA TRAMA DEL DISCURSO PROPIO</b>	<b>119</b>
3.1. EL “JENYOICIDIO”	123
3.2. “TODO DEPENDE DEL LUGAR QUE EL HOMBRE OCUPA EN LA TIERRA”	128

3.3.	LO QUE LOS <i>YANQUEE</i> HABÍAN DICHO	133
4.	A MANERA DE CONCLUSIÓN: JENYO: ESPACIO DEL DESENCUENTRO	138
	BIBLIOGRAFÍA	141

## RESUMEN

LA PRESENTE MONOGRAFÍA, ES UN ANÁLISIS QUE SE ENFOCA EN SABERES Y DISCURSOS CONCRETOS; POR UNA PARTE, SE ACERCA A LAS TRASCENDENCIAS DE LOS SABERES QUE PERVIVEN EN JENOY, JUNTO AL SABER-DISCURSO DE LOS HABITANTES DE SU CABILDO INDÍGENA; POR OTRA, ESCULCA EN LA ESTRUCTURA Y LOS MOVIMIENTOS DE CIRCULACIÓN DEL DISCURSO DE OCCIDENTE, REPRESENTADO EN EL ESTADO COLOMBIANO Y LA CIENCIA, LEGITIMADA A TRAVÉS DE UN SABER DENOMINADO, A SÍ MISMO, COMO CIENTÍFICO. TAL ESFUERZO PARTE Y SE VALE DEL VOLCÁN GALERAS, SI SE TIENE EN CUENTA QUE ESTE HA SIDO EL MOTIVO, PRE-TEXTO PARA LA EMERGENCIA DE ALGUNOS HECHOS Y ACONTECIMIENTOS QUE EN EL TRANSCURRIR DEL TIEMPO, HAN PERMITIDO A UN GRUPO HUMANO GENERAR SABERES Y DISCURSOS PERTENECIENTES A UNA REALIDAD COTIDIANA QUE SE RECREA A PARTIR DE LOS MISMOS, PARA SER POSIBLE EN EL DECURSO DE SU EXISTENCIA. POR TANTO, EN ESTE INTENTO, EMERGE LA CONFRONTACIÓN DE UNOS SABERES Y DISCURSOS QUE SE ERIGEN RESPECTO DEL VOLCÁN GALERAS Y EN RELACIÓN A LOS PROCESOS QUE ÉL MISMO HA GENERADO A RAÍZ DE SU REACTIVACIÓN DESDE EL AÑO 2004. ESTOS ACONTECIMIENTOS ESTÁN MARCADOS POR UN CONCEPTO CLAVE PARA COMPRENDER LAS DINÁMICAS QUE ACTUALMENTE SE PERCIBEN DENTRO DEL CONTEXTO DISCURSIVO Y SOCIAL DE LOS JENOYES: SU REUBICACIÓN TERRITORIAL. DICHA REUBICACIÓN OBEDECE A PRÁCTICAS QUE SURGEN A PARTIR DE LA PUESTA EN ESCENA DE LOS DISCURSOS CIENTÍFICOS Y ESTATALES EN RELACIÓN A LA COMPRENSIÓN DEL VOLCÁN GALERAS COMO POSIBILIDAD DE AMENAZA Y EN CONTRASTE CON LOS SABERES-DISCURSOS DE LOS JENOYES ACERCA DEL *TAITA-MAMA* GALERAS COMO PROTECTOR. ES ASÍ COMO REALIZADO ESTE ACERCAMIENTO Y ESTA CONFRONTACIÓN DE SABERES Y DISCURSOS, SE PROPONE FINALMENTE EL ESPACIO DEL DESENCUENTRO, ENTENDIDO COMO LA POSIBILIDAD QUE EN EL DESACUERDO OFRECIDO POR LA DICOTOMÍA DEL SABER ANCESTRAL DE LOS JENOYES Y EL CONOCIMIENTO DEL ESTADO COLOMBIANO Y LA CIENCIA, PERMITE EL SURGIMIENTO DE UNA AGONÍSTICA, DE UN ENFRENTAMIENTO, CUYO RESULTADO APELA A LA EMERGENCIA DEL (CONTRA) DISCURSO DEL OTRO.

## ABSTRACT

THE PRESENT MONOGRAPH, IS AN ANALYSIS THAT IS FOCUSED IN KNOWLEDGE AND CONCRETE SPEECHES; ON ONE HAND, HE/SHE COMES CLOSER TO THE TRANSCENDENCIES OF THE KNOWLEDGE THAT PERVIVEN IN JENYO, NEXT TO THE KNOW-SPEECH OF THE INHABITANTS OF THEIR INDIGENOUS TOWN COUNCIL; FOR OTHER, ESCULCA IN THE STRUCTURE AND THE MOVEMENTS OF CIRCULATION OF THE SPEECH DE OCCIDENT, REPRESENTED IN THE COLOMBIAN STATE AND THE SCIENCE, LEGITIMATED TO INCLINATION OF A DENOMINATED KNOWLEDGE, TO ITSELF, AS SCIENTIFIC. SUCH AN EFFORT LEAVES AND IT IS BEEN WORTH OF THE VOLCANO GALLEYS, IF ONE KEEPS IN MIND THAT THIS IT HAS BEEN THE REASON, PRE-TEXT FOR THE EMERGENCY OF SOME FACTS AND EVENTS THAT IN LAPSING OF THE TIME, THEY HAVE ALLOWED TO A HUMAN GROUP TO GENERATE KNOWLEDGE AND SPEECHES BELONGING TO A DAILY REALITY THAT HE/SHE RELAXES TO LEAVE OF THE SAME ONES, TO BE POSSIBLE IN THE COURSE OF ITS EXISTENCE. THEREFORE, IN THIS INTENT, THE CONFRONTATION OF SOME KNOWLEDGE AND SPEECHES THAT are ERECTED EMERGES CONCERNING OF THE VOLCANO GALLEYS AND IN RELATION TO THE PROCESSES THAT HIM SAME it has GENERATED TO ROOT OF THEIR REACTIVACIÓN FROM THE YEAR 2004. THESE EVENTS ARE MARKED BY A KEY CONCEPT TO UNDERSTAND THE DYNAMICS THAT AT THE MOMENT ARE PERCEIVED INSIDE OF OF THE DISCURSIVE AND SOCIAL CONTEXT OF THE JENOYES: THEIR TERRITORIAL RELOCATION. THIS RELOCATION OBEYS PRACTICES THAT ARISE TO LEAVE OF THE SETTING IN SCENE OF THE SCIENTIFIC AND STATE SPEECHES IN RELATION TO THE UNDERSTANDING OF THE VOLCANO GALLEYS LIKE POSSIBILITY OF HE/SHE THREATENS AND IN CONTRAST WITH THE KNOWLEDGE-SPEECHES OF THE JENOYES PREPOSITION OF THE ONE HE/SHE TAITA-SUCKLES GALLEYS LIKE PROTECTIVE. IT IS AS WELL AS CARRIED OUT THIS APPROACH AND THIS CONFRONTATION OF KNOWLEDGE AND SPEECHES, HE/SHE INTENDS THE SPACE OF THE DESENCUENTRO FINALLY, EXPERT AS THE POSSIBILITY THAT IN THE OFFERED DISAGREEMENT FOR THE DICOTOMÍA OF THE ANCESTRAL KNOWLEDGE OF THE JENOYES AND THE KNOWLEDGE OF THE COLOMBIAN STATE AND THE SCIENCE, THE SURGIMIETNO OF AN AGONÍSTICA ALLOWS, OF A CONFRONTATION WHOSE RESULT APPEALS TO THE EMERGENCY OF THE (AGAINST) SPEECH OF THE OTHER ONE.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, esta mediado por una confrontación que no tropieza con el consenso, la armonización o el encuentro. Es más bien una teatralización académica que, sin intención premeditada, encuentra como principal protagonista al desencuentro, al desequilibrio y a la divergencia. Divergencia, fundamentada en el discurso y el saber, elementos vitales que en sí mismos le otorgan razón de ser y, sin los cuales, tal confrontación no ostentaría los ritmos escénicos que hoy por hoy, en la realidad, se perciben dentro del espacio-tiempo de su desenvolvimiento: el contexto cultural del cabildo indígena de Jenoy.

En tal sentido, la presente monografía, es un esfuerzo de análisis que busca enfocarse en saberes y discursos concretos; por una parte, las trascendencias de los saberes que perviven en Jenoy, junto al saber-discurso de los habitantes de su cabildo indígena; por otra, la estructura y los movimientos de circulación del discurso de occidente, representado en el Estado colombiano y la ciencia, legitimada a través de un saber denominado, por sí mismo, como científico. Tal esfuerzo parte y se vale del volcán Galeras, si se tiene en cuenta que este ha sido el motivo, pre-texto para la emergencia de algunos hechos y acontecimientos que en el transcurrir del tiempo, han permitido a un grupo humano generar saberes y discursos pertenecientes a una realidad cotidiana que se recrea a partir de los mismos, para ser posible en el decurso de su existencia. Por tanto, en este intento, emerge la confrontación de unos saberes y discursos que se erigen respecto del volcán Galeras y en relación a los procesos que él mismo ha generado a raíz de su reactivación desde el año 2004.

Estos acontecimientos están marcados por un concepto clave para comprender las dinámicas que actualmente se perciben dentro del contexto discursivo y social de los jenoyes: su reubicación territorial. Dicha reubicación obedece a prácticas que surgen a partir de la puesta en escena de los discursos científicos y estatales en relación a la comprensión del Galeras como posibilidad de amenaza y en contraste con los saberes-discursos de los jenoyes acerca del *Taita-Mama* Galeras como protector.

No podría ser otro el escenario desde donde surgen los interrogantes que guían este esfuerzo académico: ¿Quiénes son los que cuentan acerca de la reubicación? ¿Qué es lo que ellos dicen? ¿Hablan también los jenoyes? Y, estas preguntas, a esta hora ¿para qué? Desde aquí empieza el camino trazado en este trabajo. No con el ánimo de responderlas como se responde a un saludo –inconscientemente–, sino con la intención-objetivo de *verlas* en el escenario de la reubicación territorial de Jenoy como consecuencia de la reactivación del volcán Galeras. Desde ahí, se podrán comprender esas dinámicas azarosas y espontáneas de los discursos que se tejen alrededor del territorio de lo jenoyes. Dichos discursos sobrepasan los planos meramente instrumentales y se encarnan en instituciones que se recrean en el teatro de la agonística propia de los discursos.

Ahí ellos logran ser comparados, vistos como el argumento de la trama del desencuentro que ellos mismos construyen, justo en las faldas del Galeras; se pretende entonces, ir tras la búsqueda de sus formas, de sus medios de circulación, de sus condiciones de legitimación, de sus procesos de inscripción en el cuerpo de los jenoyes y, también, de las formas cómo ese cuerpo devuelve esos discursos, cómo los asimila y los recrea desde su territorialidad, su memoria y su racionalidad propia –construida a partir de su cosmo, sus imaginarios, sus mitos, etc.– bajo la mirada de un volcán que los alimenta, los protege y los explica.

Ahora bien, en el plano metodológico, dicho acercamiento se abordó por medio de la realización de un guión interdisciplinario en el cual participaron campos o áreas de orden académico como la antropología, la geografía, la historia y algunos planteamientos teóricos de ciertos autores, basados en el pensamiento andino y la comprensión de las estructuras discursivas. Igualmente, siguiendo las rutas marcadas por Levinas, se incursiona en un arrojamiento por y hacia la escucha en respeto del *otro*, situación que posibilitó un trabajo etnográfico el cual, esculcando prudentemente la tradición oral y la palabra de los jenoyes, dio pie a la escenificación emergente de un discurso alternativo, no aceptado, en el ejercicio de esta confrontación, por el discurso de occidente.

De esta manera, este trabajo aprovecha las herramientas que brinda la investigación cualitativa a partir de la conjunción de varios enfoques, entre ellos, el histórico hermenéutico, el análisis del discurso y las posibilidades metodológicas propiamente dichas, como las entrevistas abiertas o semi-estructuradas, la revisión de fuentes y la elaboración de un diario de campo que configuran una plataforma desde donde es posible visibilizar los actores en aquel teatro del desencuentro, que se protagoniza en el territorio de Jenoy.

En esa medida, el libreto de esta obra se ha organizado en tres capítulos, junto a una conclusión –que resulta ser una breve reflexión– sobre lo tratado en el desarrollo del texto. El primer capítulo, extenso en su contenido, es una descripción analítica de algunos componentes del saber existente en Jenoy, desde su racionalidad inminentemente andina, las maneras de apropiación, manejo y recreación de su territorio y su concepción del tiempo. Circunstancias que se tornan importantes si se tiene presente que su territorio es una extensión geográfica del volcán Galeras, lo cual coadyuva a comprender que el saber de los jenoyes ancestralmente construido, está ligado a su territorialidad y por lo tanto gira en torno de “la montaña de fuego” que se expresa en su palabra.

Además, el capítulo desarrolla una breve reseña histórica respecto de los jenoyes y de los acontecimientos que conllevan a dilucidar la confrontación discursiva anunciada relacionada con la reactivación del volcán Galeras, la cual conllevó a las autoridades del Estado colombiano a decretar como zona de desastre a los territorios aledaños al mismo y a ordenar la reubicación de sus poblaciones, entre ellas la de Jenoy; dicha situación determina la reconstitución de su cabildo indígena que se instituyó como un primer

esfuerzo de la resistencia de los jenoyes contra la reubicación promulgada por el Gobierno colombiano.

Este proceso se estudia con más detenimiento en el segundo capítulo. En él se toman como referencia las eventualidades históricas que rodean el intento por la reubicación de los jenoyes y que se transportan al campo del análisis discursivo, logrando evidenciar la confrontación existente entre los discursos creados por el Estado y sus instituciones, además de los discursos científicos emanados por Ingeominas. Se vislumbra aquí una agonística del discurso, un campo de relaciones discursivas mediadas por los procedimientos de legitimidad emitidos por las sociedades de discurso. Todos estos conceptos se disponen como la herramienta fundamental que brinda la posibilidad de entender el acontecer actual de Jenoy, como un acontecimiento eminentemente discursivo, como un acontecimiento que se describe como la “reubicación epistemo/territorial”.

Todo esto para llegar a entrever, en el tercer capítulo, el proceso que actualmente adelantan los jenoyes: el de la construcción de su saber-discurso a partir de los discursos que lo marginan. Aquí el jenoy se construye como otro más allá de su presencia, de su representación, y logra constituirse como otro en el plano discursivo, lo que le permite generar una visión de sí mismo como un yo con una historia y un territorio tan cercano a él que incluso, separarlo de él sería el fin de su existencia.

Pero esta propuesta no sería más que una mera aproximación, precisamente, si no propusiera. En ese sentido, este trabajo pretende proponer los territorios del desencuentro discursivo, como el espacio de las posibilidades para construir otro espacio, el espacio del otro. Espacio que a su vez es lucha, una lucha que en sí misma es posibilidad: no habría mejor excusa que el desencuentro para reunir tantos discursos en un mismo lugar, lugar que precisamente pretende ser “expropiado” y, en ese sentido, desencuentrado.

De tal forma, reunidos los desencuentros en el escenario mismo del desencuentro, no habría sino la necesidad de una entidad más allá de todo discurso, de toda ciencia, de toda cosmogonía, de todo estado, que posibilite su reencuentro: el volcán Galeras y será sólo a través de sus fauces, para algunos feroces, para otros sabias, que la palabra será dicha y la razón tendrá un sentido.

## 1. POR LA SENDA DEL DESPERTAR: TERRITORIO, MEMORIA Y LUCHA

En estas montañas, en estos Andes, las lógicas del mercado y del progreso amparado en la razón quieren desechar los sueños y la autonomía de pueblos que durante siglos de opresión y sometimiento como nosotros los jenoyes hemos podido sobrevivir a veces como indígenas, a veces campesinos, a veces mestizos, pero al final pueblos originarios de estas montañas, de un territorio que por derecho mayor nos pertenece. Un pueblo que ha andado a lo largo del tiempo y que ha logrado mantener sus formas de vida, su identidad, su cultura, sus mingas, sus calendarios lunares, sus mitos, sus fiestas y sobre todo de su memoria. Memoria que es camino, memoria que es río, memoria que es quebrada, memoria que es cada piedra y árbol de este inmenso territorio, memoria que es volcán, que es Urkunina.

Cabildo indígena de Jenoy.

### 1.1. EL HABITAT DEL JENOY

En Suramérica, dentro de los majestuosos contornos de la geografía montañosa del norte de los andes, cuyo seno cuenta con relieves dotados de exuberantes paisajes que detentan diferentes zonas de vida, existe, al sur occidente colombiano, en el departamento de Nariño, asentada en las faldas del volcán Galeras<sup>1</sup>, la parcialidad indígena de Jenoy. Ahí, el telar de la existencia y su trenzar incesante en el tiempo de los Jenoyes<sup>2</sup>, de su cabildo indígena, de su territorio y de su cotidianidad, han construido un inacabado confluir de ancestrales condiciones que permiten el tejer permanente de su decurso; es ahí, dentro de las solemnes orbitas de un mundo andino, donde *taita-mama Galeras* –en la imponencia de los andes, en la *Gran chagra*, junto a la Virgen del Rosario con Juan Rayo– coexiste con los Jenoyes desde tiempos inmemoriales, configurando la esencia de su especificidad indígena, originaria de su propia tierra y de sus luchas constantes.

Es por ello el Cabildo indígena de la etnia Quillasinga de Jenoy, una comunidad que habita y pertenece a un territorio que se configura bajo una dinámica vertical, dentro de una extensión que hace parte del contexto geológico y ecológico del volcán Galeras. Situado en sus faldas al costado norte, que siguiendo su formación montañosa, va desde

---

<sup>1</sup> “Situado en el nudo de los Pastos, entre los municipios de Pasto, La Florida, Sandoná, Consacá, Yacuanquer y Tangua (...) Está localizado a 1° 13' de latitud norte y 77°22' de longitud al oeste de Greenwich. Tiene una altura máxima de 4.276 metros sobre el nivel del mar,” (Martínez Sierra, 2002: 23)

<sup>2</sup> El hombre Jenoy o mujer Jenoy es tan solo una referencia al gentilicio que sobre sí mismos la comunidad ha aceptado. Pues pese a que se consideran descendientes del otrora pueblo indígena Quillasinga, se aceptan como Jenoyes, siendo esa la palabra usada al pensarse como miembros de su parcialidad.

su fría cima a 4.200 m.s.n.m. en la parte sur, hasta la zona templada del cañón del río Pasto hacia el norte, a 1.650 metros sobre el nivel del mar. Como si el curso de riachuelos, quebradas y franjas, fueran la pauta para su formación, coadyuvada por una construcción sujeta a la marejada del tiempo geológico, que generó “*giuecadas*” (Melo, 1993: 36) o pequeños cañones, y pequeñas y grandes ondulaciones, planicies o “*pambas*” y hondonadas. Todos estos bautizados por el lenguaje ancestral de sus pobladores, denominando dichos lugares con nombres como: Aguapamba, Sachapamba, Jenoyguaico, Turubamba, Sanjuanpamba, Pullitopamba, Rosapamba entre otras; topografía y pendiente ésta que, dadas las condiciones meteorológicas propicias, dan lugar al escalonamiento ecológico, que le facilitan al Jenoy fundamentar su cotidianidad sobre la práctica de la “microverticalidad andina” (Melo, 1993). En este sentido, se configura la parcialidad: un pueblo cuya herencia refleja la pervivencia de una ancestralidad perteneciente, a las, otrora, culturas amerindias, que en algún momento convivieron en estos territorios para defenderlos de por vida.

Administrativamente, el territorio existe como el corregimiento de “Genoy”<sup>3</sup>, vinculado al municipio de Pasto en el departamento de Nariño (ver Mapa 1). Está conformado por las veredas: La Cocha, Villa Maria, Charguayaco, Nueva Campiña, Aguapamba, Castillo Loma, Bella Vista, Pullitopamba, El Edén y Jenoy Centro; Su caserío central, también llamado Jenoy, está situado a 12 Km. al noroccidente de la ciudad de San Juan de Pasto. Limita al occidente con el municipio de Nariño por la quebrada El Chorrillo, y al oriente con el corregimiento de Mapachico, igualmente perteneciente al municipio de Pasto (ver Figura 1).

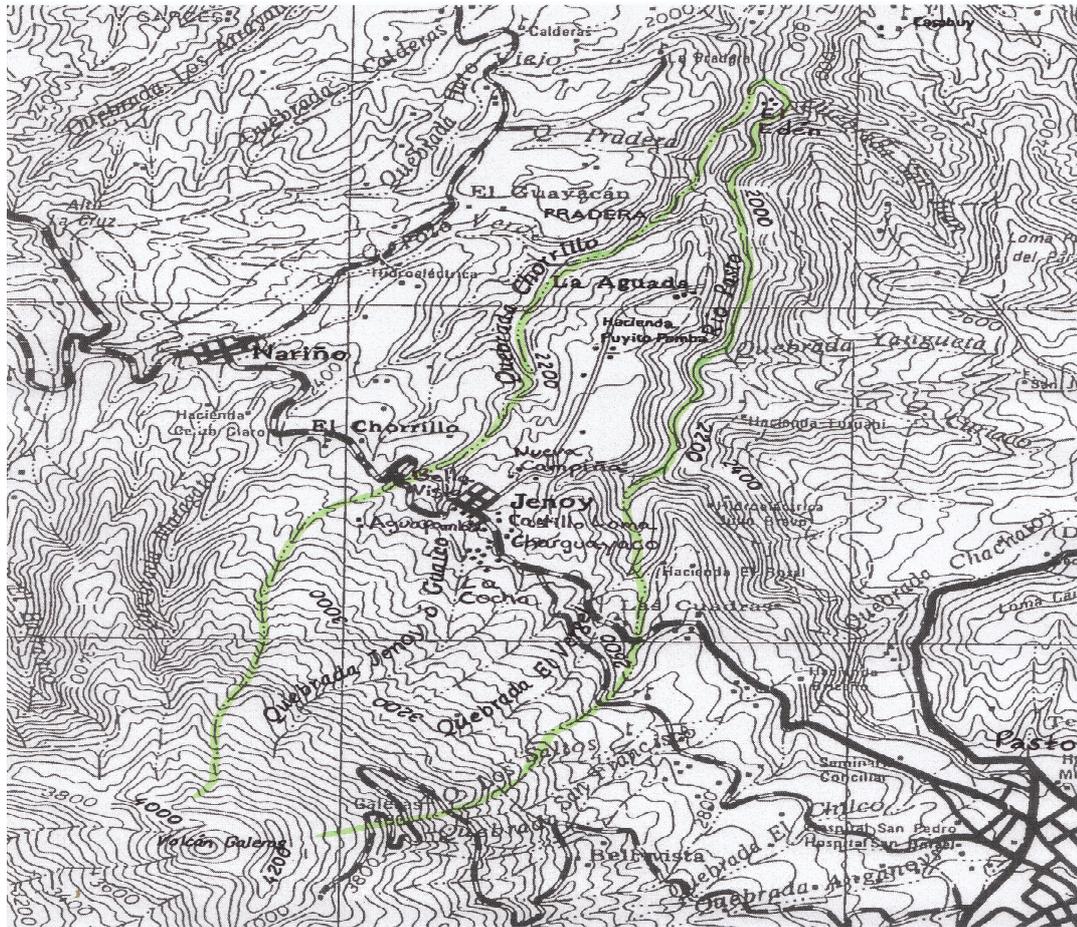
Por eso, en el adentrarse al conocimiento de las especificidades tanto sociales como culturales, y si se quiere, ancestrales y andinas propias de esta parcialidad, se obtiene que este es no solo un indagar que puede develar características de su cotidianidad como pueblo autoproclamado indígena, sino más bien, a través de este proceso, se puede husmear por las elocuentes aguas de un manantial de saberes y discursos que revelan una constante lucha que bien tiene por respuesta el rostro mismo de los Jenoyes; una constante lucha cuyo emblema se erige como una defensa a ultranza de su territorio en el tiempo y ahora más que nunca; una constante lucha que ha dado por resultado uno más de los tantos injustos embates de y por la construcción histórica de la humanidad y sus sociedades, ahí donde los protagonistas, desde esta tradición, son occidente y el Otro<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Desde la corporación del Cabildo, la palabra “Genoy” como denominación del corregimiento, ha sido reemplazada por el vocablo Jenoy, como el sustantivo apropiado para llamar a la parcialidad del cabildo indígena perteneciente al mismo. Este cambio, se produjo, como lo menciona Perugache, dado que esta ha sido “una de las reivindicaciones que han hecho los jenoyes (...) 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, 2008:55).

<sup>4</sup> Siguiendo las rutas trazadas por Levinas, el conocimiento y la estructuración de las sociedades ha sido obra de la tradición occidental, la cual en estos procesos, ha negado, apartándole de la historia, al Otro. Concebido como aquel individuo o aquellos y/o aquel colectivo social, negado, subvalorado y excluido. Pensado incapaz de hacer parte en la edificación de la sociedad y la civilización “creada” por occidente; diría Levinas: “La historia, relación entre hombres ignora una posición del Yo con respecto al Otro, en la que el Otro permanece trascendente con relación al Yo. Si no soy exterior a la historia por mí mismo,

Mapa 1



ESCALA 1:100.000

Mapa del corregimiento de “Genoy” con su ubicación referenciada respecto de la ciudad de Pasto y el Municipio de Nariño. En el mapa se observan las veredas del corregimiento y sus principales afluentes hídricos. Fuente: Instituto Geográfico “Agustín Codazzi”, 1977.

Y es que el territorio de los Jenoyes no es solamente ese lugar físico, ubicado en una cartografía geográfica determinada que ellos ocupan y defienden en la tierra. Es el dominio de los andes, del pensamiento andino, donde la premura del vivir de sus tiempos –el del cesar y el del despertar, y el del “encanto y el desencanto” (Mamian, 1995)– han permitido que su destino adquiera circunstancias específicas, donde se relacionan y coexisten la variedad natural y la diversidad cultural, determinadas alguna vez por los pueblos indígenas que otrora lo habitaron, luego por las huestes españolas que lo invadieron, después por los mismos Jenoyes, y desde ahí, ya como indígenas de resguardo en unos tiempos, y como campesinos de un corregimiento o ciudadanos de un municipio en otros; esto para ser, actualmente, indígenas de un territorio visto por ajenos ojos, por occidentales ojos, como el agonizante corregimiento de Jenoy, todo, en el

---

encuentro en el otro un punto, con respecto a la historia, absoluto; no al fusionarme con el otro, sino al hablar con él. La historia es fermentada por las rupturas de la historia en las que se emite un juicio sobre ella. Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia (Levinas, 1977:76).

continuo vaivén del esfuerzo por el desencanto de unos tiempos y del encanto, como casi siempre, en otros.

En el pensamiento de estos Andes encantar quiere decir trastornar, trastocar, perder el estado de conciencia <<normal>>, pasando a otro o poner un orden al revés. Encanto es el proceso que vive ese otro estado o el estado tiempo de él. Por eso, en una primera acepción el tiempo del encanto es el tiempo cuando el mundo, la totalidad se trastocó, se puso al revés (Mamian, 1995: 241)



Figura 1. Panorámica de Jenoy. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

Es por esto que el territorio de los Jenoyes, ha consentido bajo el dominio del encanto, al final de una época que ellos denominaron “cesante”, o de “receso”, el reencuentro de dos mundos, sobre el marco de las influencias de una especie de aparato discursivo, llamado aquí “reubicación epistemo/territorial”<sup>5</sup>, que reproduce a su manera esa dicotomía tradicional entre occidente y el Otro y que ha obstaculizado el anhelado y luchado “despertar” del territorio Jenoyense, sólo plausible con la disputa constante por su defensa. De ahí que surjan las preguntas: ¿Por qué fue “cesante” el tiempo de los Jenoyes? y ¿cómo ha sido el proceso por las rutas de ese “despertar” que llevan a la actual lucha que afronta su cabildo?

Responder a estos cuestionamientos involucra mirar la trama de gramáticas tejidas por los hilos de la memoria, una memoria justa con las evidencias que entrega el tiempo y, si se quiere, la historia; una memoria representada por accionares diversos, por protagonismos y antagonismos únicos, por conocimientos y saberes diferentes: los de los Jenoyes y su mundo andino, los de la sociedad occidental y su idea de mundo, en una palabra, representada por una humanidad que construye, y ha construido cultura, sociedad e historia.

<sup>5</sup> Esta es una categoría que el texto en lo sucesivo propone, y de la cual se hablará en detalle más adelante y en el transcurso del segundo capítulo.

Sólo así es posible ser respetuoso con los Jenoyes; sólo así es posible hacer justicia con sus opresores y reivindicar su lucha y palabra; sólo así se puede ser prudente, en este intento por abordar de una manera humilde, esto que se escribe con predecibles letras; sólo así se puede escribir sobre esto que se escribe, máxime si el que escribe no es un Jenoy sino alguien que desconociendo el sentir de los Jenoyes, su tejer, su vivir y su vivenciar –aquello que es la vida–, pretende arriesgarse, ya por visceral curiosidad, ya por ansiedad intelectual, ya por solidaridad, respeto y responsabilidad para con el Jenoy, a esta osada intromisión.

Dicho esto, es preciso intentar comprender las particularidades de lo andino, de ciertas características propias al mundo andino en Jenoy: el pensar cómo en los Andes, el discurrir por ciertas prácticas de vida desde la cotidianidad inherentes a su parcialidad indígena y el entender con profundidad eso que es encanto y desencanto, cesar y despertar, para luego, en usanza del recurso que ofrece esta dicha memoria<sup>6</sup>, desde las evidencias históricas y la palabra y escritura de los Jenoyes, su oralidad y grafías ancestrales, tratar, de la mejor manera occidental, de reseñar las circunstancias que llevan a la “reubicación epistemo/territorial”, y que reflejan una continua lucha por un “despertar” de ese tiempo “cesante” en el encantamiento del mundo ocurrido por circunstancias adversas al sentir en Jenoy.

## **1.2. AL ABRIGO DE LOS ANDES: LA PRÁCTICA DE LA MICROVERTICALIDAD ANDINA**

En el mundo andino, en el mundo del Jenoy, en el contexto espacio temporal de los Andes –ya colombianos, ya ecuatorianos, ya peruanos, ya chilenos, ya argentinos– el universo no puede ser comprendido simplemente, a partir de las grafías y discursos occidentales; no puede ser pensado por quienes intentan pensarlo desde sus afueras para sus adentros, pues este es un espacio que sólo se deja entender a través de quienes en verdad lo comprenden, o mejor, lo viven, vivencian, redefinen, humanizan, valoran continuamente y elaboran significativamente: los seres humanos que habitan estos Andes, el ser humano que vive en Jenoy como Jenoy.

Es pues, el universo andino, morada de sabientes, de conocedores, de perpetradores de racionalidad, de ciencia en un decir occidental, de conocimiento y de memoria; así también, es habitat y territorio de una variedad de pueblos con características y particularidades comunes, evidenciadas en sus maneras de pensar y concebir el tiempo,

---

<sup>6</sup> Como se ampliará más adelante, usando los medios que Joanne Rappaport propone (1995, 2005), la memoria no sólo es la manifestación verbal u oral (oralidad) de acontecimientos, hechos relatos, mitos o leyendas. Esta implica toda una serie de manifestaciones, tanto verbales, como escritas, gráficas, incluso simbólicas, que revelan la veracidad de la historia, para “estimular a la gente a la acción” (Rappaport, 2005: 18) desde el presente, mediante la reapropiación de lo dicho en documentos y palabras que les pertenecen y que no les pertenecen, descontextualizándolos del sentido por el que fueron producidos, para re-contextualizarlos, acorde a las relevancias y necesidades del presente, solventando un mirar que se vuelve incluyente de la historia: esa escrita por occidente y esa vivida por el otro, los Jenoyes, todo esto con el fin de generar una actualidad justa al sentir y vivir del indígena.

el espacio y sus territorios, sin duda resultado de procesos histórico-sociales, que tienen su genealogía en la herencia ancestral indígena, y con especificidades y cualidades diferentes, corroboradas por las cotidianidades de vida que cada comunidad o parcialidad en sus propios procesos, ha desarrollado con el paso de los años.

La racionalidad andina no tiene una concepción racionalista o empirista de la “ciencia” en el sentido de la episteme, objeto último del *nous* humano, sino que considera la “ciencia” (el “saber”) como el conjunto de la sabiduría (*sophia*) colectiva acumulada y transmitida a través de generaciones. Existe un “saber” (...) del subconsciente colectivo transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en forma oral y actitudinal (“saber hacer”), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cúltricos y costumbres. Este “saber” no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino el producto de una experiencia vivida amplia y trans-sensitiva. (Estermann, 1998:106)

“Saber” o conocimiento que lejos de presentarse bajo las ornamentaciones del *logos* occidental enajenado en la razón, en la cientificidad, en los espectros que sólo la teorización contiene, en el discurso y en enunciados que alcanzan tan sólo una ínfima parte de la humana capacidad del lenguaje<sup>7</sup>, abarca más bien todos los ámbitos de la vida: la cotidianidad, la vivencialidad, en pocas palabras la producción material e inmaterial del indígena o campesino que mora en estos espacios.

Esto se verifica en la naturaleza, en su sociedad y cultura, que no son componentes aislados, sino elementos de un todo vivencial, que hacen de la naturaleza un organismo vivo en el cual todo está enlazado y en donde algo –ni ser humano, ni tierra, ni quebrada, ni arbusto, ni animales, ni comunidad, ni nada– puede existir al margen de todo, al margen de lo demás. Configurando los constructos y las creaciones de la vida y del vivir, bajo la dinámica de una estética que alcanza todos los ámbitos de una existencia que es humana, siendo, a la vez, natural, social, cultural, territorial, si se quiere artificial, en dos palabras: creadora e imaginativa; consecuente con esquemas de pensamiento en donde la reciprocidad, la complementariedad, la dualidad, el mito y la memoria, han forjado verdaderas territorialidades<sup>8</sup>, ajustadas a una zona cuyo espacio no es sólo una ecología, geografía y geología, sino la morada de coexistencias múltiples, de historias de vida y de luchas inacabadas.

---

<sup>7</sup> Como se ampliara en el segundo capítulo, Lyotard sostiene, refiriéndose a la constitución del conocimiento occidental –o mejor– de la ciencia occidental, que ésta es tan sólo una construcción dada por uno, a lo sumo dos, de los tantos juegos del lenguaje que esta capacidad (del lenguaje) le ofrece al ser humano. En donde los enunciados, sobre todo del tipo de los “denotativos”, le dan a esta sus características específicas, sus características científicas (Lyotard, 1994)

<sup>8</sup> Al hablar de territorialidad no se hace referencia al significado occidental del término territorio: sustrato espacial o la superficie terrestre donde simplemente habita un pueblo o nación. Sino que haciendo caso a las palabras de José Luis García (1976:14), hablar de territorialidad implica concebir al territorio como “Un signo cuyo significado solamente es comprensible desde los códigos culturales en los que se inscribe” permitiendo una elaboración subjetiva e ínter subjetiva en el ser humano acerca del espacio, que trasciende lo meramente físico, constituyéndose dicha “elaboración” como territorialidad.

Arquetipos comunes a la mayoría de los pueblos que moran en las abruptas montañas de los Andes, vislumbrados en aspectos tan explícitos, como es el caso del manejo vertical, ecológico y espiritual del territorio, que para el caso de Jenoy, adquiere tintes diferentes a partir de su territorialidad, plasmados en su existir día a día, dando como resultado, una “microverticalidad” que, junto con el sin número de prácticas culturales vigentes en la parcialidad jenoyense –como la fiesta, la minga, el intercambio, entre otras– hacen del cabildo de Jenoy una comunidad andina, originaria de su propio territorio, ancestral e indígena.

Es que el manejo vertical es inmanencia de los Andes y del mundo andino del jenoyense y la jenoyense, siendo este “la constante de un proceso instaurado a través de largos periodos de asentamiento, permitiendo el aprovechamiento y adquisición, de una gran variedad de productos agrícolas, saberes y ordenamientos lógicos, (...) bajo las condiciones que sólo pueden ofrecer estas regiones montañosas” (Melo, 1993: 11); condiciones que, para el caso de los Andes centrales (Perú y Bolivia) haciendo referencia a la utilización de diferentes pisos altitudinales del espacio geográfico, son denominadas, por John Murra, (1981 citado en Melo, 1993) como “islas” o “archipiélagos verticales”. Así mismo, para el caso de la región del norte de los Andes (Ecuador y Colombia) según Udo Oberem, Frank salomón, Rosemary Preston, Charyl Pomeroy, (Citados en Melo, 1993:12) entre otros, son conocidas como microverticalidad andina, puesto que sus pobladores, dadas las circunstancias topográficas necesarias, logran acceder en una misma región mediante cortos recorridos, de un piso altitudinal a otro y devolverse en el transcurso de un solo día al lugar de su residencia permanente.

A través de estas relaciones espaciales, se facilita un diario vivir que logra satisfacerse con las eventualidades que ofrece una territorialidad, la cual al margen de esta microverticalidad, ostenta todos los insumos que tanto a nivel material –práctica del trabajo, alimentación, práctica de la agricultura, vivienda, fauna salvaje y doméstica, flora para extracción, medios para el intercambio, la fiesta y la minga, entre otros– como a nivel inmaterial y espiritual –morada de los espíritus, religiosidad, mitos e historias, etc.– se requieren desde el pensar y sentir en los Andes, y en Jenoy, para trenzar ese tejido que es la vida.

Esto proporciona un diario coexistir que, fundamentado no solamente en la racionalidad, el pensamiento y proceder de los habitantes de estos lugares, se cimienta en las cualidades físicas ofrecidas por el territorio y el entorno inmediato, que para el caso de Jenoy, contienen todas esas eventualidades que dan acceso a aquellos insumos irrevocables de y para el vivir; cualidades bien definidas por disciplinas de la ciencia occidental como la ecología, la geografía, y la geología, que corroboran la posibilidad de la práctica de la microverticalidad y que aportan desde la manifestación de sus discursos, a la comprensión y entendimiento de las características inherentes a estas regiones.

Es así como en estudios realizados por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Igac) en 1982, (citado en Melo, 1993) y los realizados por Navas en 1990 (Citado en Martínez,

2002), dan cuenta de las características ecológicas de la zona de influencia del volcán Galeras, y de la región andina nariñense en general, suministrando la información que viabiliza el manejo vertical del espacio. Igualmente estudios geográficos como los realizados por Ernesto Guhl en 1985 (citado en Melo, 1993) y los realizados por Luis Alberto Martínez (2002), entre otros, junto a los aportes suministrados por el Instituto Colombiano de Geología y Minería (Ingeominas, 1997) en el área de la geología y la vulcanología, permiten corroborar la posición anterior.

De esta manera, efectuando una clasificación de los pisos térmicos<sup>9</sup> existentes en la región andina nariñense, el Igac encontró la presencia de por lo menos tres zonas climáticas en esta área. Estas, que se constituyen en zonas ecológicas bien diferenciadas, se clasifican en: clima de páramo, ubicado a partir de los 3.500 m.s.n.m; clima frío situado entre los 2.000 y los 3.500 m.s.n.m; y clima templado oscilando entre los 1.500 a 2.400 m.s.n.m. a partir de estos datos se establece el sector comprendido entre los 2.000 y los 2.800 m.s.n.m, como el más indicado para el cultivo de cereales (Melo, 1993: 39).

Navas (1990 citado en Martínez, 2002: 33-36), basándose en el sistema de Leslie R. Holdridge para el ordenamiento de áreas ecológicas en zonas indistintas del planeta – como la región ecuatorial de Sudamérica– encuentra que la extensión espacial vertical del volcán Galeras, se halla determinada por el bosque seco montano bajo (bs-mb), establecido entre los 2.600 y los 2.900 m.s.n.m, el cual puede proporcionar una vegetación natural que prácticamente ha desaparecido, comprendida por bosques con especies como Sauce, Encino, Pino colombiano, Roble, Motilón silvestre, Amarillo, Motilón dulce, Cerote, Flor de mayo, entre otras; el bosque húmedo montano (bh-m), situado entre los 2.900 y 3.200 m.s.n.m, cuya vegetación natural ostenta encenillos asociados a otros árboles, arbustos de páramo y gramíneas, que poco a poco han ido reemplazándose por cultivos de haba, ulloco, papas entre otros; el subpáramo, o zona de transición entre el páramo y el bosque andino, ubicado entre los 3.400 y los 3.600 m.s.n.m. conformado por pequeños árboles y arbustos; el páramo comprendido entre los 3.600 y los 3.900 m.s.n.m, cubierto por caulirósulas sésiles o altas también llamadas *Espeletia sp.* o frailejones, y formaciones vegetales pajonales; y el súper páramo entre los 3.900 y los 4.200 m.s.n.m. cuya vegetación está conformada por plantas de cojín, esparcidas sobre suelos arenosos y rocosos.

Ernesto Guhl (1985 citado en Melo:37-38), definiendo aquello que él denomina como “determinantes geográficos de los climas colombianos”, establece que aspectos como la posición geo astronómica del país –dos tercias partes del territorio nacional están en zona intertropical, brindando dos épocas secas o de escasa lluvia y dos épocas de lluvia anualmente, además de la radiación solar que es igual en todo el año–, la ubicación geográfica continental –Colombia se encuentra al noroeste de Sudamérica limitado por dos océanos y beneficiado por regímenes climáticos muy diferentes, como el andino en

---

<sup>9</sup> Teniendo en cuenta que en la zona ecuatorial es la altitud en parte, la que determina la variación climática, esta clasificación tiene por referencia la medición de los cambios de la biotemperatura ambiente en la zona, que se producen a medida que se asciende o desciende por la topografía del área, y que establecen climas diferenciados que permiten diversidad de flora y fauna.

las montañas del sur occidente de su territorio–, y el relieve y su extensión –que para esta zona del país se encuentra determinado por la geografía montañosa de los Andes–, permiten y establecen la existencia de los pisos térmicos, tan bien definidos y característicos en Colombia.

Luis Alberto Martínez (2002) indica que los suelos de esta zona (sectores aledaños al volcán Galeras como Jenoy), han sido influenciados por material piroclástico del Galeras, el volcán Morasurco, el volcán Patascoy y el Bordoncillo, consolidando suelos desarrollados primordialmente sobre cenizas volcánicas, y de materiales complejos como tobas, coluvial andesítico y cenizas volcánicas trabajadas con anterioridad por el agua. “Por esta razón los suelos adyacentes al volcán presentan excelentes condiciones para el desarrollo de la actividad agrícola, pues contienen grandes reservas de potasio y material orgánico” (Martínez, 2002: 31), que, sumadas a su topografía quebrada con pendientes fuertes, vertientes y planicies, se clasifican, según la capacidad de su uso establecida por el Igac, en tierras de clases VI, VII y VIII para la cota entre los 3.000 m.s.n.m y la cima del volcán “cuya vocación se reduce a la conservación de la vegetación natural y de la vida silvestre, abastecimiento de agua y fines estéticos”; Y tierras de clases II a VI entre los 2.600 y 3.000 metros de altura, distribuidas en formas desiguales, que según las características del relieve “pueden utilizarse, con mesuradas prácticas de conservación, para cultivos agronómicos, pastos, pastoreo, lotes de bosques o vida silvestre” (Martínez, 2002: 32-33).

Estos elementos se relacionan con estudios de Ingeominas (1997), en los cuales se afirma que:

Debido a la poca altura, a la baja pendiente de las laderas del volcán y a la productividad de los suelos, los terrenos de esta zona son muy apropiados para actividades agropecuarias; por este motivo, los pobladores de esta región han construido innumerables caminos de herradura, para alcanzar el mayor número de sitios posibles cercanos a la cima, con el ánimo de desarrollar sus labores. (Ingeominas, 1997: 3).

Además, Ingeominas, sostiene que estas prácticas agropecuarias se determinan en relación a la disposición del agua en la zona, hecho que se relaciona estrechamente con la forma de los valles. Es así como, laderas de tipo pendiente vertical, dan paso a la formación de profundos valles y cauces anchos; esto se puede observar en las microcuencas del río azufral, Quebrada Maragato y sectores aislados del río Barranco, Charguayaco y Cariaco (Ingeominas, 1997: 10), lo que convierte al Galeras en una estrella hidrográfica que posibilita la subsistencia en la zona.

Los anteriores estudios e investigaciones confirman, como lo sostiene Melo (1993), la posibilidad existente dentro del territorio de Jenoy, para el aprovechamiento por parte de sus pobladores, de todas estas eventualidades, que se involucran en la práctica de la “microverticalidad”: una microverticalidad causante de circunstancias que, en convergencia con los elementos expuestos anteriormente, generan incidencias muy

particulares que hacen de Jenoy ese lugar de pensamiento, racionalidad, memoria y ancestralidad, reafirmadas con las prácticas de vida del acontecer de sus habitantes.

Ciertamente, prácticas tradicionales e inmemoriales, inseparables del cotidiano lenguaje del existir, que para el Jenoy se ciernen en derredor de lugares propios y comunes, al fin íntimos lugares, lugares jenoyenses, pero también lugares de recibimiento, de hospitalidad, de bienvenida, de acogida, de mansedumbre; lugares del y para el extraño, y, sin embargo, lugares de la morada del Jenoy, de sus mitos, de sus historias, de su religiosidad y espiritualidad. Estos, simbolizados en la inmensidad de su territorio: en la vivienda, la huerta o chagra, en los sectores veredales, en su caserío central, en la casa mayor del cabildo, y en aquellos espacios dedicados a las labores diarias –áreas de cultivo, sitios de ganadería, zonas para la extracción de materia prima–, espacios donde tiene lugar el intercambio, el compadrazgo, la fiesta, la minga, la práctica de la cestería, la práctica de la albañilería, la práctica de la carpintería y la preparación de comidas y bebidas típicas, en los pequeños negocios de restaurantes o estaderos de Jenoy centro y de la parte media del territorio.

Lugares y espacios transformados, reapropiados y reelaborados por una racionalidad propia. Humanizados dentro de los arquetipos de una microverticalidad, que ofrece clasificaciones climáticas precisas y disidentes de las oficialmente establecidas por instituciones e investigaciones del orden occidental, que le permiten al Jenoy, vivenciar, caminar, andar y recrear su territorio, moviéndose por él, a través de pequeños y largos recorridos de corta duración<sup>10</sup>, que pueden atravesar lugares de climas diferentes, que van desde el frío extremo del páramo cerca de la cúspide del Galeras en lugares como “Rumichaque”, hasta el calor sofocante de las “*yungas*” o “*guaicos*” en el sector de El Edén.

En Jenoy, particularmente, existe una organización climática del espacio, a través de una clasificación de áreas en concordancia con su temperatura ambiente, instaurando así, un orden ecológico, social, cultural y espiritual, determinado por la distinción de regiones localmente prescritas como “calientes, templadas, de medio clima” o “no tan frías”, “frías y páramo” (Melo, 1993: 40), que se constituyen como el marco de la racionalidad, territorialidad, sociabilidad y sitio de los antepasados del Jenoy: la *Gran chagra* donde hay merced para la vida.

### **1.2.1. REGIONES CALIENTES Y TEMPLADAS**

Los jenoyes han logrado determinar, en el transcurso del tiempo, la diferenciación de dos sectores vinculados a temperaturas cálidas. Estas, están establecidas, según Melo (1993), en la franja que va desde los 1.650, hasta los 2.350 m.s.n.m., siendo la zona comprendida entre los 1.650 y los 2.100 m.s.n.m. aquella conocida por la parcialidad,

---

<sup>10</sup> En el transcurso de un solo día, los Jenoyes pueden ir de la zona media al páramo, o a las zonas de clima templado, y regresarse al lugar de su vivienda.

como el “yunga”, “guaico” o “clima caliente”, y la instaurada entre los 2.100 y los 2.350 m.s.n.m. denominada por los pobladores como “güecadas” o sitios templados.

La región de clima caliente o “guaico”, situada al extremo norte del territorio, corresponde al sector veredal de El Edén. Ubicada a ocho kilómetros del casco urbano, esta región se caracteriza por brindarles a sus habitantes y a la parcialidad –a través de circunstancias específicas y prácticas culturales concretas como la agricultura y la complementariedad, entre otras– algunos elementos que permiten la cohesión cultural y social en Jenoy.

Así, como lugar constitutivo de la *Gran chagra*, el “yunga”, se distingue por ser sitio de lugares “sacros”, otrora habitados por los antepasados del jenoy desde la llegada de los españoles, siendo hoy morada de seres espirituales como el duende y el cueche (Melo, 1993: 63); situaciones que convergen en una cotidianidad, fundamentada sobre la base de accionares ligados a su respeto, pervivencia y convivencia; gestores de formas de pensamiento, en donde el mito, tiene su cuna en la memoria, dueña de los hilos que solventan la continuidad del tejer de su cultura; donde el ayer, el hoy y el mañana, interactúan incansablemente, en los vientres habituales de la tradición y el diario vivir.

Prácticas comprensibles en la medida en que se produce una vinculación profunda con el territorio, estatuida en estos terrenos, a través de la compra de pequeños lotes en la zona por parte de los pobladores de las partes más altas, y por medio de las maneras de residir de las familias propietarias de fincas o grandes parcelas, conocidas por los jenoyes como “venideros”<sup>11</sup>(Perugache, 2008: 30), cuya estadía en algunos casos, es permanente, mientras en otros depende de las temporadas agrícolas, lo que da lugar al fluir continuo de personas en la zona (Melo, 1993: 257). Igualmente, las relaciones de la parcialidad con la región se hacen posibles mediante lazos de consanguinidad, amistad e intercambio.

Ello da lugar al implemento de una agricultura que no solo abastece con sus productos al lugar, sino también, le suministra a la parcialidad, los insumos complementarios de su dieta alimenticia:

allá ya es parte bien cálida, allá ya se encuentra, pues (...) eso de fuereños, maduros y piñas, eso ya es de esa parte de abajo; estamos en ese plan aquí de las partes cálidas, eso ya está comprobado; porque, se da café también, el café ya se da aquí en Jenoy mas abajito se da café y hacia abajo, a la cordillera del río Pasto, pues eso es que se da de todo; plátano, se da café, aguacate, piña y eso ya sirve para el producto de nuestra canasta familiar. (Pasichaná, Octavio. Entrevista, Junio 29, 2008)

---

<sup>11</sup> Para los Jenoyes gran parte de los actuales residentes de El Edén no son originarios, sino “venideros” o foráneos. Puesto que en su mayoría son descendientes de anteriores trabajadores de las haciendas. Aspecto que facilitó –como lo menciona Perugache (2008)- que los antiguos dueños de las mismas les regalasen sus apellidos como son Luna o Rivera.

Teniendo como cultivos principales entre otros: el café, guineo, plátano, maíz, frijol, yuca, caña de azúcar y frutales, El Edén facilita relaciones sociales que no sólo se ciernen en la parcialidad, dando lugar a prácticas comerciales que tienen lugar fuera de Jenoy. Siendo este el caso propiciado por el café, como principal producto de la economía de la zona, exclusivo para su comercialización en mayor grado, en lugares como las plazas de mercado en Pasto, y para su consumo interno, sólo realizado con preferencia por los pobladores de la parte media del corregimiento, puesto que los habitantes del lugar –pese a que también lo consumen– prefieren la bebida del guarapo obtenido de la caña de azúcar.

La caña de azúcar, de la cual obtienen, además del guarapo productos, como la miel de caña y la panela, se constituye, junto con el maíz, como símbolo de unidad en el cabildo. Esta posibilita la construcción de los elementos fundantes que hacen de su vida cotidiana la trama en donde se origina la identidad cultural de los Jenoyes. Situación corroborada con su presencia permanente, bien sea en la fiesta, en la minga, en los acontecimientos rutinarios como las asambleas del cabildo mayor y de los cabildos menores, en el trabajo de la agricultura y en el hogar, materializada en el guarapo como bebida ritual y de agasajo, en la panela que adorna el castillo de frutas en la fiesta y brinda calor y energía en las noches de los hogares con la tradicional agua panela; y la miel, como esencia que, en los trapiches de El Edén, implica la génesis de las posibilidades descritas.

El maíz, como producto que se cultiva en todo el territorio exceptuando las zonas más altas cercanas a la cúspide del Galeras, representa el alimento por excelencia en Jenoy y el viabilizador de la vida misma, pues además de hacer parte indiscutible de la dieta de los jenoyes, fue el sustento de los “antiguas” y de Juan Rayo<sup>12</sup>, quien fue criado con este cereal. Hoy en día, el maíz ofrece, entre tantas preparaciones, la “arniada”, la “poliada”, la mazamorra, el champús, los envueltos y tamales, el mote –alimento aportante a la economía jenoyense, comercializado en el mercado del potrerrillo en Pasto por las mujeres de la parcialidad, y usado para el consumo interno– y la chicha, como bebida ancestral, refrescante en diversas actividades sociales, y ceremonial en determinadas actividades del cabildo, significando al decir del Jenoy, como “la sed del hombre que trabaja”. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Junio 29, 2008)

La flora silvestre de El Edén, beneficia también al jenoy quien se aprovecha de ella extrayendo productos como el cañoto<sup>13</sup>, usado para la elaboración de canastas y cestos, siendo esta una actividad tradicional y ancestral practicada por los jenoyes de la zona media del corregimiento. De la misma manera, es aprovechada en la consecución de plantas medicinales, adoptadas en la labranza de la huerta: componente presente en la mayoría de las casas de los jenoyes, que para el caso del clima caliente, se caracteriza por tener productos alimenticios de autoconsumo como ají, achiote, pepino, naranjas,

---

<sup>12</sup> En la racionalidad del Jenoy, Juan rayo de quien se hablara más adelante, como ser mítico, fue el jenoy de cuya descendencia emergió la actual parcialidad.

<sup>13</sup> Aunque ésta era una actividad tradicional para la parcialidad, actualmente la extracción de este material en El Edén ha disminuido considerablemente, pues son pocas las familias dedicadas a la actividad de la cestería, quienes en el mayor de los casos, consiguen esta materia prima en los sitios de mercado en Pasto.

limones, limas, tomate de árbol, piña, etc., y plantas medicinales como “ruda, altamisa, poleo, limoncillo y malbolorosa” (Melo, 1993: 266); elementos que solventan la existencia en la parcialidad, de la medicina tradicional.

Por su parte, los sitios templados, corresponden a los sectores del Chorrillo donde se hallan las “*güecadas*”. Distante a menos de dos kilómetros de Jenoy centro, y la vereda La Aguada, ubicada en el camino que conduce a El Edén, se constituyen también como morada del duende y el cueche, y se caracterizan por poseer fincas ganaderas extensas, pertenecientes en su mayoría a gentes foráneas adineradas. También se distinguen por ser lugares que ostentan condiciones para sembrar plantas de clima caliente y frío a través de procesos de aclimatación y aprovechamiento de microclimas desde la introducción de productos no propios de esta zona (Melo, 1993: 247).

Es posible encontrar allí productos como maíz, arveja, zanahoria, papa, cañoto, tomate de árbol, café, manzana, yuca entre otros y plantas medicinales entre las que se destacan el eucalipto, la ruda, el tomillo, entre otras. Estos elementos se constituyen mayoritariamente como componentes indiscutibles de las huertas pertenecientes a los aposentos de los habitantes del área, utilizados sólo para el consumo familiar, el intercambio y la distribución entre amigos, dadas las características altitudinales, que no favorecen la producción y calidad de la misma requerida para su comercialización.

### **1.2.2. REGIONES DE “MEDIO CLIMA O NO TAN FRÍAS”**

Es la porción de territorio donde habitan la mayor parte de los 5.000 Jenoyes asentados en las faldas del Galeras. Esta población se distribuye entre las veredas Bella Vista, Jenoy Centro, Aguapamba, La Cocha, Nueva Campiña, Castillo Loma, Charguayaco y Pullitopamba. Esta parte del territorio consiste en una subdivisión climática localizada entre los 2.535 y los 2.700 m.s.n.m. (Melo, 1993: 227). Así mismo, es el espacio focal donde tienen lugar gran parte de las relaciones culturales de los Jenoyes, dada la presencia del casco urbano, que hace las veces de centro administrativo y el lugar de la celebración de actividades como las fiestas patronales, los actos religiosos, asambleas generales y actividades del cabildo, eventos deportivos entre otros. Aquí se ubican la casa mayor del cabildo, la iglesia, la institución educativa Francisco de la Villota, el Centro de salud, el puesto de policía, lugares de recreación y esparcimiento como el parque y la cancha de fútbol, y los sitios comerciales como restaurantes y tiendas, entre otros.

Dicha situación se acentúa dada su posición geográfica privilegiada que facilita el traslado a sus habitantes hacia las regiones de páramo y caliente, constituyéndose del mismo modo, como el lugar de paso obligado en función de la presencia de la carretera “circunvalar al Galeras” entre la ciudad de Pasto y las poblaciones cálidas del noroccidente. Esto posibilita la puesta en escena de un sinnúmero de relaciones sociales entre el jenoy, gentes de la Florida y de Sandoná, así como de La Laguna y Anganoy en la capital nariñense.

Esta zona, es un territorio en el cual se práctica una agricultura donde predomina el cultivo del maíz, junto a la crianza de animales domésticos como las aves, cerdos, conejos, cuyes y perros: “No ve que aquí se tiene, ya las gallinitas, ya cuycitos, conejitos, puerquitos, ora las maticas. (...) Se siembra aquí la papita, oquita se da aquí, olloquito, maicito se da aquí” (Yaqueno, Delfín. Entrevista Julio 29, 2008).

Igualmente se caracteriza por la presencia de las huertas caseras, incluidas también en el casco urbano que, en las áreas nucleadas, priorizan el cultivo de maíz, algunas hortalizas, tubérculos como la papa o la zanahoria y plantas medicinales. Por su parte, en las zonas más bajas, se destaca la presencia de productos como el café, la caña de azúcar, naranja, yuca y limón, coexistiendo entre flores como la rosa y el clavel, cultivos de cebolla, lechuga, repollo y plantas medicinales como la manzanilla, el orégano, la hierbabuena, la ruda, el tomillo y la albahaca entre muchas otras. Esta situación permite, al igual que en los sitios templados, la adopción de microclimas, mediante la siembra de productos que no son del lugar. (Melo, 1993: 73)

Este es el lugar en donde se presenta la incidencia de actividades como la cestería<sup>14</sup>, cuya práctica implica la elaboración de diversas canastas y cestos utilizando como materia prima el cañoto y el bejuco –obtenidos actualmente en los mercados de Pasto–, elementos que pueden encontrarse en sectores de El Edén –para el caso del cañoto– y el páramo, como el de Consacá en el caso del Bejuco.

La producción de canastas y cestos coadyuvan al mejoramiento de la economía de quienes las producen, puesto que estas son comercializadas en las principales plazas de mercado de la ciudad e intercambiadas por alimento y animales como cuyes y gallinas dentro de la parcialidad y en lugares como Anganoy y La Laguna. El proceso de elaboración de estos productos es de carácter familiar, exceptuando su comercialización e intercambio que es realizado por las mujeres.

También se constituye como práctica importante en el territorio, la carpintería y la albañilería, actividades realizadas por los hombres, aprendidas por procesos de enseñanza de parte de los padres a sus “*guambras*”<sup>15</sup> y desarrolladas como actividades laborales en Pasto y otros lugares. Estas actividades muchas veces hacen parte esencial de mingas y actividades de enteje, así como cuando se realizan las construcciones de las viviendas de los comuneros, o actividades de mejora de la casa mayor del cabildo en Jenoy.

---

<sup>14</sup> Sobre la cestería se realizará más adelante un análisis detallado dada su importancia en la trama del telar cultural de los jenoyes.

<sup>15</sup> Los “*guambras*” son las personas jóvenes de la parcialidad. Se incluyen en esta denominación a los adolescentes y adultos jóvenes.

### 1.2.3. ZONAS FRÍAS Y DE PÁRAMO

Según Melo (1993), la parte fría del territorio de Jenoy corresponde a la franja que va desde los 2.700 hasta los 3.000 m.n.s.m., en lugares que rebasan el sector nucleado, donde predominan las parcelas y los sitios de pastoreo. Por su parte, el páramo se encuentra a partir de los 3.000 m.n.s.m. con dominio de potreros que conviven junto a flora y fauna nativa.

El sector frío, lugar donde se realiza gran parte de las actividades agrícolas de la *Gran chagra*, viabiliza una agricultura comercial y de auto subsistencia, dando lugar a la distribución de productos a través de su venta e intercambio, no sólo dentro del territorio Jenoy, sino también en corregimientos aledaños, en las plazas de mercado de la ciudad y hasta en lugares que traspasan los límites del departamento.

Considerado por los jenoyes como la parte limítrofe para la siembra del maíz, estos sitios, ofrecen en sus parcelas una diversidad de cultivos establecidos por tradición:

Para arriba, pues eso es la papa, el olloco, la oca, la alverja, col, repollo, cebolla, eso todo se da arriba. Yo trabajo es arriba y tengo mis pedacitos allá al pie del Galeras, por ese caminito, ahí donde está dando el sol, ahí trabajo yo. [Y] cuando Dios me da pues yo llevo a Pasto y de ahí se va hasta Palmira, se va el olloco, se va la haba, se va para allá. (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

De la misma manera, actividades como la ganadería de auto abastecimiento –dada la presencia de potreros– y la recolección de leña en sitios donde aún pervive flora autóctona, son propias del lugar. Estas prácticas realizadas por la mayoría de los miembros de la familia, representan actividades esenciales de la cotidianidad que, dando solvencia económica y energética, constituyen un medio importante para la socialización y educación de los “*guaguas*”<sup>16</sup>, que se acompañan con las primeras enseñanzas ofrecidas por sus padres, respecto de saberes tan indispensables como el manejo y apropiación del territorio. Esto debido a que, por una parte, la recolección de leña, realizada generalmente por los hombres, en compañía de sus hijos cuando hay ocasión<sup>17</sup>, da pie a conversaciones donde el *guagua* pregunta y escucha; el padre educa y disfruta de la crianza de su hijo o bien hablándole acerca de características propias del territorio y su actividad, o bien compartiendo las indistintas facetas que puede ofrecer la comunicación paternal.

La ganadería de la zona –caracterizada por una posesión por familia, que no rebasa las cuatro cabezas de bovinos– es un medio que permite a padres y madres principalmente, la educación de sus hijos. Educación definida en estas posibilidades, en la medida en que se le delegan actividades concretas al *guagua*, que pasan desde el ordeño hasta el rodeo del ganado.

---

<sup>16</sup> Para la parcialidad, son “*guaguas*” todos los menores de edad, hasta antes de la adolescencia cuando dejan esta condición para pasar a ser “*guambras*”.

<sup>17</sup> Principalmente los periodos de receso escolar o vacaciones.

De otro lado, proporcionando acceso a una gran variedad de plantas medicinales, el sector frío de Jenoy, se determina por la integración de vegetación nativa con árboles como moquillo, laurel, capulí, arrayan y arbustos; y no nativa con árboles como el eucalipto. Esta vegetación, dispuesta en la mayoría de los casos, en áreas como los linderos de los caminos que conducen a los “páramos” y en sitios por donde transcurren caídas de agua o quebradas, junto con las parcelas y los potreros: elementos que dan predominio al paisaje del lugar, dando por resultado un manejo ecológico propio, que posibilita el aprovechamiento de los recursos de estos terrenos y, además, respeta los ciclos de vida propios de la flora y fauna de la zona<sup>18</sup>.

El “páramo” –como horizonte donde es posible encontrar arbustos pequeños y paja de páramo– es considerado por los jenoyes como lugar de respeto, dado el hecho de que este se establece como el sitio del nacimiento del agua y de la presencia de flora y fauna propias. Ahí es viable realizar mesuradas prácticas agrícolas, en el cultivo de la papa, ulloco, oca, haba, cebolla y actividades de extracción de leña, hierba para el alimento de animales domésticos como cuyes y conejos, y plantas medicinales que crecen de manera silvestre:

El olloco, la oca, la col, el repollo, todo se da arriba, frutilla, que acá la llamamos la fresa. Eso todo nos da: los mejores pastos que es la hierba pa’ nuestro ganado. Y los tesoros y la riqueza es el agua. (...) Allá hay venados, allá hay conejos, allá hay aves, allá hay armadillo, allá hay ardillas, hay de ese que le dicen la guagua...hay perdices, de toda clase de animalitos, de aves, allá hay todo, todo hay allá (Criollo, Pascuala. Entrevista, Abril 27, 2008)

El páramo, se caracteriza además por ser el sitio de manifestación de *Taita-mama Galeras*. Aspecto que le adjudica al sector, inmanencias propias de elementos que lo constituyen, al decir de los Jenoyes, como espacio pesado y “sagrado”:

Y como allá el volcán ese pues es jodido, ese no quiere que ni le conversen duro, que ni griten, ni chiflen, nada, sino pues... aquí estamos hablando duro, allá no se puede, es despacito... y si uno va como se dice chiflando cantando duro, ahí mismo se viene un aguacerón y unas granizadas, y hasta se muere allá. (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

Realidades corroboradas con la existencia en estos espacios de los seres espirituales y míticos. Algunos asociados a la tradición judeocristiana como es el caso del “diablo”; otros vinculados con la tradición oral y las experiencias de vida de los jenoyes, como sucede con “la vieja” y el “gringo”, criaturas que conviven con los “antiguas”: espíritus de los antepasados del Jenoy.

---

<sup>18</sup> Esta situación se corrobora por la práctica de la agricultura, que en Jenoy se esfuerza por evitar el uso de insumos químicos. Como sucede con el cultivo de la papa, que de preferencia es realizado evitando el abuso de la tierra, en el páramo. Puesto que allí no es necesario “fumigar tanto” como sucede en la parte fría. (Notas de campo. Julio, 2008)

Cuando yo me levantaba a las 11:30 o 12:00 de la noche, entonces en ese camino, salía por allá una claridad como un foco...entonces yo le digo, me vaa comprar un Rosario grande y me llevó una esperma, una botella de aguardiente, un buen machete y una lía gruesa porque ese [el diablo] se me ha de presentar... entonces yo me pongo el Rosario, me especio no más de aguardiente y llevo el lazo... y total me fui y a lo que iba por allá arriba se desapareció. Y hasta hora sigue saliendo, sigue saliendo, el espíritu, diablo o la vieja y espíritus de la gente... (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

Componentes de la racionalidad del Jenoy que en algunos casos tienen su genealogía, en eventos y acontecimientos específicos, como es el caso del “gringo”, espíritu humano que vaga en el páramo “*entundando*”<sup>19</sup> a la gente desprevenida:

Arriba en el Galeras, en las faldas del Galeras se cayó un avión, se cayó un avión, ese avión dizque venía oscuro de nubes. Y viene y el avión que venía desde por aquí como timbrando una sirena. Cuando ya llevo arriba se topeteó un ala, en el Galeras. Tenga que voltio pa’ tras y se quemó todo ese avión. Y al quemarse ese avión un joven, un gringo había venido ahí. (Criollo, Pascuala. Entrevista, Abril 27, 2008)

Estas circunstancias han sido apropiadas por una comunidad que al transcurrir del tiempo, ha transformado sus relaciones con estos lugares, dado que, antiguamente, eran paso obligado para ir al páramo de Consacá, zona donde obtenían bejuco para la elaboración de canastas y material vegetal como “hoja de ramo”, hojas de “*chotonga*”, “*sachapanga*” y “*puzona*”, que sirven de diversas maneras entre ellas, para empacar carnes y quesos, envolver tamales y para la procesión del domingo de ramos antes de semana santa, en el caso de la “hoja de ramo” (Melo, 1993:103-105).

Actividades que hoy en día han disminuido, en parte por la disminución de la demanda de esta materia prima, y, además, porque a nivel económico no representan ingresos importantes. Situaciones lamentables, si se piensa que en el momento son pocas las familias dedicadas a la cestería, de las cuales un reducido número realizan los recorridos al páramo o al “*yunga*” tras el bejuco y cañoto, debido a que prefieren comprar este material en otros lugares. Esto genera un proceso en donde se evidencian desplazamientos a zonas de páramo donde ya no es posible la práctica de la agricultura, y sólo se busca la obtención de pastos, leña, plantas medicinales, y la realización de rituales con la Virgen del Rosario para aplacamiento de *Taita-Mama Galeras*, como sucede actualmente.

---

<sup>19</sup> Esta expresión es utilizada por los jenoyes al referirse a aquellas personas que transitando por lugares sacros y de respeto, como sitios del páramo y el yunga, tienen experiencias asociadas al encuentro y manifestación de los seres míticos y espirituales o del *Taita-mama Galeras*, en las cuales pueden perder el conocimiento, pudiendo desmayarse, o perder el juicio y en algunos casos la vida misma.

### 1.3. PRÁCTICAS DE VIDA

La “*Gran chagra*”, el territorio de Jenoy como inmanencia de una “microverticalidad” plausible en la racionalidad y el accionar de los Jenoyes, es componente inalienable de una simbiosis única. Manifiesta en el acaecer diario de la vida misma de los integrantes de la parcialidad y el acontecer de circunstancias habituales del cabildo propias de su cohesión y coexistencia social y cultural.

Esta simbiosis, se hace presente y evidente en situaciones y ocurrencias explícitas estatuidas como prácticas de vida, que hacen de Jenoy ese espacio-tiempo de y para el transcurrir de la existencia, la autonomía, y la identidad social y cultural de su cabildo, prácticas creadoras y recreadoras de una territorialidad, cuyo ajuar constituye el pensamiento; donde la reciprocidad, la complementariedad, la dualidad, y el mito en conjunción con la memoria, son gestores de acciones concretas; que alimentan un devenir particular, permisible solamente en las majestuosas entrañas de una *Gran chagra* que ofrece las condiciones para la unidad del territorio, mediante su vínculo con la racionalidad, el pensamiento y las prácticas cotidianas.

Incidencias corroboradas en parte por la misma praxis de la microverticalidad que, desde el mismo transitar rutinario por los senderos de herradura en las zonas de “*yunga*” y frías y por los caminos más anchos en la parte media y templada, ya devela un practicar de vida que no se complementa con las labores diarias en el hogar, la chagra, las parcelas, el casco urbano y los sitios de trabajo del jenoy en la *Gran chagra*, y que a través de mecanismos de acción, como el intercambio, el compadrazgo, la amistad, la minga, las asambleas del cabildo, la fiesta y la cestería, entre otros, se convierten en simbiosis misma, integrando este sentir de vida, que para el Jenoy en los órdenes sucesivos del tiempo, no puede dejar de ser una práctica constante, necesaria y maravillosa.

El intercambio ya asiente estas cualidades. Siendo un actuar donde median las relaciones sociales, trasciende las fronteras del hogar, en el transitar de sendas cimentadas al abrigo de la solidaridad; sendas de proximidad, conducentes al acercamiento con el otro, al auxilio del otro, al respeto por su diferencia y autonomía. No solo con los miembros de la familia, o los amigos y conocidos, sino también con los integrantes de la comunidad, del cabildo, incluso de quienes no habitan la *Gran chagra*: ya visitantes, ya habitantes de corregimientos aledaños, ya foráneos que encuentran cuna y morada en estas tierras<sup>20</sup>.

Este intercambio consiste en la materialización del simbólico lenguaje del dar y recibir. Las personas ofrecen de lo suyo –productos de sus parcelas y chagras, cestos y canastas

---

<sup>20</sup> Por una serie de circunstancias no definidas: como las posibilidades económicas que para Jenoy disminuyen el costo de vida, o la cercanía con la ciudad y la Universidad de Nariño, muchas personas pertenecientes a la ciudad o a otros municipios del departamento viven en Jenoy. Es el caso de estudiantes universitarios, que han encontrado en la *Gran chagra* una grata morada que les facilita la continuidad de sus estudios.

de su saber-hacer de la cestería, palabras y consejos de su sabiduría–, recibiendo de aquello que no tienen y resolviendo carencias, bajo un ritmo que brinda complacencias y satisfacciones, plasmando actitudes de vida de entre las cuales emerge mutuo beneficio para quienes las ponen en práctica, esto como resultado de un acostumbrado interactuar que revela en su puesta en escena, la complejidad holística vigente en la parcialidad:

Ellos vienen de allá [regiones templadas y calientes], no, trayéndonos alguna cosa, pues nosotros tome esto, lleve; y hasta ‘ora. Cuando hay papa aquí, ellos vienen de abajo trayéndonos arracachas, yuquitas, pues nosotros también, tome esta canastada de todo. Y si les dicen véndanos, pues no, lleve, lleve no más. Y si hay así cuestión de comidita hecha pues les brindamos, sea una merienda, su comidita, o su café; y tome lleve que haga su sopa allá y se sirva. (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

Prácticas que muestran, en su acaecer, la viva esencia de la complementariedad, la reciprocidad y la dualidad. Una complementariedad significada como la indemnidad respecto de la diferencia y sus ausencias, establecida como una capacidad que en el dar y recibir, permite a las personas en su mismidad y autonomía, supeditarse al lazo de la unidad y la identidad, rebasando límites que se difuminan no solo al interior del cabildo, sino al albor de las relaciones del mismo, con otras comunidades y parcialidades.

Dualidad comprendida en la vivencialidad de características cosmológicas, étnicas, ecológicas e históricas, reflejadas en el concebir (vivir) del tiempo y el espacio, cuyo trasfondo se hace evidente en la identificación arquetípica de la Virgen del Rosario y Juan rayo, los “antiguas” y Jenoyes, del frío y lo caliente, el páramo y el “yunga”, el arriba y el abajo; dimensionalidades presentes en el saber-hacer de la cotidianidad en Jenoy, mediadas y perfeccionadas con una tercera particularidad que en sus componentes armoniza dicha dualidad, conjugando una cosmovisión única, evidenciada en las moradas del diario vivir:

Más la cosmovisión de los genoyes sitúa, igualmente, tres mundos en un sentido vertical: “arriba hay otro mundo... el mundo de ir los cristianos...” la luna, el sol y las estrellas. (...) Al establecer esta clasificación vertical, en el medio coloca a los hombres e incluyen seres míticos así como los cultivos, flora y fauna en general. (Melo, 1993: 331)

No en vano se hace evidente en su pensamiento una esencia equilibradora. Se establece una disposición que hermana los arquetipos Virgen del Rosario/Juan rayo, con los jenoyes; los “antiguas” con los jenoyes y con los espíritus que habitan el territorio; el frío y lo caliente, con la parte media y la zona nucleada; el páramo y el “yunga” con lo templado y lo frío; el arriba y el abajo con el centro. Particularidades estas, acopladas a una tradición que, esencialmente andina, ha permeado con las injerencias de la racionalidad católica.

Esto conforma una apropiación cosmológica y espacio-temporal para la parcialidad y la tierra, en la que el bien, el mal y la humanidad recrean el universo constantemente;

donde el arriba –ya frío, ya páramo, “el diablo”, los “antiguas” y los espíritus dentro del territorio, ya cielo, estrellas, los “antiguas” y Dios en la concepción cósmica–, junto con el abajo –ya “yunga”, ya caliente, ya el cueche, ya el duende y los espíritus en Jenoy, ya el infierno en el pensar del cosmos–, y el centro –la zona media y nucleada de Jenoy para su espacio territorial, este mundo de aquí, la *Gran chagra* y la humanidad, además del purgatorio, en la racionalidad cósmica– dan sentido a la existencia del Jenoy y su mundo físico, material, espiritual, social, cultural, ecológico y natural.

La reciprocidad que, expresada en el intercambio como correspondencia y participación mutua entre las personas y la tierra, en actividades que van desde el respeto hacia ella en su cultivo y cosecha, hasta la distribución de los productos que ofrece, se manifiesta también en la amistad, el compadrazgo, la minga y la fiesta.

La amistad que puede comprenderse a manera del intercambio, inmiscuye una relación que abarca incluso los mismos contornos de la vivienda. Ésta ofrece una cercanía que sólo pueden merecer las relaciones familiares: una cercanía que se confunde con los hilos de una hermandad capaz de brindar con el otro, con el amigo, el mismo regazo que solo la intimidad del hogar contiene; cercanía que en muchos casos trasciende a las fraternidades mediadas por el compadrazgo.

El compadrazgo como afianzamiento de la amistad y de las relaciones sociales y familiares, entre los miembros de la parcialidad y entre miembros de núcleos o poblaciones diferentes, con habitantes del mismo territorio, es un vínculo, una “relación de parentesco ceremonial”, posible a través de la celebración de actos religiosos católicos como el bautismo, la confirmación y el matrimonio. Ahí, los denominados “compadres”, tras el acontecimiento de estos rituales, pasan a desempeñar el papel de “padrinos” del hijo confirmado o bautizado, o “acompañantes” de quienes contraen matrimonio (López, 1996: 256), propiciando situaciones donde el apoyo económico y social juegan un papel preponderante:

A través del compadrazgo se establecen mecanismos de solidaridad entre las familias que efectúan estas relaciones, reglamentadas por ciertos principios de respeto y ayuda mutua que se objetivizan en el intercambio de regalos que casi siempre son productos agrícolas (López, 1996: 256).

Condiciones corroboradas en la *Gran chagra*:

Ya dicen: ¿qué compadrito ya va cosechar?...si irá a la casa...entonces ya dicen: véndame...pues camine vamos a cosechar, llevará el caballo y algún buey. Ya yo les pongo que cojan, ya esta...bueno cogerá su parte: una jigma pues así...entonces ya la carguita...’ora si venga arreglar...no lleve no más para eso somos de aquí de nuestro pueblo de Jenoy conocidos y aquí estamos (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

Entre estas formas de integración, se destaca la minga como forma de reciprocidad: actividad comunal que enlaza a los comuneros en los enmarañamientos de la

participación colectiva, brinda fraternidad y armonía, bajo una unidad en la cual cada miembro como participante ofrece su mano y sus brazos como gesto de generosidad, igualdad, justicia y pertenencia respecto de la parcialidad. Ofrecimiento constituido en obligación de retribución y participación en posterior minga, para aquel o aquellos beneficiarios de las posibilidades que este acontecimiento favorece. Hecho evidente en las diversas formas en las cuales se gesta el intercambio mutuo de las fuerzas de trabajo.

La minga disde cuando...eso pues desde que yo ya pude trabajar mi papá me mandaba: van a trabajar váyase para arriba ayudar a trabajar al camino para poder andar. Y siquiera esto, hace quince días que estuvimos aquí, aquí ese camino que baja para abajo por la cancha. ¡Y seguirán las mingas pues! Ahí ya pues hay la bebida, un cafecito, una meriendita... (Villota, Julián Domingo. Notas de campo, 22 de julio, 2008)

En la parcialidad, inmersa en los mundos que la significan, también existen características ligadas a distintos procederes de apoyo recíproco y complementario que, antiguamente, hacían parte inalienable del convivir diario en Jenoy, pero que en la actualidad se ejecutan en menor grado. Este es el caso de las relaciones “amedieras” consistentes en trabajos agrícolas y pecuarios donde una persona debe colocar la semilla, la tierra o los animales, mientras la otra otorga la fuerza de trabajo, para finalmente repartirse el producto del esfuerzo llevado a cabo en porcentajes iguales. Se destaca también la práctica del “terraje” –actividad poco usual, casi que extinta en el momento–, consistente en el trabajo desarrollado en parcelas ajenas por familias que no poseen tierra y que encuentran en estas, el sustento de su subsistencia (López, 1996: 250).

Otras actividades que demuestran la vivacidad de estos pensares y sentires, son los denominados “entejes” y las recién instituidas asambleas del cabildo. Los “entejes” se constituyen como actos sociales para el trabajo comunitario de los integrantes de la parcialidad: cuna de la concordia, el respaldo y la confraternidad; son mingas convocadas para terminar la construcción de una vivienda, en la que participan parientes, amigos y vecinos del dueño de la casa, quien, a su vez, debe atender a los colaboradores con comida, bebida y baile. Tal práctica –recuperada por el cabildo y llevada a cabo con la adecuación de la casa mayor del mismo (Pasichaná Octavio. Entrevista, Junio 29, 2008), en lo que era la antigua casa de acción comunal– estuvo, hasta hace muy poco, próxima a desaparecer, debido a diversos fenómenos de desarticulación social, causados en parte por circunstancias históricas a partir del proceso de campesinización, civilización y desmantelamiento del antiguo resguardo indígena en 1950, junto con los sucesos actuales acaecidos en el corregimiento, signados por la incertidumbre causada a raíz de la reactivación del volcán Galeras desde el año 2004.

Las asambleas del cabildo<sup>21</sup>, por su parte, como momentos de decisión, mediación, pensamiento, confrontación, debates y justicia, son, en Jenoy, eventos emergentes, resultado del restablecimiento y recuperación del cabildo ocurrido a partir del 27 de enero de 2008 y se implantan como instantes de aliento y vitalidad. Son cenáculos donde tiene lugar la palabra de la autoridad indígena, de la parcialidad y la palabra misma de los jenoyes. Palabra portadora de los destinos de la comunidad y receptora de pensamientos que cada comunero en sus necesidades, angustias y satisfacciones, pueda aportar para el desarrollo vital de la población (ver Figura 2).



Figura 2. Asamblea General del Cabildo. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

Instauradas como escenarios políticos, sociales y culturales, las asambleas son la instancia de gobierno del cabildo, así como también momentos (actos) de ejercicio de la justicia y puesta en escena de la preparación y desarrollo de distintos eventos sociales que incluyen a ajenos y extraños como fiestas, celebraciones socio culturales y reuniones con representantes del gobierno municipal, nacional y de cabildos y resguardos de la región.

---

<sup>21</sup>Dependiendo la ocasión y el tipo, son celebradas en la casa mayor del cabildo, en las viviendas de los comuneros para el caso de las asambleas de los cabildos menores, en las sedes de la Institución educativa Francisco de la Villota, e incluso en lugares sacros, como los sitios donde se puede encontrar arte rupestre o petroglifos (es el caso del mantel de piedra).

Estas asambleas se dividen en:

Asambleas generales: momentos de reunión de los miembros de la parcialidad para rendición de cuentas del cabildo, y toma de decisiones en diferentes asuntos; se celebran el primer sábado de cada mes según acuerdo de las autoridades del primer año de funcionamiento del cabildo.

Mingas de pensamiento: lugar de intercambio de saberes y trabajo del pensamiento colectivo de las autoridades del cabildo y de quienes participan en ellas<sup>22</sup>, en pro de buscar conjuntamente soluciones y alternativas de disposición y decisión, para los actores políticos, sociales y culturales de la autoridad del cabildo y de la parcialidad misma.

Asambleas de los cabildos menores: realizadas en los sectores veredales donde el cabildo ha dispuesto sus brazos de autoridad como Aguapamba, Nueva Campiña, Castillo Loma y Charguayaco. Estas se disponen para el tratamiento de diferentes temas inherentes al sector veredal del cabildo menor, que se relacionan con situaciones específicas encargadas por el cabildo mayor.

Así mismo, existen una diversidad de reuniones, que catalogadas o no como asambleas, brindan, en el acontecer diario del cabildo, los mecanismos necesarios que le permiten manejar los destinos de la coexistencia social y cultural en Jenoy.

### **1.3.1. LA FIESTA**

La fiesta es una vivencia compleja, ambigua y densa: espacio-tiempo ritual de la manifestación del corpus simbólico-mítico de la racionalidad de los jenoyes, expresado en sus valores sociales, políticos, económicos y religiosos; se expresa también como temporalidad para la intensificación de las relaciones y la cohesión social de la parcialidad y sus miembros.

La fiesta es suceso de la convergencia de momentos idóneos para la conmemoración, el recogimiento y la reflexión, así como también, para el descanso, el baile, la algarabía, la saciedad y la preparación: instante previo de retomar la cotidianidad, el recuperar de fuerzas, el reiniciar labores, el dar continuidad a la periodicidad inmanente al tiempo de la *Gran chagra* y del vivir de los tiempos de la comunidad.

El *sentir* la fiesta se conjuga en la realización de una multiplicidad de fiestas<sup>23</sup>, indispensables y preponderantes al tejido humano que urde vida en la *Gran Chagra*.

---

<sup>22</sup>Dependiendo del momento: comuneros, asesores del cabildo, estudiantes universitarios, representantes de resguardos y cabildos foráneos, representantes del gobierno municipal, departamental o nacional, etc.

<sup>23</sup> Entre estas, catalogadas como consuetudinarias, se encuentran: las de Navidad y fin de año, las fiestas del 30 de mayo y finales de octubre en honor a la “Virgen Chiquita del Rosario”, el 4 de octubre día de San Francisco, el 1 de noviembre día de todos los santos, las de San Pedro y San Pablo o fiestas de las

Este es el caso de las tradicionales fiestas patronales en honor a San Pedro y San Pablo, mejor conocidas como Las fiestas de “*las guaguas de pan y castillo de frutas*”, celebradas los últimos días del mes de junio.

Dichas fiestas, resultado de la conjugación de componentes culturales del pensamiento y la tradición andina, con los elementos de la religión católica profesada por los jenoyes – traída desde España e impuesta a partir de los tiempos de la conquista–, se constituyen en el marco esencial de la expresión de la religiosidad, el pensamiento, la racionalidad, la memoria y la ancestralidad en Jenoy. Ellas Juegan un papel consubstancial en la construcción y definición de la autonomía y la identidad sociocultural de los jenoyes:

Cuando hablamos de identidad de estos Andes y su configuración arquetípica trascendente no se piensa en una pura entelequia, se la piensa ligada y resultante del compartir con otras experiencias andinas y no andinas, así como de la asimilación de otras impositivas. Aún más, buena parte de su historia y su estructura está implicada dentro de las identidades dominantes y sólo en esa relación es posible captarlas y comprenderlas más o menos a cabalidad (Mamian, 1993: 10)

Así lo expresa, también, refiriéndose a sus características ancestrales, el gobernador del cabildo: “nosotros hemos guardado en nuestra memoria las tradiciones de nuestros ancestros, de nuestros bisabuelos, de nuestros abuelos y de cuantas personas vivieron aquí en este pueblo” (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Junio 29, 2008)

En tiempos pasados, la celebración de estas fiestas estaba a cargo de los “fiesteros” o los “capitanes”, quienes cumpliendo funciones específicas en el desarrollo de las mismas, daban vida al evento desde el preciso instante del pleno desarrollo de la fiesta: cuando eran designados para tales funciones por invitación en “las vísperas”, realizada por el fiestero inmediato o por nombramiento público en la misa del 29 de junio por parte del señor cura.

Preparadas durante el transcurso del año, dichas funciones del “fiestero” consistían en la elaboración del castillo de frutas, la consecución del trigo para la harina de las *guaguas de pan*, los alimentos para el nombrado castillo y para las diversas reuniones como la novena a los patronos, los agasajos y bailes etc., el *guarapo* y la *chicha*, los gastos de arreglo de la Iglesia, compra de pólvora, contratación de músicos, entre otros. Siendo, finalmente, organizadas con un mes de antelación a los días de la conmemoración (López, 1996: 268), como sucedía principalmente con la elaboración del castillo de frutas:

El castillo de frutas más antes lo cogía el fiestero y él se encargaba de rogar a toda la gente los zapallos, los plátanos, los racimos de maduro y de ahí se compraba el bulto de trigo y se lo hacía moler en los molinos de Pasto, y se amasaba esa harina. Ahí se sacaba las guaguas de pan de la capitana y de los dos capitanes que acababan el castillo, venía el capitán en guagua de pan y la

---

“*guaguas de pan y castillo de frutas*” del 29 de junio, entre otras; y aquellas estatuidas como comerciales y occidentales celebradas por el cabildo, como es el caso del día de la madre a principios de mayo.

capitana en guagua de pan, y de ahí venían las guaguas pequeñas. (...) [Y] si yo lo cogía, yo me lo llevaba, para al año yo tenía que ponerlo, sin ayuda de nadie; si me ayudaban bien, sino yo tenía que rogar toda la naranja que se pegaba, los racimos de plátano, los racimos de maduros, las piñas, la caña, las tazas, y se pone dos cuyes asados así que sobresalen sobre el arco. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Junio 29, 2008)

Por ello los fiesteros:

Durante un mes entero, digamos, hacían la dispensa, de los alimentos como se puede decir de la cadena alimenticia; ellos viajaban a la parte de clima cálido a la parte de clima frío y lo otro, pues era para compensar con lo que, la tierra producía aquí en nuestra parcialidad, o en nuestra comunidad de Jenoy (Criollo, Edmundo. Entrevista, Junio 29, 2008)

Estas tareas realizadas por un fiestero y su familia, quienes debían contar con los excedentes económicos necesarios para tal empresa, daban, al mismo tiempo que se ejecutaban, una connotación de prestigio social y económico entre la comunidad, que a su vez ayudaba en la organización de los eventos consuetudinarios a la fiesta. Estas actividades, generan, en su puesta en escena, ritualización y desarrollo –como sucede hasta hoy–, además, un sentido de reciprocidad y redistribución económica que sólo es observable en las diversas maneras donde fluyen el dar y recibir y el devolver bienes y servicios entre la comunidad. Así mismo, estas connotaciones se hacen evidentes en el ofrendar y agradecer a la *Gran chagra* por brindar el sustento de la vida hecho alimento mediante el castillo de frutas, y también en el darle gracias y honor a Dios por permitir los favores de la madre tierra, mediante la sucesión de los actos religiosos, el quincenario de misas o la novena<sup>24</sup>, la misa de vísperas, y la misa mayor, en conmemoración a los apóstoles Pedro y Pablo.

Las fiestas de las *Guaguas de pan y castillos de frutas* –hoy en día organizadas por toda la comunidad y por las autoridades del cabildo y del corregimiento– representan, en la conjugación simbólica de los diversos elementos presentes en ella, las especificidades que sólo puede ofrecer la *Gran chagra* y el diario vivir de los Jenoyes, donde la religiosidad y la Fe católica como sustento y soporte, significan el medio fundante que posibilita tales eventualidades:

El castillo de frutas tiene el significado de todo eso que se hace en ofrenda y dándole honor al Señor, a recibir que venga para el año entrante más abundancia, y que de la bendición para que todo lo que se le presentó, haiga abundancia para todo el pueblo y para todas las personas. (...) En primer lugar esas frutas se honora, aquí se las pone para todo el público, pero en honor de la fiesta de San Pedro y San Pablo y ellos son Santos, ellos están mirando... y ellos se hincan y

---

<sup>24</sup> Dependiendo de la organización, quince días o nueve días antes del pleno desarrollo de la fiesta, se ofrecen una sucesión de misas realizadas en los diversos sectores veredales de la *Gran chagra*. Así, los santos patronos visitan las viviendas de los creyentes. Estos acontecimientos son ocasión para el compartir, el retribuir y el aprestamiento hecho fiesta, antes de los días mayores de estas fiestas.

le ponen las manos al Señor que derrame la bendición con abundancia a ese buen corazón que han tenido, para hacerles la fiesta, hacer el honor como ellos pidieron. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Junio 29, 2008)

Además, la elaboración del castillo de frutas, las reuniones y bailes en las cuales se hacen presentes las comidas típicas como el mote, el cuy, las papas con ají, la carne de cerdo, entre otras, y la bebida del guarapo –que ameniza y brinda calor y alegría al acontecimiento–, simbolizan la racionalidad andina y la microverticalidad imperante en la cotidianidad del vivir, evidenciados aquí en toda la concreción del ritual y los elementos simbólicos adoptados para la fiesta:

El castillo de frutas... a ver... es una simbología pues ancestral no, y el significado es lo que da la tierra, lo que en nuestra tierra se siembra, las semillas y esas semillas producen en gran cantidad, (...) nuestros abuelos, ellos trabajaban, ellos elaboraban la tierra, hoy pues es un poquito ya, si se trabaja, pero ya no se trabaja como en el tiempo de nuestros abuelos. (Criollo, Edmundo. Entrevista, Junio 29, 2008) (ver Figura 3)



Figura 3. Castillo de frutas. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

No en vano se hace presente en estas fiestas toda una ritualización que conjuga la celebración y conmemoración de la religiosidad, expresada, por ejemplo, mediante la celebración de la misa de vísperas la noche anterior al día de la realización del castillo

de frutas; o el oficio de la misa mayor, el día de la elaboración del castillo, generalmente el último de la fiesta; igualmente expresada en la celebración de ceremonias de confirmaciones y bautismos, que gestan vínculos sociales donde el compadrazgo es el protagonista; o incluso la misma elaboración del castillo de frutas y las *guaguas de pan*... a todas luces, actividades gestoras de un sentir-expresar *sui generis*, vividas con intensidad por los miembros de la comunidad, los visitantes y los turistas.

Como accionar vital del orden vigente en estos acontecimientos, el castillo de frutas es construido sobre un armazón de madera o guaduas. En él se disponen, en orden ascendente, una variedad de productos agrícolas propios de toda la magnitud y posibilidades ofrecidas por la *Gran chagra*, junto con las tradicionales *Guaguas de pan*, canastas y cestos del saber-hacer de la cestería. Además, se colocan ahí elementos de la canasta familiar, utensilios de cocina, animales domésticos y alimentos preparados. (ver Figura 4)



Figura 4. Elaboración del Castillo. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

Productos como galletas, champaña, vinos y licores, utensilios como ollas, platos, sartenes etc., junto a productos agrícolas como papas, maíz, trigo, maduros, plátanos, zapallos, calabazas, papayas, naranjas, entre otros y animales como gallinas, y los infaltables cuyes asados<sup>25</sup>, adornan majestuosamente el acabado final del castillo.

<sup>25</sup> Por lo general son dos cuyes asados los que rematan el castillo de frutas, estos se ubican en su cima, adornando el arco del castillo, sin embargo, en las fiestas del 2008 no se tuvo en cuenta esta costumbre.

En tiempos de los “antiguas”, como lo manifiesta el Taita Gobernador del cabildo, don José Francisco Yaqueno, el castillo era “parado” con dos palos o maderos rematados con un arco de bejucos o guadua, sobre el cual se atravesaban un número indeterminado de palos de guadua, en donde se colocaban las ofrendas y productos del castillo. Esta forma, asemejada a un gran portal, simbolizaba el pacto realizado por Jesucristo con Dios –tras su muerte en el calvario– en el cual Jesús marcaba el nacimiento de la nueva iglesia edificada sobre una gran roca, simbolizada en la escogencia y santidad de su nuevo pueblo, conducido en principio, por sus apóstoles Pedro y Pablo, portadores de las llaves de su reino.

Ellos hicieron el castillo en forma de arco, y pegado unos costales y sobre esos costales que se ponía iban amarradas la capitana, el capitán, el que acababa la fiesta y de ahí seguían otras guaguas como decir la familia entera ayudando no, y ellos organizaron bien organizado (...) el castillo viene en una forma arqueada desde arriba, en dos varas hecho arco (...) esa es la importancia que ahí se forma el día de la alianza, porque Dios castigo al mundo viejo, pero después vino Jesús por la misericordia del Padre Eterno, de ahí se queda en forma de alianza de la nueva vida del hombre. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Junio 29, 2008)

Actualmente y dadas las circunstancias coyunturales que atraviesa la comunidad<sup>26</sup>, el cabildo –en vista del detrimento y debilitamiento progresivo de las tradiciones culturales en Jenoy, entre ellas estas fiestas– decidió rescatar las costumbres de sus antepasados y de los “antiguas”. De ahí que para las festividades del año 2008 se haya construido un castillo de frutas edificado sobre tres palos, en dos de los cuales se colocó, en sus puntas, para su remate, el arco tradicional mencionado anteriormente.

Dicha elaboración obedeció al rescate y simbolización de la tulpa: fogón de tres piedras presente en las viviendas de los jenoyes y herramienta que, más allá de servir para preparar los alimentos, propicia, afianza y conserva el don único de la palabra que se transmite a los *guaguas* y *guambras* de generación en generación, al calor que en las noches sólo puede ofrecer este elemento...

Ahorita estamos rescatando lo de las tulpas; tres palos bien parados, gruesos, bien parados y se sigue haciendo un armazón hacia arriba en un triángulo, formando las tulpas y formando el triángulo hicimos ya el castillo, formándole varas como una escalera y luego ahí le vamos colgando las cosas; ya la gente lo está exhibiendo, la gente ya están colaborando comprando, por lo menos los pollos ve ya se han acabado, ya no hay nada, ya no se ve nada, los cuyes también; eso la gente pues, es bien colaboradora, bien entusiasta, ese es el fin; luego ya queda el castillo sin nada, las varas todo eso, se vuelve a desbaratar, se saca los palos y eso queda la plaza como que si nada hubiera pasado. (Pasichaná, Octavio. Entrevista, Junio 29, 2008)

---

<sup>26</sup> Como se ampliará más adelante, estas circunstancias propiciadas por la reactivación del volcán Galeras desde el año 2004, se deben al decreto 4106 del 15 de noviembre del 2005. Expedido por el gobierno nacional con objeto de impulsar un reasentamiento territorial, para las poblaciones influenciadas por la actividad del volcán.

Anteriormente, existía la tradición de repartir los productos del castillo a la gente, con el fin de conseguir, para el año siguiente, aumento y abundancia de los dotes del mismo, dado el hecho de que la gente que tomaba productos de este, quedaba obligada a hacer la retribución, al año próximo, con el doble de lo que había tomado. Sin embargo, debido a circunstancias particulares o diríase irregulares, se decidió por un objetivo específico: vender los productos del castillo en las fiestas del 2008:

Resulta de que este castillo ha venido de años más atrás y la tradición del castillo era, llevar una cosa y traer dos, llevar una cosa y traer dos. Entonces, a raíz de que el castillo no estaba dando ningún producto, pues malas administraciones, o... no se pues no, que, les preguntábamos que qué pasaba con los castillos cada año, que uno que no dizque vuelven, que otros no, bueno al fin de cosas; entonces, nosotros a raíz de esto, estamos ahora parando el castillo y lo vamos a vender. Al año, para que no haiga así otra vez descontentos de que la gente no vuelve, pues, se lo vuelve a parar, pero ya cada cual dona sus cosas y la gente ya no queda de decir que llevaron y no trajeron, que les dimos y no nos trajeron nada. Entonces, ahora nosotros queremos es venderlo y estos dineros, como estamos en la construcción del convento, porque ya de aquí en adelante, ya casi es parroquia, para hacer nuestro convento, nuestra casa cural. Entonces por eso ahora lo vamos a vender el castillo y esos dineros entran a engrosar las arcas del dinero que hay para construir el convento. (Pasichaná, Octavio. Entrevista, Junio 29, 2008)

En cuanto a las guaguas de pan, su significado está muy ligado al orden social de la parcialidad, pues divididas en capitán y capitana, dispuestas en la parte más alta del castillo, junto a las guaguas más pequeñas, distribuidas en toda la estructura, representan a la comunidad misma, a su núcleo vital que es la familia y a su autoridad que es el cabildo. De ahí que el capitán y la capitana sean quienes han organizado la fiesta –los taitas autoridades del cabildo, el papá y la mamá en la familia y en algunos casos como lo menciona López (1996: 269) San Pedro y San Pablo–; por su parte, las guaguas pequeñas simbolizan al conjunto de la familia y a la parcialidad entera: los habitantes de la *Gran chagra* y el pueblo de Dios.

Es por eso que estas fiestas tradicionales son un practicar de vida inalienable, imborrable, persistente y ancestral para la parcialidad, debido a que ellas anidan, en su rememoración y acontecimiento, un tiempo único en el cual, toda la magnificencia de lo que es y existe en Jenoy, se hace presente; magnificencia esta que se comparte con el amigo que habita y no habita la *Gran chagra*, con el familiar que en estos tiempos vuelve al hogar, con el visitante de otras regiones y con el turista que, de la ciudad, viene a departir momentos que sólo se brindan en estas comarcas cobijadas por el abrigo intenso que estos Andes pueden ofrecer.

### **1.3.2. LA CESTERÍA: SÍMBOLO DE CONCRECIÓN DE LA VIDA**

Como ya lo habíamos anotado anteriormente, la cestería se constituye como una actividad fundamental en el cabildo. Esto, por una parte, gracias a los ingresos económicos que aporta para la subsistencia de algunas familias en la parcialidad, y, por otra, por los significados que ostenta como práctica *sui generis* instituida como mecanismo de reivindicación de los valores y la identidad cultural del cabildo.

Lejos de ser una actividad que bien podría considerarse como artesanal, pues además, facilita medios económicos favorables a los intereses de quienes directa e indirectamente se benefician con su producción –desde su manufacturación, pasando por su intercambio y comercialización–, la cestería es resultado asiduo de la producción cultural de los jenoyes: un producto cultural fruto de una tradición ancestral, emanada de los cauces de los tiempos inmemoriales, heredada ininterrumpidamente a los jenoyes, por los jenoyes, “antiguas” y antepasados, de generación en generación.

Son estas características las que impiden catalogar a sus productos como simple artesanía, máxime si se asume que “las artesanías son impersonales”, y “su uso más común, aunque algunas pueden tener un valor más utilitario, se encuentra en el campo de lo suntuario y lo decorativo, según gustos y criterios del comprador y las modas del momento. (...) Son objetos materiales producidos y destinados para el cambio, su producción se desenvuelve como parte de la división social del trabajo” (Vasco, 2002: 402-403).

Y si bien la realización por parte de los comuneros jenoyes de las diferentes canastas y cestos a partir de su saber-hacer, termina, en la mayoría de los casos, en una distribución final, que no siempre toma tintes de comercialización, motivando a que dichos productos puedan ser catalogados como simples artesanías –que debe decirse, son elaboradas para usos específicos– estas son, como lo indica Vasco, un producto cultural que para el caso de Jenoy hace parte integral de todo aquello que constituye la vida de los andino-indígenas.

Esto se argumenta en la medida en que estos elementos ostentan contenidos familiares, sociales, cósmicos, que trascienden su materialidad y su papel económico e inmediatamente utilitario (Vasco, 2002: 403), erigiéndose como una producción intrínseca a los demás procesos y actividades productivas y culturales cotidianas de la *Gran Chagra*. Resumiendo:

Los productos culturales que elaboran los indígenas, como bien lo señala su nombre, hacen parte integral de sus culturas, son objetos de utilidad en la vida diaria de sus productores y sus comunidades y, si no siempre se consumen en forma inmediata dentro del núcleo doméstico del productor, si se intercambian con personas o grupos sociales conocidos y que pertenecen al ámbito de su vida social, creando o reforzando relaciones dentro de un contexto que es del productor. Su utilidad es práctica, lo que no excluye que posean la cualidad de lo bello. Son valores de uso que se crean en cantidades limitadas y cada uno lleva impresa “la marca” de quien lo hizo, hasta el punto de que la mayor parte de las

veces se los puede reconocer sin dificultad en el medio social donde existen.  
(Vasco, 2002: 402-403)

Es por ello que este saber-hacer en Jenoy, se construye como atributo del pensamiento: un producto cultural que irradia, en todo el proceso de su manufacturación, la racionalidad andina. Esta se refleja en las prácticas de la microverticalidad y el intercambio, además de la concepción de la vida, inmanente, creada y recreada en el tiempo por los jenoyes.

Sin embargo, surge aquí una pregunta: ¿por qué cada canasta o cesto es concreción y manifestación de la microverticalidad, además de significar un ciclo de vida, y, bien sea dicho, un ciclo de vida que le es propio?

Anteriormente se determinó que la microverticalidad es una práctica ancestral fruto de la racionalidad de los jenoyes; que ella inmiscuye un manejo y apropiación vertical del territorio, sobre la base de una organización climática del espacio, y su clasificación en zonas de acuerdo a su temperatura ambiente. Asimismo, la cestería y sus productos<sup>27</sup> significan la microverticalidad hecha proceso y objeto.

Como proceso, cada producto, cada canasta, cada canastilla, o cada cesto, es el resultado de un tejer que no se contempla simplemente desde la mera definición como elaboración y/o hechura final del objeto de manos del productor. Este es un tejer que se vislumbra y vincula con el territorio y con la consecución del material. Siendo este, no literalmente el tejer o el elaborar la canasta o cesto, sino toda una trama que, urdiendo finalmente objetos materiales, manifiesta una concepción única de la vida y el vivir en la *Gran chagra*. En este sentido, entonces, se entiende la cestería como aquello que muestra el tejido –o la trama misma– que es el territorio de Jenoy; Un tejer manifiesto en la unidad de la parcialidad que la habita, y de las diversas zonas o regiones que la constituyen.

No en vano, el proceso de la cestería es una práctica inalienable de la microverticalidad, en tanto que los materiales de su empleo, como se observó anteriormente, se obtienen en las zonas de *Guaico* o *Yunga*, para el caso del cañoto y del frío o paramo para el caso del bejuco<sup>28</sup>. Así mismo, la hechura final de estos productos es realizada en la zona media del territorio, de donde se redistribuyen a toda la extensión de la *Gran chagra* por medio de formas como las del intercambio con las familias que habitan sus zonas. Desde ahí, también, son distribuidos en la plaza de mercado del Potrerillo en Pasto para su comercialización y en corregimientos aledaños en donde se venden o intercambian –según la necesidad– por productos agrícolas y animales domésticos. Este proceso, el de distribución e intercambio, es realizada exclusivamente por las mujeres del sector nucleado, dueñas, junto con su familia, del saber-hacer que implica la cestería.

---

<sup>27</sup> Principalmente canastas y cestos de diferentes tamaños y formas, además de anchetas, cunas, bibliotecas y “cagüitos” o andamios, y figuras con forma de botella, copones, floreros y aviones (Parcialidad indígena de Jenoy, etnia Quillasinga, s.f: 2)

<sup>28</sup> Y aunque, en la actualidad -como ya se ha mencionado- estos materiales son, en su mayoría, comprados en lugares como las plazas de mercado de la ciudad o de corregimientos aledaños, es indudable que los mismos se obtienen de lugares con características ecológicas y geográficas similares a las señaladas para el caso de Jenoy.

Como objetos materiales, cada producto de la cestería evoca la convergencia del entramado constante de las relaciones familiares y sociales dentro de la comunidad, a través del trabajo manual de tejido, en función de un elemento de uso. Un tejer que se vivencia desde el momento en que comienzan los desplazamientos a las zonas de consecución de la materia prima, bejuco o cañoto, en la zona media y templada del territorio; en otros casos, se evidencia a partir de la compra de estos materiales en lugares distantes de la *Gran chagra*. Todo ello confluye en un sólo universo de significación que se une a los procesos de distribución e intercambio final de los productos. Ahí, en ese universo, se palpa al tacto una participación familiar mutua y recíproca que favorece la cohesión filial, social y afectiva de sus miembros que co-existe, además, con la serie de relaciones de participación social de la parcialidad, que por medio del intercambio, fermenta diferentes lazos de cordialidad –como la amistad, por ejemplo– que gestan la trama de unidad para el cabildo.

Estas formas de participación familiar y social, configuran un ciclo constante que ha trascendido en el tiempo a través de procesos de enseñanza y aprendizaje de generación en generación. En cada tiempo, como sucede hoy, se establece que los *guaguas* y *guambras* se dediquen a aprender el oficio y a colaborar con la búsqueda del material; que las mujeres y madres se dediquen a la compra de la materia prima, venta e intercambio de los productos, y en menor medida al trabajo manual; Mientras los hombres y padres se dediquen a tejer, manualmente, cestos y canastas, y, además, enseñar el arte a los suyos. Estos tiempos y cada función específica, posibilitan la continuidad de una sabiduría ancestral, recibida de manos de los “antiguas” y donada por Dios...

Del Edén el cañoto, y de arriba el bejuco, las vamos a vender a Pasto, a mil no mas las pagan y entonces yo ya mayor, apenas me hago cuatrico. Y de esticas a \$500 se vende chiquiticas. Mi papá me enseñó y a él su papá, y a ellos los de antes. Él sabe cuadradas, canastos, de todos. Y esa sabiduría pues también es de la cabeza, porque yo eso... quien me enseñó fue mi cabeza y nuestro Señor. Porque yo pidiéndole a Él yo aprendí de todo. Menos de otra manera no, sino todo de mi trabajo. (Yaqueno, Delfín. Entrevista, Julio 29, 2008)

Además, como objetos de uso, los productos de la cestería están determinados por la utilización de la materia prima, sus nominaciones y su empleo:

La utilización del cañoto y bejuco depende del uso que se le va a dar posteriormente al cesto y las nominaciones vienen dadas por el empleo, dimensión y forma del recipiente. Un canasto es un cesto alargado de figura cilíndrica cuyos bordes tienden a cerrarse y presentan pequeñas cogederas o asas a los lados. Una canasta en cambio es de tamaño medio o pequeño, de forma ovalada y con asa o “cuenda”. Para las canastas el material empleado más comúnmente es el cañoto y para las más grandes se utiliza tanto el cañoto como el bejuco. Las nominaciones por la forma de los cestos las dan las bases y son llamadas: plana, plantilla o plan, así reciben nombres como redonda, cuadrada y

“alpargate”. Igualmente los nombres que adquieren los cestos dependen del uso que se les vaya a dar, de manera genérica son conocidas como: redondas, arroceras y arroberas, está última tiene una gran capacidad de carga. (Parcialidad indígena de Jenoy, etnia Quillasinga, s. f: 2)

Así, los cestos de menor tamaño sin asa, se emplean para venta de pequeñas raciones de productos agrícolas como papas, ocas, habas, ollucos, fríjol, arvejas entre otros; Las canastas, que ostentan mayor uso, son las elaboradas con bejuco y usadas para el transporte de productos comprados o intercambiados en los mercados, productos que en las relaciones de intercambio, dada la clase del cultivo y su cantidad, establecen la transacción entre estos o de estos por canastas; por su parte, el tamaño de los cestos y canastas varía y es algo que se encuentra estandarizado y predeterminado a nivel regional en su intercambio y compraventa. Además, los productores manejan la medida de estos cestos y canastas, en volumen, a través de la información transmitida por las generaciones pasadas. (Parcialidad indígena de Jenoy, etnia Quillasinga, s. f: 2-3)

Como significado de la vida, con un ciclo de vida que le es propio, la cestería y sus frutos rebelan, en su concreción, el orden sucesivo de la existencia. Orden que se teje constantemente –aún antes de empezar a tejer literalmente– el camino de la vida en la dinámica personal de cada ser humano que mora en la *Gran chagra* o los cestos y canastas, cuando el productor cuenta con el material y la disponibilidad para hacerlo.

Esto puede corroborarse simbólicamente<sup>29</sup> en tanto que un cesto o canasta acabado y listo para ser usado es como las plantas que dan su fruto, como las quebradas que emanan aguas de sus surcos, o como el ser humano que boga y se construye incesantemente en los albores de su existir, mostrando en sus particularidades, flujos específicos del milagro de la vida.

Incluso, estos movimientos simbólicos de la vida, se expresan también en la significación de la materia prima con la que se tejen los cestos y canastas: cada vara o tira de cañoto o bejuco dispuesta para ser tejida, ha comenzado su camino como semilla, germinando hasta llegar a ser planta, con ramas y cañas altas, esperando su selección para recrearse en tiras y varas dispuestas que luego se entrelazaran por el tejedor, todo con la intención de poder llegar a ser aquello que tenían que ser, con el fin de hacer, según su modo de empleo –como canasta o cesto y/o cualquier otro objeto– que al término de un servicio prestado, en su modo de uso, acabará con el desgaste y el desuso, tras haber cumplido el propósito que le dio su confección.

Igual que una planta que para ser planta, debe primero ser semilla y regarse, crecer con los favores del medio ambiente, germinar y dar su fruto hasta fenecer; igual que la quebrada, que en el páramo nace como riachuelo y en un recorrer vertiginoso, se hace

---

<sup>29</sup> Con el fin de una mayor comprensión de lo que se pretende manifestar al respecto, el simbolizar o aquello referido a lo simbólico, al imaginar o a lo imaginario, es como lo manifiesta Rodríguez (2001:91) siguiendo a Gilbert Durand “la capacidad de proporcionar carga de sentido a la realidad exterior y el sentido es el hilo conductor de la unidad de la vida individual, social y cósmica. La realidad no significa por sí y en sí misma sino en la dimensión de los imaginarios y los símbolos, en la extensa red del sentido y de significación que es la cultura”.

quebrada, se une a otras aguas y llega a ser río, para terminar en senderos impensables, desembocando, confundiéndose, con las aguas del océano; igual que el ser humano, quien debe formarse en el vientre de su madre, nacer, empezar a crecer y tejer constantemente los rumbos de su vida hasta el día de su muerte, buscando en ese urdir, en ese educarse, en ese aprender y aprehender, llegar un día a encontrar el sentido de su existencia, su saber-hacer en la vida para aplicarlo en la vida misma hasta el día en que el desgaste y el desuso terminen con su existencia.

#### **1.4. EL CESAR Y DESPERTAR: TIEMPO Y MEMORIA**

¿Qué es el tiempo en la *Gran chagra* y dentro del *modus vivendi* de su parcialidad? Aquí, el tiempo es una vivencia arquetípica inherente al pensar, sentir, vivir, expresar y actuar de los jenoyes, persistente y cotidiana, emanada de su racionalidad y territorialidad; común y semejante a las concepciones relativas a su esencia, desprendidas del pensar de la mayoría de los pueblos que habitan el gran pueblo de los Andes; enclaustrada en particularidades singulares, sólo permisibles en el cesto de vida: Jenoy.

Como vivencia arquetípica, recóndito misterio que guarda en su regazo los ocultos secretos de la sucesión de la vida: el tiempo conserva, olvida, renueva o reitera todo lo que acontece en el espacio. Es el espacio mismo. No puede ser ajeno de sus amplitudes. Converge y se ensimisma en estos terruños con sus especificidades, ordenando una concatenación que, siendo espacio y tiempo a la vez, configura una inmanencia única, cuyo fluir holístico genera historia. Una historia modelada y vivida incesantemente, fundada, recreada, rememorada y renovada, en sendas donde el mito y la memoria develan las incidencias de lo que le es propio, y de lo que es propio a la existencia: de lo que es propio al tiempo con sus tiempos en estos rincones del esplendor del mundo andino.

Esta historia, escrita en estas cunas, no puede ser como la escrita desde la tradición occidental: fruto de un trabajo intelectual convertido en discurso disciplinar y académico, evidente en textos y fríos documentos, establecidos como monumentos carentes de vida o, más bien, vivos en espacios académicos e institucionales ajenos a la cotidianidad de estos pueblos, acaso libres de sentido y de una verdadera comprensión que, no siempre, puede ser directa y verdadera sobre lo real.

Digamos para abreviar que la historia en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos* y a hacer hablar esos rastros que, por sí mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*. (Foucault, 1970: 11)

Menos puede suponérsela como ese clásico pensamiento ligado al acontecer del tiempo y sus hechos, en la envergadura de una linealidad y continuidad inflexible, que adjudica su continua desvinculación; donde el pasado simplemente se observa en las lejanías de una temporalidad que se quedó atrás para ya no regresar: como en la evidencia de su inexistencia; donde el presente es simplemente un aquí y ahora que dejará de existir, para incluso, no poder ser recordado, aún en su intento por mediar las secuelas de un futuro, que siempre ha querido sentirse en el alba del progreso.

Es por eso que la historia en Jenoy –o mejor el vivenciar, recrear, recordar, rememorar, valorar y renovar el tiempo– es una constante convergencia de un interactuar rutinario. Ahí, el ayer, el hoy y el mañana, modelan en su concatenación y enlazamiento permanente, los hilos del devenir invariable del día a día, bajo las órbitas del entrecruzamiento de un ciclo de vida y de existencia del tiempo del cosmos en los Andes, donde grandes periodos de temporalidades de alternancia o de tiempos cíclicos y reiterativos, generan el telar del destino de la humanidad.

De ese modo tiempos de “encanto”, con la vivencia del ayer, hoy y mañana en su temporalidad, con los tiempos del “desencanto”, en el transcurrir del ayer, hoy y mañana del lapso de su duración; y el del cesar y despertar con iguales características, para el caso de Jenoy, determinan esa espesura del tiempo de la vida de los jenoyes, presente en la memoria y el mito, en una palabra, en la historia.

¿Qué es sin embargo el ayer, hoy y mañana para los Jenoyes? ¿Cómo se presentan en los tiempos de encanto y desencanto, cesar y despertar? ¿Y qué puede entenderse por encanto, desencanto, cesar y despertar?

Contrario al pensamiento occidental, el ayer, hoy y mañana, como pasado, presente y futuro, no son categorías del tiempo u especificidades de los acontecimientos sincrónicos que transcurren bajo el orden de una continuidad o linealidad que desaparece en su suceder, para perderse en el flujo del destino irreplicable. Estos son, más bien, arquetipos y vivencias que modelan la sucesión continua de la vida: una sucesión perceptible en el normal transcurrir del día a día del existir de los Jenoyes.

Sucesión manifiesta en el mediar y planear esa prolongación de la vida de la parcialidad a través del cabildo; Presente en el perenne mediar y planear la continuidad de la existencia de los miembros de la comunidad en los hogares, en las familias y en el rutinario accionar de cada persona bien en momentos vitales habituales de las relaciones e interacciones sociales en Jenoy, como en los instantes de reunión en la tulpa.

La Tulpa, (...) son tres piedras, pero no solamente son esas tres piedras. No. colocar la olla de ‘onde se prepara los alimentos; la olla era de barro y lo demás eran los platos, eran de barro también con cuchara de palo, pero no únicamente significa eso. La tulpa, significa que desde allí nuestros ancestrales, pues nuestros abuelos, *ellos planeaban ahí a nivel social, a nivel económico y cultural; planeaban, planeaban lo que, digamos, es decir el ayer, el hoy y el mañana.* (Criollo, Edmundo. Entrevista, Junio 29, 2008)

Es el ayer, hoy y mañana, si se quiere pasado, presente y futuro, la magnitud pura de la vivencialidad de los jenoyes, en tanto que sucede todo el tiempo; en tanto que se renueva en cada instante y acontecimiento; en tanto que dentro de ese cada *instante* y *acontecimiento* siempre están presentes las huellas y las fisuras producidas por ese ayer, hoy y mañana.

Por eso, como categorías usadas para describir las circunstancias y los hechos del sobrevenir de la historia, son esencia de una madeja única que se enlaza, envuelve y desenvuelve periódicamente, rebelando en su interioridad una relación mutua y cíclica en la que el ayer –además de ser el reflejo o recuerdo de lo que aconteció, de los hechos que un día fueron– es la evidencia que será pertenencia del mañana, del futuro, dentro de esa concreción permisible desde el hoy, en el presente.

En otras palabras, el presente, como mañana o futuro del ayer, es resultado de lo que en efecto sucedió ayer, en el pasado. También futuro de lo que será mañana. Pues, en este hoy, se construyen las bases del porvenir, del futuro que son bases de lo que se hizo y dejó de hacer en el pasado. Por eso todo lo que se hace hoy, es reflejo de lo que se hizo ayer y producirá los resultados de lo que será mañana. Ayer, hoy y mañana son, entonces, categorías ensimismadas del tiempo, del cual, aquello que bien podría denominarse ahora, es su continuo efecto.

Esto nos invita a pensar en su relación con categorías del tiempo más complejas y cosmológicas, pertenecientes a las estructuras de la racionalidad andina, pero inmodificables por ser parte de los azares del destino mismo: los tiempos de “encanto” y “desencanto”; y dentro de ellos, en una fracción más reducida, evidencia de los acontecimientos en Jenoy: el del cesar y el del despertar.

Según Dummer Mamian (1993, 1995, 2004), el mundo andino, sus comarcas y sus destinos, han sido forjados por la alternancia continua del tiempo, en donde una perspectiva dual, complementaria pero opuesta en su suceder, es esencia de su particularidad. Esto reflejado en el fluir inacabable de dos momentos perdurables. Cambios cíclicos enraizados en características modificables, pero comunes a lo que debe ser pertenencia de cada uno.

Estos cambios producen la historia de los Andes, ordenada en el turno, secuencia o alternancia de dos periodos. “Esta alternancia, estas vueltas, estos cambios, este paso de un estado, posición, momento, a otro puede definir una alternativa de periodización: la periodización sintetizada en el ritmo del encanto y desencanto”. (Mamian, 2004:36)

Los espacio/tiempos de encanto y desencanto, si es que en la secuencia cíclica, progresiva lineal o en espiral, sintetizan la periodización; si bien, sobre todo el primero, expresan anomalías, por el <<desorden>> que genera, o por el perjuicio que causa trayendo consigo la pobreza, la injusticia, la dominación, etc.; son representaciones del equilibrio del mundo, alternándose o turnándose, lo que se manifiesta con la dinámica de que mientras unas cualidades o características

están allá las otras están acá, o que, mientras unas dominan un tiempo, las otras lo harán en otro, sin que se presente la eliminación absoluta. (Mamian, 1995: 245)

Establecido el tiempo del encanto, como el del orden al revés, o el del *desorden*: la persistencia de momentos históricos en donde las luchas, los sufrimientos, las injusticias, las calamidades, los desmayos espirituales y una serie de circunstancias que bien sería preferible no vivirlas, son resultado de procesos cuya única misión, se concretiza con el trastocamiento de la normalidad de las cosas. Tal y como sucede en nuestros días: un afrontar la pérdida de la otrora normalidad y sus estados de conciencia. “Vivimos el tiempo del encanto, el del mundo al revés, por eso el mundo es así, con el dominio visible hacia arriba de los cerros, el frío, la agricultura, la civilización, la ignorancia, la injusticia, la opresión y todas las pobreza, sobre todo espirituales”. (Mamian, 1995: 243)

Tal estado del tiempo vivido y aceptado, no en resignación por la racionalidad de los jenoyes, dio inicio con el proceso de conquista perpetrado por los españoles a partir de 1492. El devenir de la vida, en desencanto, y en normal transcurrir de su tiempo para las otrora comunidades indígenas que habitaban los Andes, se trastocó, se alteró y se puso al revés en su sobrevenir inalienable.

Indudablemente, los quinientos años de colonización externa e interna, saquearon y destruyeron buena parte de la estructura aborígen en todos sus aspectos. Fue, como lo conciben los andino-indígenas: un cataclismo, el mundo se volteo al revés, y se impusieron y superpusieron las percepciones y ordenamientos políticos, éticos, religiosos, simbólicos, etc., coloniales. (Mamian, 1993: 4)

A partir de ese momento comenzó a vivirse, a medirse y planearse un ayer, hoy y mañana diferentes para la cotidianidad de la humanidad. Aquel (aquellos) presente, pasado y futuro, mediados por una realidad que se tornaba distinta con la conquista para siempre, desde ese instante, hasta los días en que se retome la normalidad, cuando el tiempo del desencanto, que es el del orden normal de las cosas, el de la luz, la tranquilidad, la paz y la seguridad de los andinos, retorne sin más remedio, en principio, a raíz del mismo esfuerzo de las comunidades, por sus mismas luchas, por su continua resistencia; finalmente por el orden vigente del cosmos, que permitirá su arribada gloriosa, transmutando los destinos de la humanidad de los Andes y de la parcialidad de Jenoy.

Vivimos el tiempo del encanto; sin embargo, dentro de la sensibilidad, la voluntad e incluso la conciencia indígena, es notoria la esperanza de llegar/volver a un nuevo tiempo: el tiempo del desencanto, cuando el mundo vuelva a estar al derecho o ese tiempo, ese lado pase para acá, para que de nuevo todos los seres hablen, vuelva la abundancia, renazcan los que vigilan en el subsuelo y titilan en el cielo, vuelva la sabiduría y la justicia, en fin, para recuperar plenamente el derecho o los derechos mayores. (Mamian, 1995: 252)

Es así como los habitantes de estas tierras, concientes de tales causalidades, han buscado incesantemente la confección de un ayer, hoy y mañana gratos en los tiempos del encanto de su vida. Siguiendo las huellas del destino, forjando intensamente la llegada de los tiempos del desencanto que en sus temporalidades del ayer, hoy y mañana, configuren la manifestación de la tranquilidad de un existir ancestral, justo, digno y sabio. Existir que un día sus antepasados –aún los “antiguas” en el mismo periodo del encanto– pudieron solventar entre sus manos.

Por eso las comunidades andinas en Colombia y el pueblo de Jenoy, no han admitido inermes los designios históricos del encanto. Han resistido a los diferentes influjos ocasionados por la historia: la conquista y colonización europea, las reformas políticas y liberales de la posterior república que transformaron las maneras del despojo y sometimiento cultural y material en contra de los pueblos indígenas; y aún los presentes embates que particularmente en Jenoy, han sido causados por un Estado, el cual, a pesar de sus reformas constitucionales recientes como la carta de 1991, que acepta las diferencias y la pluralidad cultural del país, sigue atropellando con sus acciones<sup>30</sup> la estabilidad social, cultural, territorial y la identidad misma de la parcialidad indígena de Jenoy.

Y es que la comunidad de Jenoy, aún en estos destinos, ha testificado de la coexistencia de otros tiempos inmersos en el del encanto. Tiempos con distintivos explícitos –pero de similares características a aquello que se puede entender por encantar y desencantar– y confinados dentro de un desenrollar de circunstancias históricas específicas que marcan, para la actualidad, una toma de conciencia indudablemente ligada al esfuerzo por el desencanto esperado. Esto es el tiempo del despertar, precedido por las marcas de un periodo denominado por los jenoyes de receso, de descanso, del cesar.

Como se ampliará más adelante, el tiempo del cesar corresponde a una época determinada cuyo origen data de 1950, cuando el Estado abolió y anuló los resguardos indígenas en Colombia entre ellos el de Jenoy, cuyo territorio y población a partir de ese momento, se adhirió a la estructura civil como parte del municipio de Pasto, bajo la figura de corregimiento. Esto permitió que desde ese instante comenzara el atropello contra la normalidad del indígena que habita Jenoy, a raíz del proceso de civilización y campesinización para la parcialidad de la *Gran chagra*, que amenazó con arrebatarle su identidad sociocultural y sus características ancestrales.

A su vez, el tiempo del despertar resultado de un abrir los ojos por parte de los jenoyes, corresponde a las recientes eventualidades históricas transcurridas y relacionadas con la reactivación del volcán Galeras desde el año 2004. Reactivación que, en convergencia con el accionar del Estado, dio pie a que los Jenoyes decidieran tomar las riendas de su futuro por medio de la decisión ontológica de reconstituir su cabildo, rescatar su identidad cultural, defender sus características sociales propias, y reivindicar las huellas dejadas por sus antepasados y los “antiguas”: un despertar como abandono del tiempo cesante, un despertar precursor al *desencanto* que retribuya la normalidad del vivir de

---

<sup>30</sup> Tales acciones serán tema de análisis en el siguiente capítulo.

los jenoyes constantemente atropellada y, hoy, con amenazas de ser transgredida y exterminada.

¿Mediante qué mecanismos entonces, puede corroborarse, desde la racionalidad de los jenoyes, la existencia y evidencia de este concebir la historia y el tiempo con sus arquetipos encanto, desencanto, cesar y su actual lucha en el despertar que están viviendo?

La memoria, y en su integridad el mito, presentes en la racionalidad y actuar de los jenoyes, ostenta en el rigor de sus entrañas los medios que solventan esta concepción de la historia y el tiempo. Medios que develando la realidad, el pensamiento y la racionalidad aceptada por los jenoyes, se hacen evidentes sencillamente en el proceder, en las acciones y actuares que como intensa lucha, abanderan las rutas de un destino seguro y buscado por la parcialidad: el vivir en normalidad, en su territorio y como indígenas con todas las características ancestrales, culturales y sociales que le son propias y únicas.

Concebida como la puesta en escena de una serie de expresiones propias e impropias al pensar-actuar de los jenoyes, la memoria, con sus componentes, ha sido la causante de tales intentos de acción en pro de ese “despertar” en vivencia para la *Gran chagra*. Esto debido a que, implicando la aplicación por rememoración, hecha *praxis*, de manifestaciones tanto orales como escritas, gráficas, simbólicas y no verbales, propias a la tradición de los jenoyes en algunos casos y ajenas o de procedencia diferente en otros, se configuran, en el presente, en acciones concretas, discursos y actuares histórico-políticos, que coadyuvan a la legitimación y reivindicación de la pertenencia y posesión de su territorio, además de la reconstrucción de su identidad cultural y étnica, guiando las acciones y proyectos políticos para futuros posibles y deseados.

En este sentido, la memoria, en sus diferentes formas –en el discurso que pueda constituir y en la práctica que pueda solventar–, configura la historia y guía sus riendas, haciendo posible la existencia de situaciones o acciones particulares de rememoración: suelta esas riendas en donde la oralidad y la escritura juegan un papel preponderante.

Los canales oral y escrito de la comunicación, tanto como los medios no-verbales de rememorar, no son estructuras discretas; influyen recíprocamente el uno al otro. Estos sistemas discursivos se expresan además, por medio de una multiplicidad de géneros narrativos que son también solapados, cada cual caracterizado por sus propios criterios de seleccionar referentes históricos. (Rappaport, 1995: 87)

Particularidad ostentada por elementos fundamentales para la memoria como es el caso del mito, cuya constitución, lejos de ser mera narrativa –que podría pasar por leyenda o cuento–, tiene la característica de ser, más que resultado de la historia, un modelador y, si se quiere, fundador de la misma, pues éste, “entre otras funciones, se convierte en el mecanismo interpretativo, en la larga duración, de cada situación histórica y la correspondiente valoración ética que refuerza la conciencia de legitimidad de los

derechos y las luchas sociales” (Mamian, 1995: 239). El mito, entonces, se instaure como un “sistema de símbolos y arquetipos, un sistema dinámico que tiende a formar un relato. El mito es ya un esbozo de racionalización pues utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas” (Durand, 1982: 61).

Palabras e ideas retomadas en el presente y convertidas en acción de posibilidad, y para la posibilidad, de una normal continuidad del tiempo o de su restitución por lucha, si es el caso, como actualmente sucede en Jenoy. No en vano “las narraciones míticas, llevan implícitos el asombro, el conocimiento de los orígenes *in illo tempore* y que las relacionan con el pasado imaginario, con los tiempos inmemoriales” (Rodríguez, 2001: 104); tiempos que no dejan de rebelar en sus marcas, las huellas de lo que tiende y debe ser para la vida, desde el sentir y expresar de los habitantes de estos pueblos.

Esto lo corrobora, en sus ideas y palabras, uno de los mitos fundamentales para la vida de los jenoyes:

*Dizque era un matrimonio muy pobre, muy pobre; y cuando dizque llegaron los ricos hacerse dueños del territorio de Jenoy, de todo eso del Edén, cambiado con una pierna de un buey que se había derrumbado, cambiado con una pierna de buey: cambiarles esos lotes abajo esos ricos. Y luego esos pobres no podían descontar un real y medio, un real no le podían descontar. Porque eran bien pobres, ellos no tenían ni para la lata, nada, nada, sino que descontando el realito que no podía descontarlo en un año. Entonces, cuando de pronto que siguió una agua, siguió como una lluvia. Después de esa lluvia, siguió una tempestad de truenos, dura la tempestad de truenos. Y cuando en la mediación de esa tempestad de truenos, vino y cayó un trueno durísimo. Y vino y cayó el Guagua rayo. Al caer el Guagua rayo este señor lo envolvió en una camisita que tenía de lienzo, y lo metió en un wilque, así le llamaban: wilque. Aunque hoy ya no hay ollas ni wilques. Ahí lo metió hasta mientras pasaba la tempestad dura del trueno, de rayos.*

*Al pasar toda esa tempestad de rayos, vino él y se largo ‘onde el padre y le dijo: -su reverencia bautíceme este niño. -Y por qué... -pues porque vino y un trueno nos dejó este niño...*

*Bueno... ahí mismo lo voltearon de frente y le dieron en el pecho. Decía ahí en el pecho del Guagua rayo: adonde nacerá el Guagua rayo nadie será dueño, tendrán que todos los ricos y los blancos salir, y el Guagua rayo, será el propio dueño del territorio de aquí de Jenoy. Por eso todos, es así de aquí del territorio de Jenoy. Y lo voltearon por la espalda, el mismo padre y dijo: aquí, donde cae el Guagua rayo jamás los moverán de su territorio. Porque son unas raíces ancestrales y entonces nadie los moverá (...) y todos estos ricos blancos tienen que salir y el Guagua rayo se llamará Juan Solarte Criollo.*

*Lo bautizaron Juan solarte Criollo; y con colita como perrito. Y lo criaron los antiguas con chullita de mazamorra, con agüita panela, con cafecito, con calditos de algún alimento. Y él se fue criando bien grandecito. Cuando ya estuvo por ahí de año y medio, dizque llovía y hacía truenos, al hacer esos truenos, elsito dizque salía en una piernita gateando y se paraba hacia afuerita y se sentaba en el umbral de la puerta, y dizque esos rayos ¡chas! ¡shilin! sonaban...al sonar eso...claro la plata que le bajaba el papá rayo. Y le bajaba a dejar bastante plata. Y llegaba en una piernita: ¡achala, achala! ¡Achala, achala! Y pasarle bastante plata a la señora que lo estaba criando.*

*Entonces esos ricos tuvieron que dejar el territorio e irse. Así había sido el Guagua rayo. Por el Guagua rayo se fueron yendo los ricos de uno en uno de aquí. El Guagua rayo es nacido aquí en Jenoy y el apellido de Criollo lo trajo el Guagua rayo. Y quien contaba esto era Dioselina Criollo. Ella conversaba cómo había sido esos tiempos. (Criollo, Pascuala. Entrevista, Abril 27, 2008)*

Puede verse aquí la concepción, incluida la revelación, de lo que fue y debe ser el tiempo. Episodios de lucha (en encanto, tal vez durante el tiempo que fue cesante) para los jenoyes, son descifrados, siempre con augurio de éxitos para su destino. Éxito que revelado en frases como: *adonde nacerá el Guagua rayo nadie será dueño*, tal vez como un augurio del despertar o del buscar un desencantarse posible, reivindicando la esencia de quienes son los jenoyes: hijos de *Juan Solarte Criollo* el *Guagua Rayo*, quien los acompaña en la lucha junto con la Virgen del Rosario, Señora y protectora del territorio de Jenoy:

Pequeñita es hallada aquí arriba. A medio kilómetro de aquí queda un punto llamado Sachapamba; la piedra ahí ha de estar hasta ahora, era una piedra grande. Y ahí la Virgen la halló yendo a buscar un señor unos bueyes que se le habían salido y no los hallaba por aquí. Entons', había salido hasta allá, cuando ¡cómo! ve que será ¡Cómo! ve virgencita; ¡Oh! Se había bajado a la carrera avisar. Y la fueron a bajar a la iglesia... Ella es la patrona de Jenoy. Como la Virgen santísima de Pasto, la Merceditas. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Es así como la memoria y el mito en sus arquetipos, poco a poco, en el telar maravilloso del tiempo, envuelven incluso en la actualidad, las madejas del destino incesante, cíclico, majestuoso, cósmico y cotidiano, que en el fluir natural de la vida, enseñan las características indecibles, maravillosas y ancestrales de la parcialidad que mora, reivindicando sus cualidades, en la *Gran chagra* del cabildo indígena de Jenoy.

#### **1.4.1. ACERCA DEL TIEMPO CESANTE DE LOS JENOYES**

¿Cuáles son los orígenes de los habitantes de la parcialidad indígena de Jenoy? y ¿cuál es el proceso histórico que les llevó a vivir el tiempo cesante? Responder a estas

preguntas puede coadyuvar a comprender el significado de lo que fue el tiempo cesante de los jenoyes. Aunque, debe aclararse, tales cuestionamientos son sin lugar a dudas, temas que merecen todo un esfuerzo investigativo. Por esta razón, solamente se hará aquí una breve descripción, una simple aproximación a ellos, dejando claro que, para la academia aún hoy en día, estos temas son, o podrían ser, materia de debate.

En lo recorrido hasta aquí, queda claro que los jenoyes son hijos y/o descendientes directos del *Guagua rayo* hijo del rayo, quien les heredó el apellido Criollo, característico de los mismos y perteneciente hoy por hoy a muchos de los miembros de su parcialidad. A su vez el *Guagua rayo*, pensado en su humanidad como Juan Solarte Criollo, es ascendiente directo de los “antiguas”, descendientes de los Quillasingas, e inmediatos ascendientes de los jenoyes. Este aspecto permite establecer una diferenciación entre los “antiguas” y los antepasados de los jenoyes, en la medida en que siendo ambos ancestros de los mismos, se entiende, como sus antepasados, a los Quillasingas, quienes habitaron el Valle de Atriz antes de la llegada de los españoles y la zona actual del territorio de Jenoy para cuando los europeos empezaron su proceso de conquista, colonización y evangelización en dicho valle.

Por su parte, se comprende que los “antiguas” fueron quienes, habitando el territorio de Jenoy, vivieron en tiempos posteriores a la conquista, en la época de la colonia y la república, en los tiempos del apogeo del otrora resguardo indígena hasta antes de 1950. Esta situación se ratifica en la memoria cuando, en referencia a los “antiguas”, se hacen mención a algunos casos de los tiempos del resguardo y momentos de la historia antes de llegar el tiempo cesante a partir de la disolución del mismo. Como lo manifestó el día de la reactivación del cabildo, Taita Aparicio Pasichaná, por aquel entonces elegido como Alcalde Mayor de la corporación:

Hoy recordamos la carta que taita Nabor Erazo, alcalde segundo del cabildo de Jenoy en 1950 escribió oponiéndose a entregar la casa del cabildo a la nueva autoridad que llegaba, ya no elegida por la parcialidad sino por el alcalde de Pasto. En esa carta él dice que a “Jenoy lo sostienen bases de piedra labrada” y que por esta razón jamás, nunca, podrá tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los “verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de Jenoy”. Estamos más que obligados a rendir un homenaje a esta valentía y bravura de nuestro pueblo Quillasinga, de nuestros antiguas, de nuestros jenoyes, por eso hoy es un día histórico para nosotros porque después de 57 años hemos recobrado nuestra dignidad como pueblo originario y milenario, hoy decimos que este territorio que ha sido nuestro, es y lo será siendo por la eternidad (citado en Perugache, 2008: 56-57)

De la misma manera, parte integral de la memoria de los Jenoyes, una serie de documentos históricos de archivo, además de un sumario de trabajos de índole académico, ratifican su descendencia indígena Quillasinga. Como han indicado investigaciones etnohistóricas, antropológicas y arqueológicas (Romoli, 1977; Moreno, 1980; Groot, 1991; Calero, 1991; Zajec, 1990 & López, 1996 citados en Agreda, 2003) se demuestra que el Valle de Atriz y el territorio de Jenoy fue ocupado por los

Quillasingas, en cuyas fronteras moraban, al arribo de los españoles: hacia el sur hasta el cañón del río Guaitara; hacia el oriente hasta el Valle de Sibundoy en el Putumayo, y hacia el norte hasta las fronteras con el Departamento del Cauca.

En este sentido, otros documentos ratifican a los jenoyes como parte de la población Quillasinga: en su visita en 1558 al distrito de Pasto, el oidor de la real audiencia de Santa Fe, Tomás López, en su misión de realizar la “tasación de los naturales”, estableció cuatro provincias con población Quillasingas. Entre las provincias que señaló López está la del “camino a Popayán” que ubica los pueblos “de Genoy (o pueblo de seis), Mohombuco (La Florida), Matabujo, Mataconchui (incluidos Nysa y Sandona) Pachanga y Mancano” (Agreda, 2003: 3). Igualmente, en el documento escrito por el visitador García Valverde en 1571 (citado en Calero, 1991), se destaca la existencia, desde aquella época, del pueblo de Xenoy (Jenoy) perteneciente a los Quillasingas.

Otros documentos que confirman la otrora existencia de los Quillasingas en el territorio de jenoy, son las grafías ancestrales dejadas por los mismos en la *Gran chagra*. Es el caso del mantel de piedra: una roca con arte rupestre localizada más arriba del sector veredal de Aguapamba en un lugar llamado “Los Tomates” (ver Figura 5), siguiendo la ruta hacia la cima del volcán Galeras. Ella es significada, al decir de los jenoyes, como un sagrario “donde han dejado escritas las cosas nuestros ancestros antepasados”. (Yaqueno, José. Citado en Perugache, 2008:24)



Figura 5. Mantel de piedra. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

Como sea, es claro que los jenoyes, antes Quillasingas, han afrontado una serie de acontecimientos que pueden corroborar el plano cosmológico aceptado para la concepción que tienen respecto del tiempo con sus tiempos. El primero de ellos, se ha dicho, fue el proceso de conquista por parte de los españoles que marcó la llegada de los tiempos del encanto.

En la conquista, los Quillasingas sufrieron, gracias al sometimiento que les causaron los españoles, un desplazamiento o expulsión de las zonas nucleadas en donde moraban. Dichas zonas se hallaban ubicadas en la zona céntrica del Valle de Atriz y de las cuales se apropiaron los europeos, quienes instalaron allí las nuevas instituciones socioeconómicas y políticas que anularon la organización sociocultural de los pobladores originarios. Esto generó el desplazamiento de los indígenas hacia las zonas periféricas del mencionado valle, quienes, a su vez, se vieron obligados a habitar las faldas del volcán Galeras y las laderas de las montañas. Este proceso dio origen a pueblos como Anganoy, Obonuco, Catambuco, Jenoy, entre otros (Calero, 1991:71).

El proceso del encanto –del “desordenar” del universo de los pueblos indígenas por parte de los españoles– constituyó la desarticulación de la identidad cultural, social e histórica de las comunidades indígenas del Nuevo Mundo y, además, significó el despojo de su lugar de producción cultural. Este proceso se llevó a cabo a partir de la introducción de los mecanismos jurídicos y las técnicas de gobierno propias de los ibéricos, formas que posibilitaron un encantamiento mediado por el control, la disciplina y la vigilancia del territorio, la población, el cuerpo y el espíritu de los habitantes originarios de las tierras conquistadas.

Todo fue orquestado bajo los influjos de un sistema jurídico colonial, que operó a través de instituciones, normas, leyes, discursos, etc., que se expandieron a lo largo y ancho del Valle de Atriz, perjudicando notablemente, en su injerencia, al pueblo Quillasinga, sólo con el afán y propósito predeterminado: extender el poder soberano de la corona española en el Nuevo Mundo, para administrar los territorios y las riquezas que de ellos se extrajeran, una vez conquistados y colonizados.

Tal ejercicio del poder se reflejó a partir del colonialismo, donde se construyeron administraciones e instituciones coloniales como la encomienda, la mita, los cabildos, los resguardos entre otros. Estas formas administrativas fueron reguladas por los estamentos gubernamentales de la corona desde el rey, el virrey, el consejo de Indias, las audiencias, entre otras, y ejercían su poder de control en los territorios colonizados a través de mecanismos como la visita.

Constructos que no fueron ajenos al territorio del Valle de Atriz y que mostraron su influencia sobre la población, en un primer momento, por medio de la encomienda:

Cuando los conquistadores llegaron a las tierras altas y volcánicas de Nariño tuvieron que decidir cómo unos pocos colonos españoles podían organizarse para controlar un gran número de indios que estaban dispersos sobre un territorio tan vasto. Tal como sucedió en otras partes de América, los invasores instalaron el

sistema de encomienda para extraer mano de obra y tributo indígena y así asegurar el dominio español en medio de los nativos. (Calero, 1991: 61)

Para ello fue necesario realizar el repartimiento de indios, base del funcionamiento de la encomienda. Así,

El conquistador recibía de la corona la fuerza laboral y una vez en posesión de ésta podía utilizarla, casi sin límites y en forma directa, en la explotación de los objetos económicos. Sobra decir que por esta vía, los indios repartidos, primero a un individuo y sucesivamente a otros, quedaban condenados a permanentes trabajos forzados y, por tanto, a una rápida extinción. (Gonzales, 1994:36)

El sistema de encomienda, regulado por las leyes de Burgos proclamadas por el rey Fernando en 1512 y 1513, se constituyó como el vehículo que definió las relaciones entre los españoles y los indígenas, tomando como base una reglamentación que prohibía la esclavitud y el maltrato de los nativos, obligando a los encomenderos a realizar con ellos un proceso de cristianización y aculturación que los civilizara. Esto, en atención al poder y autoridad que el sistema le otorgaba a los encomenderos, posterior clase aristocrática. Sin embargo, dichas bases fueron omitidas, lo que dio como resultado la explotación excesiva e inhumana de los nativos logrando, así, su continua extinción.

Descomunales demandas de extracción de excedentes, la subyugación y abuso reflejados en los trabajos de servidumbre que persistieron, inclusive, tras las posteriores reformas legislativas que, para 1542 promulgaron las Nuevas leyes que intentaron acabar con la clase encomendera –aún tras las reformas de 1545 y 1546 que regularon la manera y la cantidad de extracción del tributo, para recortar el poder de los encomenderos y brindarle mayor poder y soberanía a la corona– fueron las características que sobrevinieron a la encomienda.

Esta situación privilegio la implementación de técnicas de vigilancia que garantizaran el control del poder soberano de la corona en el Nuevo Mundo. Este es el caso de la visita, por ejemplo, un instrumento o técnica de observación profunda sobre las relaciones sociales entre indígenas y encomenderos, además de constituirse como un mecanismo de examen de la forma de vida de los mismos:

Las visitas reales fueron inspecciones regionales realizadas por oficiales de la corona (en su mayor parte oidores o jueces de audiencia) que tuvieron un doble propósito. En primer lugar, realizaron un inventario extenso sobre las condiciones demográficas, productivas, laborales y tributarias de la región, mediante la realización de un censo. (...) En segundo lugar, las visitas promulgaron ordenanzas o artículos legislativos que pretendieron corregir los frecuentes abusos cometidos contra los indígenas y trataron de someter a los españoles a las reglas de juego emanadas del gobierno central de la corona española. En un principio estas ordenanzas se centraron en la administración del trabajo indígena y tributo, la creación de doctrinas o parroquias indígenas, el

agrupamiento de indios en pueblos o reducciones, y la organización general de las encomiendas (Calero, 1995: 146)

Para el caso de los territorios Quillasingas, vinculados al distrito de Pasto en la colonia temprana, se realizaron un total de siete visitas entre los siglos XVI y XVII<sup>31</sup>. La primera de ellas, la del Oidor Tomás López en 1558, permitió el primer contacto real de la corona con los sucesos de dichos territorios.

Tomás López agrupó la diversidad de parcialidades indígenas Quillasingas que se alojaban alrededor del Valle de Atriz y Sibundoy en dos provincias: los Quillasingas de la montaña y los Quillasingas interandinos. Estos últimos, compuestos por los Quillasingas camino a Quito, Quillasingas camino a Popayán (en donde se ha dicho moraba la parcialidad de Jenoy) y los Quillasingas del valle de Pasto.

En su inspección López “reveló la existencia de 21.767 tributarios o aproximadamente 80.000 indígenas”, en toda la región perteneciente a la jurisdicción de la Villa de Pasto. Encontró también, “unos 70 pueblos o repartimientos a los cuales agrupó en 32 encomiendas” (Calero, 1991:68) entre las cuales estableció, sin mayores repercusiones y en atención a la nueva legislación, la supresión del servicio personal y el uso de los indios en labores de minas y labores como cargueros, además de una regulación en el pago de los tributos que los nativos debían realizar para con los españoles en función de los recursos existentes en el área.

Más adelante, consciente de la sucesiva mortandad, extinción y maltrato de las comunidades indígenas –junto al no cumplimiento de las ordenanzas dispuestas en la visita de López–, la recién creada Audiencia de Quito, envió la visita de García Valverde al distrito de Pasto en 1570; García Valverde, en vista de los excesos cometidos por la aristocracia local para con los indígenas, hizo que la encomienda dejara de ser una fuente de enriquecimiento personal y se convirtiera en una unidad administrativa “desde la cual la mano de obra, la colección de tributo y la instrucción cristiana se organizaron” (Calero, 1991: 83). En esa medida, propuso el traslado de los indios más dispersos a poblaciones, asentándolos en lugares donde podían ser más fácilmente controlados. Esto se hizo de la mano con la creación y fortalecimiento del trabajo de los curas doctrineros, además de la instalación de una nueva forma de gobierno en las comunidades que facilite el control jurídico, político y administrativo sobre las mismas.

De esta manera, y gracias a las dificultades existentes respecto de la resolución de los conflictos entre las parcialidades y el manejo de la justicia criminal –que impedían al cabildo de Pasto un adecuado funcionamiento en el tratamiento de tales circunstancias–, García Valverde “creó un consejo o cabildo<sup>32</sup> en cada una de las comunidades indígenas,

<sup>31</sup> Según Calero (1991,1994) entre estas se encontraron la de Tomas López en 1558 despachada por la audiencia de santa Fe; y las de García Valverde 1570, Diego de Armenteros y Henao 1606, Luis Quiñones 1616, Diego de Iclan Valdés 1668, Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique 1638 y Rodríguez de Fuenmayor 1692. Todas ellas enviadas por la audiencia de Quito.

<sup>32</sup> De acuerdo al esfuerzo investigativo de Calero, y en conciencia (como él mismo lo sugiere) de la gran cantidad de información histórica aún no explorada de los archivos existentes en Quito, Popayán, Pasto, el

copiada del cabildo español, pero restringido a los asuntos locales del pueblo de indios” (Calero, 1991: 74) que, dependiendo del tamaño del grupo indígena, podía contar con uno o más alcaldes, varios regidores y posiblemente dos alguaciles.

Estos acontecimientos significaron la puesta en escena del orden colonial que bajo la figura del cabildo, reutilizó las formas tradicionales de gobierno que los indígenas tenían para representar su autoridad, coadyuvando al control y sometimiento de los indígenas, de quienes sólo su autoridad, representada en el cacique, fue eximida de la servidumbre<sup>33</sup>, en razón a su asistencia para con los españoles, como mediador en las relaciones entre ellos y los indios. Este aspecto, que no mejoró las condiciones de vida de los nativos, fue el germen que más adelante permitió la creación de los resguardos en la zona.

El resguardo fue, en principio, una institución colonial creada por la corona en la legislación de 1561, con el fin de afianzar su patrimonio real sobre las tierras conquistadas. Ahí se define, otorgándole el nombre de resguardo, a las tierras que por medio de títulos fueron destinadas para los indígenas. No obstante, su definitiva institucionalización se produjo mediante cédula real del 22 de agosto de 1584. En ella se ordena a la Audiencia de Quito por parte de la corona española, el reconocimiento de pedazos de tierra a las parcialidades indígenas, en calidad de propiedad colectiva –que no debía ser enajenada–, para que permanecieran allí bajo el control y cuidado de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Tal institucionalización, exigió a la corona “una larga tarea de orden teórico, encaminada a demostrar que los pobladores originarios de América poseían alma y, por tanto, la racionalidad indispensable para la existencia de la vida social y del gobierno” (Gonzales, 1997: 20). Esto en vista de los cambios que el resguardo habría de generar a nivel de la tenencia de la tierra en la medida en que esta adquiriría valor como propiedad colectiva y privada, antes inexistente y resulta como concienciación del excesivo abuso de poder y explotación, que determinó la sucesiva extinción de los nativos y las subsiguientes caídas demográficas de la población, por parte de los encomenderos. En ese sentido, la tarea de buscar el alma en los indígenas se justificó en gran parte por las acciones que hasta el momento habían realizado los encomenderos y los curas doctrineros, encargados del proceso de aculturación de los nativos, pro de su adecuación a la vida y racionalidad española.

Esto obligó a la corona a crear la institución de resguardo, cuyo principal propósito fue proteger o “resguardar” a la población indígena de los continuos abusos realizados por los encomenderos, en cuanto a expropiación de tierra y explotación de mano de obra india. Además, se organizó y dio continuidad al pago de tributo de los indígenas y su aporte con mano de obra en beneficio del sistema económico que España había implementado en el Nuevo Mundo.

---

archivo de Indias en España, etc., es probable que gracias a la visita de García Valverde al distrito de Pasto, se haya creado el primer cabildo indígena en la parcialidad de Jenoy.

<sup>33</sup> Con García Valverde esta forma de explotación del trabajo indígena fue reivindicada.

Estas circunstancias permitieron la aparición de los resguardos indígenas en el Nuevo Reino de Granada a partir de 1596, siendo solamente hasta 1621, cuando se dan comienzo a las políticas de protección de los “naturales”. En el transcurso de ese tiempo, había arribado al distrito de Pasto el visitador Luis Quiñones, quien dotó de resguardos a los nativos del Valle de Aponte y el Valle de Sibundoy (Bonilla, 1968:26)

Probablemente –y dada la escasa información existente respecto de la visita de Luis Quiñones, que abarcó todo el territorio bajo la jurisdicción de Pasto– este haya dotado de resguardos a las comunidades que habitaban el Valle de Atriz, incluida la parcialidad de Jenoy. Sin embargo, es imposible determinar cómo, por qué, y con qué criterios se distribuyeron las tierras y, ante todo, qué grupos indígenas en específico, se vieron beneficiados con cierta cantidad de terrenos distribuidos mediante ordenanzas por Quiñones.

A todas luces, de lo que sí existe seguridad es de que durante el transcurso de todas las visitas –después de la de García Valverde–, la parcialidad indígena de Jenoy y las del Valle de Atriz, fueron beneficiadas con porciones de tierra en su propiedad, mediante la figura de resguardo. Este aspecto se podría corroborar en razón a los procedimientos que empleaba la corona para determinar las áreas destinadas a esta institución. Dichas áreas, por regla general, abarcaban en principio los lugares de ocupación de los grupos demográficamente más densos, junto a la concentración de grupos indígenas “exiguos numéricamente” y ubicados de manera dispersa (Gonzales, 1997:29). Situaciones presentes en las comunidades del Valle de Atriz por ser las más pobladas –pese a la sucesiva disminución demográfica de las mismas– y por ocupar el territorio a través de diversos grupos dispersos en el mismo.

En consecuencia, la distribución de tierras de resguardo en estos territorios, funcionó como un sistema de clasificación en donde se apartó a la población indígena de los pobladores colonos –españoles, blancos y mestizos–, generando una organización interna para estas tierras que comprendía parcelas para el aprovechamiento individual de cada una de las familias indígenas y extensiones considerables para el usufructo colectivo y la producción agraria destinada para el tributo. Esto permitió que la organización territorial de un resguardo haya sido concebida para que la mayor parte del trabajo se realizara en las tierras comunales y de tributación que se constituyeron como el centro de su economía.

Con esta institución se garantizaba, por una parte, el sustento de las comunidades indígenas y, por otra, el pago de tributos a las autoridades reales, lo cual posibilitó su razón de ser como sistema de sujeción tributaria que agrupaba a los grupos indígenas, en territorios determinados, como fuerza laboral disponible a los intereses reales. Sin embargo, y afortunadamente, esta institución, que coadyuvo de alguna manera a reducir los niveles de mortandad de la población indígena, permitió, al asegurar la conservación de tierras a las parcialidades, la preservación de la identidad cultural y social de los nativos, readecuando sus expresiones, y ofreciéndoles resistencia a la dominación constante.

Incidencias estas que, con el transcurso del tiempo, fueron aceptadas y ratificadas por el posterior sistema de gobierno republicano, mucho tiempo después del clímax del periodo colonial cuando la aristocracia criolla logró la independencia de la sujeción colonial por parte de España, más específicamente a finales del siglo XIX, en tiempos de la actual República de Colombia, cuando su gobierno, mediante la legislación especial indígena, a través de la ley 89 del 25 de noviembre de 1890<sup>34</sup> promulgada por el congreso, corroboró la necesidad de los resguardos para las parcialidades y revalidó en el artículo 3 de esta disposición: el derecho inmanente de los pueblos indígenas de organizar y mantener sus cabildos y su autoridad indígena originaria.

Esto posibilitó, en la parcialidad indígena de Jenoy, la continuidad y reafirmación de la existencia hasta antes de 1950, de su cabildo y resguardo indígena. Cabildo y resguardo que bajo el manejo de los “antiguas” y de las autoridades dotadas de la sabiduría ancestral e inmemorial, organizó el devenir de la cotidianidad de los jenoyes, bajo la configuración en el tiempo del encanto, de un ayer, hoy y mañana, que lograron generar alivio y esperanza de una nueva vida –que buscaba ser en desencanto– pertinente y unida al verdadero sentir, actuar y expresar de los comuneros. Como lo ratifican los jenoyes hoy por hoy, escarbando en el seno de su memoria al referirse a su cabildo en los tiempos de la existencia del resguardo: “los cabildos fueron muy responsables y de respeto y bien estrictos para llevar el pueblo”. (Yaqueno, José Francisco, citado en Perugache: 61)

El cabildo era así: se componía de alcalde mayor, (...) de alcalde segundo y de regidor mayor y segundo regidor, tercero regidor; eso no más. De ahí los alguaciles eran por otra parte. Y cuando había escándalos se hacían los borrachos, había cepo, o como también cuando la falta no era grande había fuate, eran tres fuetazos, según la falta eran tres fuetazos; sino eran cuatro o hasta seis fuetazos, tres de cada lado en la nalga, y daban dos. Tenían esos mayores de antes en esos brazos mucha fuerza, le reventaban, le salía sangre detrás de eso, porque lo hacían tender. Y cuando era escándalo que peleaban con las esposas, entonces a la primera le daban fuate y la segunda lo colgaban del cepo... se morían colgados del cepo... El que más aguantaba, aguantaba por ahí veinte minutos, pero sino al cuarto di'ora, a los quince minutos, pedían padre... aja así fue el tiempo de antes del cabildo. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Según lo recuerdan los mayores en Jenoy, el cabildo era la instancia propicia para el ejercicio de la justicia y para encaminar los destinos de la comunidad. Destinos que se complementaban con la apropiación, manejo y recreación de las tierras de su resguardo, desde la territorialidad de los comuneros cuya esencia devenía inmemorial, ancestral y Quillasinga. Dichas tierras, para ese entonces, abarcaban territorios más amplios que

---

<sup>34</sup> Hay que anotar que esta ley, aparentemente de protección, buscó, como sucedía en tiempos de la colonia, ejercer un control sobre la propiedad y el modo de vida de las poblaciones indígenas, junto al establecimiento de un plazo de 50 años para la repartición o división de los terrenos de resguardo.

poco a poco, sobre todo a partir del comienzo del tiempo cesante, les fueron arrebatadas a los Jenoyes<sup>35</sup>.

Yo lo que pienso es esto, que es si el gobierno exige que nos compren la tierra que nos han quitado los terratenientes anteriores. Porque nosotros la primera escritura, ha sido por Quebrada Honda que eso queda allá bajando Nariño todo. Y después han llegado pues, ya otros... y la gente... pues ese tiempo decía mi abuelo, los que nos venimos aquí fuimos siete personas, no más; el pueblo había sido allá en un punto llamado El Potrero. Y de ver que se iban vendiendo la tierra, iban cambiándola con cualquier res que se les moría, y cogiendo hasta donde ellos querían. Se moría una vaca venían a ofrecerles a las personas que vivían y cogían hasta donde ellos querían. Entonces, de ver que ya salieron aquí los Pérez, a habitar acá arriba, yo no sé, ellos se cogieron, por ahí ellos tienen cogido un kilómetro, si, o masito de un kilómetro. Entonces, ya ve, es todo de Jenoy esas tierras. Ahora, la segunda escritura sale por el Maragato y acá había sido la primera por el Cuscungo que abarcaríamos Anganoy y todo. La segunda ya viene a coger acá a la vuelta larga, a la vuelta larga; de ahí había venido el doctor Burgos y en el tiempo del senado, se había hecho con el Enrique Bucheli y se aprovecharon de paca nos sacaron, aquí a las chorreras de la Cocha. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Así, el territorio de los jenoyes en tiempos del resguardo, comprendía hasta los límites del actual municipio de Nariño por el occidente y hacia el oriente hasta la sede actual de la Universidad de Nariño en Torobajo. Mas lamentablemente, como se ha mencionado, dicho territorio le fue usurpado a la parcialidad, siendo la disolución definitiva de su resguardo, el acontecimiento que además de quitarles el manejo comunal del sustento de su vida, marcó los inicios del tiempo cesante, tiempo que, como posibilidad de olvido de su identidad, alojó a los comuneros en un destino donde sus características ancestrales quisieron ser reemplazadas por particularidades que le otorgaban a la gente la posición o el nuevo título de campesinos y ciudadanos de un municipio, departamento y país, cuyos senderos e intereses no correspondían con las inmanencias de esta comunidad indígena.

Fue así como a partir de 1950, a raíz de la aplicación del decreto-ley 1421 de 1940 del Ministerio de Agricultura, el resguardo fue parcelado y el cabildo dejó de existir para dar paso a la nueva autoridad civil del gobierno municipal, reflejada en el corregidor y las juntas de acción comunal. Tal decreto declaraba la necesidad de realizar la escrituración de las tierras de resguardo y las declaradas baldías manifestando que sus títulos no se encontraban en las notarías. Sumado a esto, las necesidades del Estado que, enarbolando la bandera del progreso y el desarrollo económico de la nación que no

---

<sup>35</sup> Al parecer la llegada a la *gran chagra* de colonos que compraron e intercambiaron los territorios por dinero o alimentos, dio pie a la creación de grandes haciendas, sobre todo en la zona templada y de guaico del otrora resguardo, donde moraba la mayoría de la población: “Jenoy fue situado hacia abajo pero los terratenientes ricos fueron aislando a la gente, fueron subiendo a la gente porque les iban comprando, les iban regalando maíz, les iban quitando las tierras y esos fueron los que nos sacaron acá porque si no estuviéramos ubicados abajo, allá es donde nos organizamos, pero los viejitos ignorantes fueron aceptando y se fueron arrinconando hacia arriba entonces crearon (...) unas fincas grandes y nosotros nos dejaron reducidos acá” (Criollo, José Eloy, citado en Perugache, 2008: 63)

podía llevarse a cabo manteniendo el “arcaico” sistema de los resguardos, posibilitó la disolución efectiva y definitiva de los mismos.

Así subsisten y se refuerzan las leyes sobre la repartición de los resguardos. Todos los grupos dominantes de la República a través de su corta historia, están de acuerdo en este punto (...) Para el estado colombiano el problema es el siguiente: la destrucción legal y pacífica de los resguardos indígenas y la liberación de una masa de indios trabajadores y por ende la formación de un proletariado rural en beneficio de los que tienen tierras y quieren poseer más, de los que tienen cultivos y necesitan mano de obra y de los que levantan fábricas y necesitan trabajadores. El repartimiento del resguardo se proclamaba en ese entonces a nombre del progreso nacional (Friede, citado en Perugache, 2008: 58)

Tal proceso, a decir de Zúñiga (1986:99), se produjo por la presión que sobre la tierra de los resguardos indígenas, ejerció el desarrollo comercial de la agricultura<sup>36</sup>, debido a que las condiciones económicas de ese momento exigían ampliar el volumen de tierra comercial. “Por esta causa, las tierras ubicadas en los alrededores de Pasto, por su fertilidad y cercanía a la ciudad, fueron las primeras en escriturarse”, dando por resultado el aumento y la prevalencia de minifundios en manos de los “nuevos campesinos”, así como de grandes haciendas en manos de colonos pudientes que compraron las tierras a los indígenas para las mismas.

Fals Borda argumenta que esto también se hizo posible gracias a que las tierras fueron consideradas baldías, mientras que los indígenas que las ocupaban fueron vistos como colonos a quienes se les podía reconocer sus cultivos o mejoras (Fals Borda, 1959:11-12). Por esta razón se puede afirmar que la desaparición de los resguardos en el Departamento de Nariño, se debió a indeterminados factores, entre ellos, también, las relaciones de peonaje, terraje y amedrería, que las comunidades indígenas se vieron obligadas a establecer con los dueños de las haciendas cercanas a los resguardos. La presión sobre la tierra de los resguardos se hacía sentir como problema agudo que amenazaba la estabilidad económica de los comuneros, que, a su vez, debían recurrir a otro tipo de actividades y relaciones económicas para poder subsistir.

Fals Borda sostiene además, que la “mestización biológica y social” fueron factores fundamentales que contribuyeron negativamente en el proceso de extinción de los resguardos; primero, “mestización biológica” en tanto menciona que la población de estos pueblos en el primer cuarto del siglo XX “no eran indígenas puros”, sino “mestizos del tipo campesino andino”; y, segundo, “mestización social”, porque quizá como resultado de las discriminaciones e injusticias a los que fueron objeto los indígenas por parte de los terratenientes hacendados, estos buscaron identificarse con los

---

<sup>36</sup> Para la época, tras el conflicto colombo-peruano de 1932 que motivó la construcción de una carretera que comunicó a la región con el norte del país, coartando el aislamiento al cual estaba sometida, se produjo un aumento y notable desarrollo de la agricultura por la ampliación del mercado para sus productos. Esto llevó a la modernización de los equipos e insumos usados en las labores agrícolas, permitiendo que para 1950 la ciudad de Pasto fuera el principal lugar de llegada de la migración interna y su industria avanzara de manera continua, sobre todo en los campos de los textiles y el tabaco (Perugache, 2008: 66)

valores de los “blancos”, dando paso a la modificación de la forma de vida tradicional y ancestral que las parcialidades originarias hasta el momento habían ostentado (Fals Borda, 1959: 11).

Sin embargo, los jenoyes afirman que esta época fue para los “antiguas” que la vivieron, el periodo del “paso a la escritura”. Periodo que era inevitable dados los conflictos y las corrupciones engendradas por la tenencia de la tierra entre los comuneros, quienes reclamaban para sí, pedazos en propiedad privada y quienes, en algunos casos, querían sentirse ciudadanos del Estado más que indígenas de su resguardo<sup>37</sup>; periodo que no debía darse, desde la posición de los mayores de la época, quienes, sin ser “leídos” no querían la extinción de los resguardos, pues (decían): “los resguardos, esos dan la vida al que no tiene (...) por lo menos se opusieron unos 45 pero nada hicieron; El cabildo dijo: no, que ya era una orden de gobierno, que voy a traer un delegado a explicarles... uhhh y había traído un delegado y eso corrió vuelo” (Yaqueno, José, Francisco, Citado en Perugache: 61).

El cabildo se acabó cuando se hizo propiedades por Fomento y Desarrollo (...) la gente dejó que el resguardo pasara a propiedades; ya con escritura, cada cual podía vender a otro y el tiempo de cabildo se acaba porque ese era título (...) nadie, nadie se opuso. Todos, a voluntad del cabildo, y ya desde Pasto el alcalde y salió las escrituras y entonces ya pasamos a pagar catastro y luego se fue alzando porque al principio no era tan caro (...) entonces dijeron que se pague del indígena algo y tocaba pasarse a la escritura pública registrada por instrumentos públicos. (Yaqueno, José Francisco, citado en Perugache: 61)

Dichos sucesos marcaron el inicio de un tiempo que, actualmente, ha sido catalogado por los jenoyes como el tiempo cesante o del receso y descanso de la parcialidad, el cabildo y el resguardo indígena; tiempo en el cual los jenoyes fueron confinados a padecer un sueño guiado por los caprichos del destino encantado y corroborados con las hazañas del gobierno que conllevaron a la disolución del cabildo y la extinción de su resguardo. Un sueño que amenazó con llevarles al olvido de su memoria, de su historia, de su identidad cultural y sobre todo de su inmanencia ancestral e indígena, que desde ese entonces, se tornaba campesina, ciudadana y subordinada a las exigencias no comunitarias de la agricultura comercial y de mera subsistencia.

Ahora tenemos poder, soberanía para poder seguir adelante. Ya que el cabildo ha estado en receso por unos años atrás y (...) ahora es momento de hacer respetar nuestro territorio ante las autoridades nacionales, departamentales y municipales, como también tener en cuenta y en mente que todo lo que se diga estemos todos de acuerdo (...) ya que el cabildo solo ha estado en receso y hoy lo que se ha hecho es renovarlo a los 57 años. (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008a:15-17)

---

<sup>37</sup> Como lo afirma la memoria de los jenoyes: “me acuerdo que decía mi papá, que había gente que [quería que] se acabe la parcialidad y otros por el hecho de que no más le quitaban no más a cualquiera cuando tenía mando el alcalde, por decir algo le gastaban la borrachera, guarapo, cuy, baile y adjudíquenme ese lote, listo o si no la familia, a un sobrino, a un hermano, y la persona ya está mayor quitémosle y listo (...) y entonces llegaba algún colono y entonces se conseguían una mujer de aquí y por derecho de la mujer les daban. (Criollo, Eugenio, citado en Perugache: 67)

Durante el transcurso de este tiempo, las especificidades socioculturales de los jenoyes se alojaron en ese sueño, en ese receso en vida que los despojó de su unidad como pueblo autónomo y originario con su autoridad propia y con sus propias maneras de administrar la justicia y el gobierno; el fluir del tiempo no hizo más que corroborar un encanto para los jenoyes, que hoy en día –esta vez en conciencia de sus posibilidades, en un tiempo del despertar– podría viabilizar ese desencanto de su mundo que renueve su autonomía arrebatada constantemente durante más de quinientos años de sometimiento, injusticia y dependencia: “Nosotros hemos dormido a lo largo de 56 años pero debemos volver a trabajar, volvernos a organizar” (Criollo, Romualdo. Citado en Perugache, 2008: 14)

#### **1.4.2. BUSCANDO EL DESPERTAR: LA LUCHA CONTRA LA “REUBICACIÓN EPISTEMO-TERRITORIAL”**

El tiempo del despertar, como parte inalienable de la concepción que del tiempo ostentan los jenoyes, hace parte del fluir natural del destino y de la historia. Un fluir esperado, luchado y buscado, que sólo podía llevarse a cabo con acontecimientos explícitos y evidentes al normal suceder de la complejidad del tiempo aceptada en la *Gran chagra*. ¿Por medio de qué fluir entonces, o mejor, qué acontecimientos específicos posibilitaron la llegada del tiempo del despertar de los jenoyes?

Tras 57 años de sueño y receso de la parcialidad y su cabildo, la comunidad se había resignado a la vida civil y en “campesinidad” a la cual el gobierno estatal la había relegado. Durante este tiempo los indígenas, poco a poco, fueron permeabilizando sus formas de vida acorde a las circunstancias que les demandaba su destino, incluso hasta el punto de aceptarse como personas con una identidad cultural semi-desconocida y entremezclada con características ajenas y ancestrales, que si bien anulaban de alguna manera la concepción sobre sí mismos como indígenas Quillasingas para aceptarse solamente como jenoyes, no logró exterminar sus prácticas y formas de vida tradicionales.

En este sentido, el nuevo régimen político y administrativo al que fueron subordinados los jenoyes, dio pie al reconocimiento de la autoridad del “corregidor” y al reconocimiento de la “Junta de Acción Comunal” en cada una de las veredas que conforman su territorio. Esto abrió la senda hacia una nueva forma de gobierno que fue aceptada y que a partir de sus influjos, condujo los trayectos de la comunidad, sin mayores contratiempos, en una cotidianidad resignada a un diario vivir practicando una microverticalidad andina subyugada al minifundio, limitada por las grandes fincas y haciendas que se conformaron en el territorio, sometida a los requerimientos de la agricultura comercial y una ganadería de subsistencia.

No obstante, la parcialidad logró caminar su destino con la frente en alto, habitando las tierras que les quedaron tras la abolición del resguardo y continuando en normalidad y armonía junto con sus prácticas de vida, fiestas y formas de manejo y apropiación vertical del territorio hasta el año 2005, año de mutación de los caprichos del tiempo,

dados los acontecimientos *sui generis* que para los jenoyes marcarían el final de una época arcada por las amenazas en contra de la estabilidad y existencia de su vida misma, de su territorio, sus formas de vivir y sus particularidades ancestrales. Esto determinó la avanzada hacia un nuevo tiempo donde sólo la lucha y la conciencia pudo marcar “el despertar”, que debe para los jenoyes, pro de su continuidad en el tiempo, afianzarse y cumplirse en sus propósitos y objetivos.

El año 2005, como sucedió durante el año 2004 y como había pasado en el 2002, en el 2000, en 1995, 1993, 1991, 1989 y junto con lo acontecido en 1936 o 1925, etc., estuvo definido por el aumento de la actividad volcánica del Galeras. Actividad que hasta la fecha, era para los jenoyes una constante que no había provocado mayores repercusiones y se había construido como parte indiscutible de la naturaleza y de la normalidad del cotidiano existir de la parcialidad, con la cual habían aprendido a subsistir y convivir. Sin embargo, durante el transcurso de aquel año, instituciones como el Estado colombiano –legitimándose en discursos de otras entidades como el Instituto Colombiano de Geología y Minería, Ingeominas– tomó una decisión que produjo serias consecuencias respecto de tal situación. Esto imprimió un afán cuyas maneras de proceder no tenían precedencia para épocas anteriores en el caso de Jenoy, y que posibilitó, para los jenoyes, el cambio del tiempo, en el transcurrir de la existencia que hasta ese momento habían ostentado.

Tal decisión empezó a hacerse efectiva a partir del 15 de noviembre del año 2005, después de la reactivación y actividad eruptiva significativa que produjo el volcán Galeras, iniciada hacia finales de junio del año 2004. Dicha actividad se evidenció en indiferentes episodios relevantes los días 8 de julio, 16 de julio, 10, 11 y 12 de agosto, y durante el mes de septiembre con fenómenos asociados a emisiones de gases, sismos, enjambre de sismos y emisiones de ceniza que provocaron una erupción el día 21 de noviembre, que no menguó la actividad volcánica que se prolongó durante el año 2005 (Ingeominas, s.f : 8-10), año en el cual se produjeron eventos volcánicos importantes los días 18 de abril, 11 de mayo, 22 de mayo, 8 de junio y durante el mes de agosto (Ingeominas, s.f: 10-11). Estos eventos llevaron a establecer, el día 15 de noviembre del mismo año, por parte del gobierno nacional, el decreto 4106, tras la medida de Ingeominas de implementar el nivel 2<sup>38</sup> de alerta, sobre la actividad volcánica que en esos días presentaba el Galeras, y que conllevó a la erupción del 24 de noviembre, que no hizo más que corroborar la posición del decreto.

El decreto 4106 del 15 de noviembre del 2005, expedido por el gobierno nacional de Colombia a través del Ministerio del Interior y de Justicia, en vista de las circunstancias señaladas, declaró las zonas aledañas del volcán Galeras, entre ellas la población de Jenoy, como zona de desastre, ordenando en su artículo 5 la reubicación de las comunidades habitantes de estos lugares, por parte de las autoridades municipales y departamentales, sobre la base de estudios realizados por las entidades departamentales. Para tales efectos se debía elaborar, en atención a lo mencionado en el artículo 3 del decreto, un plan de acción específico que examinara el cambio de uso del suelo “para

---

<sup>38</sup> De acuerdo a Ingeominas (1997), el nivel 2 de alerta significa: “erupción en términos de días o semanas”.

garantizar que el área de influencia del Volcán Galeras no vuelva a ser habitada” (Ministerio del interior y de justicia, 2005).

Esto provocó la evacuación inmediata de Jenoy<sup>39</sup> y el traslado de sus habitantes hacia los albergues que, por aquella época, comenzaron a levantar las autoridades en las zonas que Ingeominas determinó como de amenaza volcánica media y baja. Además, fijó el inicio de un proceso gestado por las manos del Estado, cuyo propósito, a raíz de la producción de una serie de discursos relacionados con el tema de la reubicación de la población, consistió en hacer efectivo el desalojo del área de mayor influencia volcánica, de las comunidades moradoras de estos sitios. Ese proceso significó para la parcialidad de Jenoy, el comienzo de una nueva lucha por su territorio que, en principio, antes de hacerse efectiva, conllevó una serie de circunstancias que laceraron su cotidianidad, su estabilidad psicológica, social y cultural, y la continuidad para un mañana, de su morada en la *Gran chagra*.

Tales circunstancias, que podría decirse, comienzan con la movilización hacia los albergues tras el decreto, son recordadas con cierto dejo de tristeza e incertidumbre entre los miembros de la parcialidad (Ver Figura 6).



Figura 6. Albergue Potreros. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

Cuando nos venían a sacar para llevarnos a los albergues los mayores eran afectados. Una mayorcita sabía llorar y como niñita salía al camino sin saber a’ donde ir. Por esa razón, varios mayores se murieron y se envejecieron de los nervios de que nos sacaran. A los 8 días de que un mayorcito salió y fue a los albergues él se murió. Él dijo: “muerto me sacaron de mis tierras” y así fue. Apareció muerto tras la casa. Le dio infarto de los puros nervios. Don Roque

<sup>39</sup> A partir de la expedición del decreto 4106, el presidente de la República otorgó un plazo mínimo de 48 horas para la evacuación inmediata hacia los albergues, a los habitantes de las zonas de mayor influencia del Galeras, consideradas por Ingeominas de amenaza volcánica alta.

también murió de eso, porque venían a sacarlos a la fuerza (De la Cruz, Mercedes. Notas de Campo, Agosto 23, 2008).

Como bien lo atañe la memoria, en los días posteriores a la expedición del decreto, en especial durante las primeras 48 horas, fue la policía quien se encargó de persuadir a la población para que se dirigiera hacia los albergues. Lógicamente, la población constantemente mostró a los uniformados los argumentos que siempre fueron su principal instrumento para resistirse a abandonar sus casas y así evitar confluir en los albergues. Aunque siempre sin mayores resultados, pues tanto la policía, como las autoridades civiles del Estado, al igual que los miembros de instituciones como Ingeominas, mostraron incesantemente su desacuerdo con la posición de los jenoyes, subvalorando y desechando el conocimiento y los puntos de vista de los mismos.

Ahora ellos que rogaban en esa época, (...) que a las once de la noche, que vaya sacando la gente, al corregidor que es ahorita. Y yo estaba ahí, estaban tres agentes de policía... dijo, vea pero si es que ahorita toca ir saliendo. ¿Saliendo y por qué? Le dije, ¿qué ha pasado aquí?... poco de mentirosos le dije, embusteros, el que ha hecho esto es un embustero y chismoso le dije; entonces vera que un agente y otro se sonrieron... y le voy lo que quiera le dije, si quiere pues vamos unos cien mil pesitos y que no pasa nada; y seguimos viviendo y no pasa nada, ni a de pasar tampoco nunca. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Este tipo de eventualidades, se constituyeron –y seguirían constituyéndose- como resultado del proceso del reasentamiento territorial de la población, derivado de los discursos que el Estado y sus entidades produjeron para llevarlo a cabo. Dichos discursos y el proceso mismo que estos perpetraron, serán identificados, en lo subsiguiente –para efectos de su posterior análisis-, como la “reubicación epistemo/territorial”<sup>40</sup>, componente trascendental que motivó el “despertar” de los jenoyes.

La “reubicación epistemo/territorial”, desde el momento de la expedición del decreto 4106, encontró una serie de dificultades, derivadas de la resistencia que siempre los jenoyes mostraron para abandonar sus tierras y para corresponder a sus propósitos. En principio, el gobierno decidió brindar subsidios económicos a los pobladores con el fin de procurar su traslado a los albergues. Tales subsidios se establecieron en dos tarifas que dependían de la condición de uso por la gente de los albergues o de su alojamiento en sitios distantes de la zona de amenaza. Dichas tarifas contemplaban: “\$110.000 mensual, pago anticipado, por persona en albergue. \$165.000 mensual, pago anticipado, por persona en sitio diferente. Para un semoviente, se estableció un subsidio de \$40.000 mensuales” (I.P.C. Consultorías, 2007:17). Además de las remuneraciones económicas, el Estado entregaba la provisión necesaria para el mantenimiento de las familias en los albergues consistente en víveres y abarrotes indispensables a la canasta familiar.

---

<sup>40</sup> En el siguiente capítulo se realizara una definición sobre el término, con el fin de aclarar el verdadero significado que ostenta, derivado de sus influjos en el contexto cultural de Jenoy, que van más allá del esfuerzo, aparentemente benévolo del Estado, por trasladar a los jenoyes a territorios no afectados por la actividad volcánica del Galeras.

Esta situación, según lo menciona Perugache, trastocó la estabilidad social y psicológica de la población, debido a que “generó fuertes choques entre miembros de la comunidad con las autoridades y una división interna que se agudizó cuando el gobierno empezó a repartir subsidios a aquellas personas y familias que bajaran a quedarse a los albergues”. (Perugache, 2008:37).

Los trabajadores dejaron sus trabajos para irse a los albergues, llegaron personas de otros lados a aprovechar la oportunidad (...) era impresionante ver a los padres dando vueltas (...) hubo una descomposición social grandísima, las personas perdieron sus valores, ese deseo de trabajar, de esforzarse (...) La comunidad siempre ha estado dividida pero acá si se generó una división hasta el punto que la división la hacia la plata, fue más radical cuando apareció la plata y por las condiciones resultaba más fácil irse para allá y ganarse la plata, generó ese cambio de costumbres y hubo descomposición social, había peleas de convivencia, a tener que pelearse por un plato de arroz pero no porque faltaba sino porque a otros le daban más, alguien ganaba un peso más (...) las relaciones de convivencia eran insoportables (...) nosotros teníamos un duende y hasta el duende se fue. (Francisco Juajinoy, citado en Perugache, 2008:37)

Estas realidades motivaron a la población a tomar la decisión de organizarse para afrontar las circunstancias que les rodeaban y para enfrentar los acontecimientos que habían de derivarse de las ordenanzas del decreto 4106, pese a agotar su determinación de dejar todo en manos de la Virgen del Rosario, a quien habían acudido tras las erupciones del Galeras que se produjeron en el 2005<sup>41</sup>.

En función a este propósito, el primer paso que realizó la población en el año 2006, fue la creación de la “coordinadora comunitaria”, integrada por miembros de las poblaciones ubicadas en las zonas de amenaza volcánica alta de los municipios de Nariño, La Florida y Pasto. En ella, participaron las comunidades de Jenoy, Mapachico, Nariño y la Florida, quienes se informaron de las repercusiones que tendría el decreto y buscaron asesorarse por abogados para llevar a cabo un proceso jurídico cuyo propósito consistía en buscar la derogatoria de este decreto. Sin embargo, comenzaron a surgir tropiezos. De un lado, las propuestas y peticiones a las autoridades no fueron resueltas. De otro, debido a dificultades internas y a intereses particulares, la Coordinadora empezó a dividirse.

Al mismo tiempo, en tanto se debilitaba el proceso de la “coordinadora comunitaria”, la parcialidad de Jenoy emprendió la construcción de una propuesta denominada “convivencia con el Galeras”, la cual, tras un arduo proceso en la construcción de una organización estable que abandere los intereses de la parcialidad, vio la luz el 22 de

---

<sup>41</sup> Tras una de las erupciones del Galeras en el año 2005, la comunidad organizó una caminata a los cráteres del mismo, llevando una imagen pequeña de la Virgen con el fin de aplacar al volcán, además, en varias oportunidades, la parcialidad se reunió en el templo con el fin de rezar pidiendo a la Virgen su ayuda para que el volcán volviera a la normalidad. Estas actividades más adelante, serían consideradas no razonables por los discursos planeados en pro del reasentamiento.

mayo del 2008, contemplando –en su posición- la permanencia de los jenoyes en su territorio, sin desconocer ciertos planes de emergencia que no vulneren su estabilidad psicológica y social, junto con la solicitud de mantener los albergues.

Rodeado de estos procesos, a finales del año 2006, Aparicio Pasichaná, connotado líder en Jenoy, con el apoyo de otros líderes comunitarios y la comunidad en general, enviaron una propuesta al Presidente Álvaro Uribe. Dicha propuesta fue respaldada con las firmas de casi 350 habitantes del corregimiento, y, en ella, la comunidad manifestaba nuevamente el deseo compartido de perseverarse en su territorio. Igualmente, cuestionaba el insólito interés de las autoridades por la situación de reactivación del volcán Galeras. Cabe resaltar que se incluyó también en ella, la solicitud al presidente de la república, para la derogación de la declaratoria de zona de desastre, manifestando por una parte, su respeto a las autoridades y, por otra, su inconformidad y desacuerdo con las decisiones arbitrarias tomadas por las mismas (Perugache, 2008:42).

Buscando respuesta a la propuesta, la secretaría de la Presidencia remitió la misma al gerente del Proceso Galeras, Manuel Zarama, quien envió su réplica a mediados del año 2007, en donde se establecía que, debido a los argumentos técnicos y científicos presentados por Ingeominas, la convivencia con el volcán Galeras no podía ser tenida en cuenta por el gobierno y, por tanto, la solución efectiva para las comunidades ubicadas en el área de influencia directa del Galeras, sería su reubicación definitiva (Perugache, 2008:42).

Posteriormente, a raíz del fracaso de la “Coordinadora comunitaria”, algunos líderes de la parcialidad optaron por conformar una nueva organización que se denominó “Frente Unido por Jenoy”. Dicha organización que estuvo conformada, desde el comienzo, por los presidentes de las juntas de acción comunal de las veredas del corregimiento, se constituyó en la interlocutora entre la comunidad, las instituciones y el gobierno. No obstante, las diferencias entre varios de sus integrantes fueron debilitándola lentamente, debido a que existían posiciones contradictorias acerca del reasentamiento, dado el hecho de que algunos, que no hacían manifiesta su posición, no refutaban la iniciativa gubernamental, en tanto que otros rechazaban cualquier tipo de propuesta y/o iniciativa de reasentamiento, más aún, sino partía de procedimientos reales de diálogo, concertación y decisión conjunta con la parcialidad, sus familias y las personas afectadas. Tales diferencias se agudizarían a finales del 2007, cuando ciertos miembros del “Frente unido” junto con algunos pobladores, decidieron optar y luchar por la reconstitución del cabildo y resguardo indígena (Criollo, Oswaldo. Notas de campo. Enero, 2008).

Como lo menciona Perugache (2008:43), lo que motivó esta decisión fue la división entre los miembros del “Frente Unido”, que se acentuó con las elecciones de octubre de 2007, cuando los presidentes de las juntas de acción comunal apoyaron a diferentes candidatos para los cargos administrativos locales, municipales y departamentales. Además, desde el inicio de las negociaciones con el Estado algunos comuneros habían expresado en indistintas oportunidades, la necesidad de volver a constituirse en cabildo indígena para enfrentar y evitar el proceso de reasentamiento, como sucedió en una intervención del Señor Romualdo Criollo ante el Presidente Álvaro Uribe, en un consejo

comunitario celebrado en el municipio de Chachagüí, ubicado al norte de la ciudad de Pasto en donde afirmó que los moradores de Jenoy eran de ascendencia indígena y que, como indígenas, se encontraban en receso.

Tras la decisión de establecer y reconstituir el cabildo indígena y tras un lapso de aproximadamente dos años donde la parcialidad tuvo que enfrentarse al proceso de reasentamiento estipulado por el decreto 4106, en donde surgieron una diversidad de propuestas y discursos<sup>42</sup> cuya misión se orientaba a evaluar, planear y estimular las posibilidades de reubicación y su necesidad, el 27 de diciembre del año 2007 la comunidad indígena de Jenoy logró reconstituir e instaurar su cabildo con el fin de vivir por siempre en su territorio y establecer, a futuro, el resguardo que tiempo atrás, debido a situaciones similares a las que estaban afrontando, les fue arrebatado por manos extrañas.

Aquel día se constituiría para los jenoyes –quedando plasmado en su memoria por siempre– como el día del comienzo del tiempo del “despertar”, tiempo donde las riendas de su destino en la *Gran Chagra*, serían conducidas por la misma parcialidad.

Hace 58 años se disolvió el resguardo indígena de Jenoy que había existido por casi 300 (...) Hoy con el mismo argumento se quiere hacer ver reasentamiento como una oportunidad para mejorar la calidad de vida de la gente (...) Sin embargo, hay una cosa distinta a aquellos años. Hoy **despertamos** nuevamente a la vida. La reactivación de nuestro cabildo, el cual nunca fue extinguido, es la muestra de que hoy estamos recuperando nuestra dignidad y decimos en alto y orgullosamente lo que siempre hemos sido: indígenas, jenoyes, originarios de este territorio (Pasichana, Aparicio, citado en Perugache, 2008:56).

A partir de ese día, con esperanzas de un futuro mejor, empezaría la verdadera lucha para los jenoyes: lucha por su territorio, por la *Gran Chagra*, y por un mañana, en ese hoy que les llenaba de experiencia, brindándoles fuerza tras recordar y rememorar su ayer; lucha con la promesa fehaciente del desencanto de su vida para el bienestar de su vida; lucha que empezaba a registrarse en los documentos escritos que puede dejar la historia y la necesidad de existir para la historia, para sí mismos y para la humanidad.

En el auditorio de la Institución E. M. Francisco de la Villota, sede colegio, y siendo las 3:00 p.m. de la tarde del 30 de diciembre del año 2007 se reúnen los representantes de las juntas de acción comunal de las veredas del corregimiento de Jenoy y otros miembros de la comunidad citados para realizar la elección y nombramientos de los dignatarios del cabildo de Jenoy. (...) Al cargo de gobernador se postulan 3 personas de reconocida idoneidad. Ellos son aceptados por unanimidad y se decide votar por ellos para definir quién será el gobernador principal. (...) En este sentido se elige al señor José Francisco Yaqueno como el primer gobernador del cabildo indígena de Jenoy. (...) [El] señor Gregorio Aparicio Pasichana es elegido como alcalde y el señor Marco Onias Pianda Criollo es elegido Alcalde suplente. El señor Edmundo Criollo es elegido como regidor mayor. (...) Se elige como secretaria a la señora Marlene Omaira Criollo

---

<sup>42</sup> Las más relevantes (discursos-propuestas) serán tema de análisis en el siguiente capítulo.

Criollo. (...) El señor Francisco Juajinoy España, rector de la I.E.M. Francisco de la Villota y quien hace las veces de testigo del proceso electoral es solicitado para tomar el juramento a los dignatarios ya elegidos. Luego de recordarles la responsabilidad asumida por las funciones asignadas por la comunidad de Jenoy como miembros del cabildo indígena de Jenoy, realiza la toma del juramento (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008a: 3-8)

## **2. EL APARATO DISCURSIVO: “REUBICACIÓN EPISTEMO/TERRITORIAL”**

Es necesario que Jenoy recobre la voz de los viejos, los mayores, los sabedores, los conocedores de su historia. Una historia y memoria construida desde el estar aquí y desde el diario vivir y no desde los escritorios, desde los caminos que transitan a diario, desde las sementeras, desde sus imaginarios y su cosmovisión, es decir, desde sus propias narraciones sobre cómo ven el mundo. Es la memoria tangible en los actos cotidianos, que no acude a un pasado perdido o a libretos académicos o libros que nos hablan sólo una versión, “autorizada”, “legal” y “legítima” de los hechos, sino a la memoria viva, a lo cotidiano.

Comunidad indígena de Jenoy.

Este capítulo habla acerca de conceptos como el de discurso, saber y poder; describe la manifestación, los efectos y las consecuencias que pueden ocasionar los discursos y sus usos, en el marco de sus funcionamientos, ligados al saber y poder que ellos emanan dentro del contexto en el cual ejercen sus influjos; aquí se avizora la puesta en escena de específicos discursos, a través de los cuales, se analizará la manera cómo los mismos producen efectos de exclusión para con otros discursos y otros saberes que le son ajenos a sus propósitos de enunciación, y contrarios a la esencia de los enunciados de los mismos.

El presente capítulo detalla la formación discursiva, un complejo compuesto por varios discursos que buscan fines concretos respecto del contexto social y cultural en el que han interactuado; trata del aparato discursivo de la “reubicación epistemo/territorial” creado por las instituciones del Estado colombiano sobre la base del decreto 4106 del 15 de noviembre del año 2005, para llevar a cabo un proceso de reubicación territorial de poblaciones que, como Jenoy, se encuentran directamente influenciadas por el volcán Galeras, que desde el año 2004 incrementó su actividad volcánica.

Para empezar entonces, se dirá que la “reubicación epistemo/territorial”, alude al análisis de, por lo menos, tres situaciones que serán contempladas en sus efectos producidos para con la población de Jenoy. Primero, esta se erige sobre la base de una serie de discursos científicos relacionados con las características y la actividad del complejo volcánico Galeras (volcán Galeras), que, desde sus enunciados, dan legitimidad a los propósitos de enunciación de los discursos estatales sobre el reasentamiento territorial de las poblaciones que moran en las zonas consideradas de mayor influencia volcánica; Segundo, junto a lo anterior convergen una serie de discursos promovidos por el Estado, realizados por instituciones públicas y privadas relacionados con la evaluación, planeación y ejecución del proceso de reasentamiento territorial; y tercero, en el marco de estos discursos que convergen en este aparato o

formación discursiva, se asienta una consecuencia que trasciende al propósito fundamental de este complejo: una consecuencia epistémica excluyente –de ahí el término “reubicación epistemo/territorial”– sobre la población objeto de un eventual proceso de reasentamiento. Dicha consecuencia epistémica consiste en la promoción de una reubicación que más allá de ser territorial, se torna mental, puesto que, a través de la exclusión, la negación o el desecho y el ocultamiento de la posición, la memoria, los saberes y conocimientos de la población –en este caso de Jenoy– respecto de su territorio, el volcán Galeras y la posibilidad de reasentamiento territorial de su pueblo, ha procurado reubicar el pensamiento de los jenoyes buscando que adopten y acepten la posición del aparato, además de que desechen y dejen su posición que, durante el proceso, se ha caracterizado por evitar el reasentamiento y defender su morada y territorio ancestrales.

Tal análisis, no podría llevarse a cabo sin una necesaria aproximación a aquello que puede comprenderse por discurso, saber y poder. Aproximación sustentada en los planteamientos teóricos realizados por autores como Michel Foucault, Teun Van Dijk, Jean-François Lyotard, entre otros, que nos darán las herramientas propias para comprender con mayor detalle el proceso de “reubicación epistemo/territorial” de los jenoyes.

## **2.1. EL DISCURSO, EL SABER Y EL PODER.**

Dentro de aquello que puede entenderse por discurso, vinculado a su arquitectura, mora el saber y el poder, mas su funcionamiento interno, es el que hace posible las repercusiones de tal saber y tal poder, en la interioridad y exterioridad del discurso, dentro del marco de determinado colectivo social, sociedad o comunidad. No en vano, el discurso –diría Foucault- “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo qué, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1987:12). ¿Qué puede comprenderse, entonces, por discurso? ¿Cómo podría definirse el funcionamiento de los discursos, cuál es ese orden del discurso y su actividad para con indeterminada sociedad? y ¿Qué implica el saber y el poder respecto del mismo?

Lejos de la sencilla significación tradicional del término discurso derivado del latín *discursum*, que hace referencia a la perorata y/o alocución, como un simple acto racional o el esfuerzo intelectual de hablar o escribir: decir e inferir palabras, frases y cosas, escribir-hacer cuentos, novelas, poesía, escribir textos teóricos de orden académico o científico, redactar cartas, memorandos, documentos jurídicos, realizar artículos o ensayos, hablar en público, sostener una simple conversación, dialogar, etc.; y lejos aún de ser, como la lingüística sugiere, “el conjunto de aquellos hechos y procesos semióticos que tienen lugar en el plano del llamado eje sintagmático del lenguaje” (García Hodgson, 2005:15) –la serie de emisiones frásicas y discursivas del que habla–, el discurso es un constructo que, bien al ser considerado texto y palabras, si se quiere imágenes, símbolos, signos, representaciones, percepciones... lengua(s) etc., evoca una

suerte de estructura capaz de influir en las realidades sociales, hasta el punto de permeabilizarlas, trastocarlas o transformarlas, acorde a las injerencias de sus postulados y propósitos (de sus actos de enunciación, de sus enunciados en sí, de las reglas de formación y de funcionamiento, de las formaciones discursivas, de las practicas discursivas, etc.).

A muchos niveles, las estructuras sociales –desde la interacción cotidiana hasta las estructuras de grupos o de organizaciones– son condiciones para el uso del lenguaje, es decir para la producción, la construcción y la comprensión del discurso (...) El discurso de muchas maneras, construye, constituye, cambia define y contribuye a las estructuras sociales (...) y como acto e interacción, el discurso también afecta a las estructuras sociales (Van dijk, 2002:19)

Esto dirige nuestra mirada hacia el reconocimiento de que todo discurso tiene unos efectos de uso, unas reglas de formación y de funcionamiento que se definen a sí mismas y que se pueden vislumbrar en la forma en que interactúan con las realidades sociales para transformarlas o en la medida en que las afectan de una manera indeterminada, pues en todas las sociedades, la creación del discurso está a la vez distribuida, seleccionada y controlada por cierto número de procedimientos cuya función es “conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1987:11).

Tales efectos de uso, tales procedimientos del discurso, tal orden, se puede comprender a partir de dos posibles caminos: uno, inmiscuyéndose en el átomo, en la razón de ser del discurso, desde las maniobras que posibilitan su creación y ejecución y que trascienden a prácticas discursivas; y dos, sumergiéndose en lo que tal o cual discurso<sup>43</sup> quiere significar o dar a entender y/o manifestar frente a la realidad en la cual actúa, esto es, conociendo los saberes y poderes que de ellos se generan, desde sus influencias en la sociedad.

Dando un paso dentro del primer camino, que debe decirse corresponde a una mirada del proceder interno del discurso, se debe entender que éste, como constructo social, o como suerte de estructura que ejerce sus influencias en la sociedad, es el “dominio general de todos los enunciados” (Foucault, 1970:132) o el “conjunto de enunciados en tanto dependen de un mismo régimen de formación” (García Hodgson, 2005: 19), mientras que tal régimen de formación, tal práctica regulada –que no es más que el conjunto de procedimientos que hacen posible la antesala del discurso–, es, además, el sustento o marco que permite o no, la vigencia, la injerencia, la aceptación o rechazo de tal o cual enunciado:

El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener

---

<sup>43</sup> Para los efectos del orden del texto, este sumergimiento se realizara con los discursos que se perciben dentro de lo que se denomina “reubicación epistemo/territorial”.

vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. (Foucault, 1970: 45)

El enunciado como “átomo” del discurso, no es más que su postulado principal, el decir específico del mismo, su significar propio, que hace referencia al objetivo fundamental que permite su existencia, el cual puede afectar a las realidades de acuerdo a sus pretensiones. Un enunciado, en otras palabras, es el componente último e irreductible de un discurso, no susceptible de descomposición, que “no posee criterios estructurales de unidad, pues se trata de una función capaz de atravesar diferentes dominios estructurales y emerge, conforme a ciertas reglas de aparición, bajo contenidos concretos y específicos en el espacio y el tiempo” (García Hodgson, 2005: 17).

Aquello es aceptar que el enunciado aparece como el querer en su decir –obrar cuando es tiempo de ello– de un discurso, que puede cobrar materialidad en la realidad, desde un espacio y en un tiempo en particular. Ahora bien, el enunciado como función, no es una unidad del mismo género que la frase<sup>44</sup>. Mas éste se adhiere a las magnitudes consubstanciales del lenguaje, en la medida en que corresponde en propiedad a los signos, símbolos, palabras, lengua(s) etc., pero a manera de función de existencia, a partir de la cual se puede decidir sobre el contexto y las circunstancias en las que interactúa. Entonces: ¿cómo se comprende la función de existencia del enunciado dentro del discurso?

Atendiendo a que –como una función–, el enunciado debe obrar en la realidad para la cual es creado, este nace en el discurso o en una serie de discursos o formación(es) discursiva(s), a raíz de un orden que es dado por la sociedad. Este orden en el cual las indiferentes organizaciones sociales o “las sociedades de discurso” (Supra-estados, Estados, Instituciones, organizaciones científicas y/o académicas, comunidades, parcialidades, grupos sociales, conjunto de individuos, etc.) deciden sus particularidades, objetos y propósitos, lugares de desenvolvimiento y de aplicación, o en una palabra, maniobras de creación y ejecución, esto es, la posibilidad de producción, circulación, distribución y posterior puesta en escena de los enunciados con sus discursos y sus prácticas discursivas, en espacios cerrados –en todo caso determinados por el orden–, según reglas estrictas (Foucault, 1987: 34). Como sucede, es ejemplo de

---

<sup>44</sup> No obstante, manifiesta Todorov (1991:21), “las frases no son sino el punto de partida del funcionamiento discursivo: estas frases estarán articuladas entre sí y serán enunciadas dentro de un cierto contexto sociocultural; se transformaran en enunciados y la lengua en discurso”. Esto implica aceptar que el enunciado ostenta una relación íntima con las frases; aunque como función de existencia, no se puede manifestar que nace directamente de ellas; si son un punto de partida respecto del enunciado, pero el enunciado ni del todo lingüístico, ni del todo material (Foucault, 1970:144) trasciende en sus efectos a la frase, ya que tales efectos deciden para sí mismos, si hay o no frase, proposición, acto de lenguaje, mera oralidad, escritura, e incluso maquinaria visual, entre otras. Ejemplo de ello es el artículo de un decreto, que como enunciado (función de existencia), se materializará en la medida de su aplicación en la realidad, de sus consecuencias con ella misma; contrario a ser simple ordenamiento de frases, cuya importancia radica en su manifestación –en ser dichas–, más no en los efectos de tal manifestación frente a la realidad. Por ello, lo importante para el enunciado, en cuanto función, es la aplicación – o por lo menos su intento–, de su propósito implícito en su organización, respecto del medio en el cual se desenvolverá.

ello, con los discursos que “sociedades de discurso” pertenecientes a la ciencia, la medicina o el derecho con sus instituciones, producen, distribuyen y legitiman<sup>45</sup>.

Este orden, este acontecer del discurso, está inmerso en dos operaciones realizadas por tal o cual “sociedad de discurso”, que procura enunciados específicos para discursos explícitos. La primera de ellas es el ejercicio de enunciación o acto de enunciación (producción) de determinado enunciado, que es la puesta en escena –dándole configuración al mismo- de un acto de habla por medio de lo que Wittgenstein (citado en Lyotard, 1994) denomina como juegos de lenguaje. La segunda, es la praxis de unos adecuados –según sugiere el orden- principios de clasificación, distribución y condiciones de utilización y acceso respecto de ese o aquel discurso. Aspectos que en la exterioridad de las formaciones de discurso, trascienden a prácticas discursivas que inmiscuyen sus poderes y saberes o, en una palabra, su coacción ante la sociedad.

Un acto de enunciación, debe entenderse, es una condición de posibilidad que en su ejercicio determina las cualidades de un enunciado o el acto de generar determinados enunciados, incluso, mejor aún, tipos establecidos de enunciados, relacionados con particularidades que son propias de una “sociedad de discurso”. Esto en la medida de que “el discurso no es único sino múltiple, tanto en sus funciones como en sus formas... (pues) la escogencia realizada por una sociedad (de discurso), entre todas las codificaciones posibles del discurso, determina lo que llamaremos su << sistema de géneros >><sup>46</sup>” (Todorov, 1991:22). Codificaciones bien establecidas por el lenguaje, que en sus sustancias, en su recreación como perpretador de la comunicación, la interacción, la acción social y la vida, en la vida misma del ser humano, da pie a los actos de enunciación de las “sociedades de discurso”, que se generan a raíz de los juegos del lenguaje.

Cuando Wittgenstein, retomando desde cero el estudio del lenguaje, centra su atención en los efectos de los discursos, nombra los diferentes tipos de enunciados que localiza, y por tanto, enumera algunos de los juegos de lenguaje. Significa con este último término que cada una de esas diversas categorías de enunciados debe poder ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ellas se pueda hacer (Lyotard, 1994:27)

---

<sup>45</sup> Ejemplo de esto –se observará más adelante- son los enunciados del decreto 4106 del 15 de noviembre del 2005, producidos con fines específicos: “el reasentamiento de poblaciones determinadas”, circulando en medios concretos, uno de ellos el cabildo de Jenoy.

<sup>46</sup> La multiplicidad de lineamientos que convergen en el discurso permite que se hable del “sistema de géneros” del discurso, en tanto existen discursos de diferentes tipos, que se relacionan unos con otros o que sencillamente no tienen nada que ver los unos con los otros. Esto, en cuanto sistema, permite clasificar al discurso como instancia de una complejidad múltiple: el discurso es una unidad como representante del sistema, pero un discurso de determinado género dentro del sistema, jamás será una unidad igual a un discurso perteneciente a otro género del sistema. Por esta razón es que se puede afirmar que existen discursos políticos, literarios, científicos, narrativos, jurídicos, etc., que en sus enunciados, pueden o no relacionarse y/o yuxtaponerse los unos con los otros.

Juegos de lenguaje<sup>47</sup> entrecruzados por reglas, por normatividades que estructuran, por su forma, las posibles consecuencias que puede tener un enunciado: el hecho de poner en la escena de un enunciado su correspondiente acto de habla entendido como la unidad mínima de base de la comunicación lingüística. Y es que es el acto de habla, el poner el acento sobre su aspecto pragmático, el que determina el cómo y el ser de un enunciado. De allí que un acto de enunciación sea la materialización de un acto de habla, como juego del lenguaje, que se establece en enunciado dentro de un discurso<sup>48</sup>. Situaciones que se corroboran si se piensa en las características de los enunciados de los discursos del orden científico o los discursos del orden narrativo. Uno y otro estarán determinados por actos de habla distintos, en tanto la manera en cómo estos discursos comunican a la sociedad sus propósitos y querer. Así, el enunciado de un texto científico en el acto de habla que lo reviste, puede establecer una ley de la física incuestionable –allí radica la especificidad del acto de habla-, mientras un enunciado de un discurso narrativo como una fábula, podría establecer un precepto moral que en su concreción no se da como verdad irrefutable, sino como una opinión debatible –y otra vez en ello, quedaría implícito el acto de habla<sup>49</sup>.

La segunda operación del acontecer del discurso –implicada con el proceso de constitución de los enunciados y las subsiguientes instancias que permiten que el discurso trascienda en sus prácticas discursivas– está fijada en aquellos principios de clasificación, distribución y condiciones de utilización del discurso. Principios sólo aplicables a aquellos discursos producidos por las “sociedades de discurso”, y que van más allá de esos que se dicen y se pierden en la cotidianidad de los días, como sucede con las conversaciones rutinarias inmediatamente olvidadas. Tales principios, denominados por Foucault como los del “enrarecimiento del discurso”, se refieren al “autor”, a la “disciplina”, al “comentario”, al “ritual”, y a la “mediación universal”, que en su conjunto, se podrían establecer como una “adecuación social”<sup>50</sup> que se ejerce en la praxis de todo discurso, que se crea en, para, por y hasta contra, la sociedad.

Cada discurso creado por una “sociedad de discurso”, se debe al “autor”<sup>51</sup>. No pensado necesariamente como aquel individuo que habla o produce un texto, sino considerado como un “principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus

---

<sup>47</sup> Un juego de lenguaje es interacción social y/o el uso pragmático, semántico, fonológico del lenguaje en sus indiferentes interacciones y posibilidades, dentro del discurso, antes, en y después, de su comunicación y/o divulgación; desde los actos de habla que generan sus enunciados y la relación que se da entre distintos discursos que existen en la sociedad, sus enunciados y, en ellos, sus actos de habla. En otras palabras son “el mínimo de relación exigido para que haya sociedad” (Lyotard, 1994: 38)

<sup>48</sup> Para efectos de los propósitos del texto, se evidenciarán estos planteamientos y se entenderá mejor el concepto de actos de enunciación, actos de habla y juegos de lenguaje, en el subsiguiente análisis específico de algunos de los discursos que hacen parte de la formación discursiva de la “reubicación epistemo/territorial”.

<sup>49</sup> La cuestión de voluntad de verdad en los discursos, será discutida en el capítulo tres.

<sup>50</sup> Foucault (1987:37) define a la “adecuación social” del discurso como su estructuración, su organización desde un orden definido, que contiene a las “sociedades de discurso”. Ejemplo de ello es la ciencia o la educación. (La educación o la ciencia como “adecuaciones sociales” contienen sociedades de discurso específicas)

<sup>51</sup> El autor puede ser una institución, un individuo, una organización social, o la misma “sociedad de discurso”.

significaciones, como foco de su coherencia” (Foucault, 1987:24), Foco que debe dar cuenta, ante la realidad a la que obedece y la “sociedad de discurso” en la que se inscribe, sobre aquello que en el discurso manifiesta: su escritura, su enunciación, su procedencia y su unidad. El autor “es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real” (Foucault, 1987:26), ejerciendo el juego de una *identidad* que tiene la forma de la *individualidad* para su discurso.

La disciplina, por su parte, ejerce un dominio que rebasa las injerencias del principio de “autor”, en la medida en que puede aceptar o no aquel discurso u aquel enunciado producido por cualesquier “autor”. Pues, como componente que puede o no atravesar al discurso, esta se define por un ámbito de objetos, una serie de métodos, un cuerpo de proposiciones implantadas como verdades vigentes, y una serie de reglas, definiciones, técnicas e instrumentos, estatuidas como un sistema a disposición de aquella “sociedad de discurso”, que pueda valerse de la misma.

Para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, y de formular indefinidamente, nuevas proposiciones. (...) una disciplina no es la suma de todo lo que puede ser dicho de cierto a propósito de alguna cosa y no es ni siquiera el conjunto de todo lo que puede ser, a propósito de un mismo tema, aceptado en virtud de un principio de coherencia o de sistematicidad. (...) En el interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas. (Foucault, 1987:28-29)

El “comentario”, al igual que el “ritual”, obra cuando el discurso se despliega en los espacios de su *praxis*, aunque estos principios, hacen parte aún de su proceder interno. El comentario permite que el discurso, según sus especificidades y determinaciones, continuamente se reitere. “Conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto (ese mismo discurso) el que se diga, y en cierta forma, el que se realice. (...) <Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno>” (Foucault, 1987:24). Este <<retorno>> se hace indispensable si ha de lograr el discurso su obra, en tanto este, sea dicho y dicho, y acentuado, en su medio, en su lugar de irrupción, hasta ser aceptado.

El “ritual” es el despliegue mismo del discurso, su comienzo, la fase cuando el discurso sale a la luz, aquel instante cuando se dice o se publica. El ritual es la conjugación de un juego, de una parafernalia y puesta en escena del discurso que lo reviste del sello que sólo lo puede dar su procedencia, su “sociedad de discurso”.

El ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego del diálogo, de la interrogación, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las

palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo. (Foucault, 1987:34)

Por último, concatenando los elementos de esta “adecuación social”, la “mediación universal” se encarga de “elidir la realidad del discurso”, atendiendo a que es éste el “que se coloca en el centro de la especulación” (Foucault, 1987: 41). Es esto, sencillamente, el ejercicio de legitimar tal o cual discurso por parte de las “sociedades de discurso”, para ser aceptado y dar paso a sus “prácticas discursivas”<sup>52</sup>. En otras palabras, es la “mediación universal” la que permite, entre las “sociedades de discurso”, que cierto enunciado de cierto discurso sea pensado como válido y verdadero en contra de otros enunciados y/o discursos de similares características que, dentro de sus sociedades discursivas, hayan querido ver la luz desde sus prácticas. Esto se puede corroborar –a manera de ejemplo– teniendo en cuenta que desde las “sociedades de discurso” de la ciencia, tal o cual teoría científica podrá ser válida en la medida en que por “mediación universal”, supere todas las expectativas que sobre ésta tenga la *praxis* discursiva de todo el arquetipo, de aquella “adecuación social”, que es la ciencia.

Ahora bien, todo esto convoca a la prospección del segundo camino, ya señalado, en tanto mirada del proceder externo del discurso, desde su medio de desenvolvimiento, en su significar, entender, manifestar y procurar, y en cuanto observación de los saberes o poderes que el mismo conjuga, respecto de la realidad en la cual ejerce coacción. Para ello es necesario conocer qué se puede comprender por el saber y el poder como ejercicio del discurso desde su *praxis* y además, señalar los “procedimientos de exclusión” discursivos, que en su conjunción, caracterizan dicho proceder externo de tal o cual discurso.

Como primera aserción, no debe reducirse el saber a la ciencia, no es la ciencia el saber, y ni siquiera es este saber, el conocimiento. Por lo tanto, no debe confundirse al saber ni con la ciencia, ni con el conocimiento. El saber es simplemente todo aquello respecto de lo cual se puede hablar y/o decidir en una práctica discursiva. “Consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso” (Foucault, 1968:48).

A este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva (...) se les puede llamar saber (...) un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (...) un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en los que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman (...) en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso (...) pero no existe saber

---

<sup>52</sup> Las “prácticas discursivas” son la materialización en la realidad, su puesta en escena, de los efectos de uso de cada discurso y los contenidos de los enunciados de cada uno en función de sus intereses. Esto permite definirlos como el “conjunto de reglas anónimas; históricas, determinadas en el tiempo y en el espacio, que han determinado y establecido para una época dada las condiciones de ejercicio de una función enunciativa” o mejor de un enunciado de indeterminado discurso (García Hodgson, 2005: 20).

sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma. (Foucault, 1970:306-307).

Saber que sustenta un poder, que convoca y ejecuta una relación de poder, si se piensa que no puede concebirse al poder como una sustancia material que se da, se intercambia, se comercializa e incluso se crea. El poder –jamás cerca de ser entidad, elemento o constructo material– existe solamente cuando es puesto en acción, cuando se implementa como un modo de acción que ni siquiera actúa directamente sobre los otros. “En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro”. (Foucault, s. f: 9)

Quiero decir lo siguiente: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de, y a través de, este círculo: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad. (Foucault, 2004:15)

Lineamientos que impregnan el proceder del discurso ya en su escena, su coacción externa, su aplicación del poder por medio de su saber o su dar a conocer un saber en la verdad que contempla, en las acciones que se expiden o a través de los “procedimientos de exclusión” que hacen de antesala del poder y, en ello, de determinada voluntad de verdad. Es inevitable que todo discurso contenga una voluntad de saber, de querer decir lo que él quiera proferir, investida por una voluntad de verdad, o dar por cierto y por real un manifestar, respaldado por poderes determinados: por acciones que en todo caso, darán legitimidad al discurso.

Según Foucault, los “procedimientos de exclusión” son tres grandes sistemas que, dentro de los discursos, permiten que sus enunciados cumplan con sus objetivos y materialicen la verdad de su saber, afectando de ese modo, a las sociedades y con ellas a sus individuos. El primero, es la palabra prohibida, lo “*prohibido*” (Foucault, 1987:11-12); esa imposibilidad de decir: no se puede hablar de algo en cualquier parte, o en cualquier escenario, pues es el discurso el que exige y obliga al ser humano, al individuo, al sujeto, y/o a cualesquier colectivo social y a sus propios discursos, a pensar desde lo que su enunciado propone o bien le exige en los marcos de sus regímenes de relaciones de poder y jerarquía, perpetrados por las instituciones, a obrar sin contradecirle.

Segundo, “la separación de la locura y la razón” que no es prohibición, sino más bien rechazo, separación. “Pienso en la oposición razón y locura. (...) el loco es aquel cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia” (Foucault,

1987: 13). Ello, pese a que pueda existir la conciencia, de lo peligroso de su discurso, pues suele suceder que este encierra una “verdad enmascarada”<sup>53</sup>. Y es que el loco, no evoca aquí enfermedad –aunque muchas veces sí pueda representar desde ciertas sociedades de discurso esto–, más bien, el loco, como designación que entrega el discurso para el sujeto, es la más descarada forma de control hacia el individuo. Él por sus medios no puede rebelarse, no puede hablar y actuar diferente, necesita, estar apoyado en los discursos, en sus instituciones y en sus “sociedades de discursos”, para ser escuchado, para no ser tildado de loco, y con algo de suerte, para no ser excluido.

Y tercero, -se ha dicho de ello- “la voluntad de verdad” (Foucault, 1987:15), y/o la oposición entre lo verdadero y falso: verdadero, como aquel manifestar arquetípico propio de los discursos, desde sus creaciones, instituciones y “sociedades de discurso”, y falso, como eso que no es válido para el discurso, y que debe ser eliminado, excluido, por no contener aquello que en “mediación universal”, sea considerado como cierto y verdadero, para pasar a ser por sus manos suprimido.

Así, estas formas de los efectos de uso de los discursos, estos sistemas de exclusión, este orden descrito, afecta a los seres humanos en la medida en que vulnera sus formas de pensar o sus propios discursos en tanto sean diferentes a los aceptados o de los tenidos por válidos y verdaderos. Como se corroborará con el posterior avistamiento del aparato de “la reubicación epistemo/territorial”, que en sus discursos, ha excluido los discursos propios de los jenyos, desde su orden y propósitos implícitos.

## **2.2. EL DISCURSO CIENTÍFICO DE GALERAS**

¿Qué es aquello que caracteriza al discurso científico inmerso en el aparato de la “reubicación epistemo/territorial”? ¿En qué medida sus prácticas discursivas ejercen influencia y coacción para con la parcialidad de Jenoy?

Se ha dicho que esta instancia del aparato contempla una serie de discursos de orden científico, relacionados con todo lo que se pueda decir –y haya por decir– respecto del volcán Galeras, denominado dentro de este campo discursivo, como “complejo volcánico Galeras (CVG)” (Ingeominas, s.f.2:2). Situaciones que exhortan hacia una necesaria aproximación, acerca de esa adecuación social que es la “ciencia”, además de ese orden discursivo, desde sus actos de enunciación, enunciados y procedimientos, que impregnan la serie de discursos que tienen que ver con las concurrencias científicas para el CVG.

De antemano, no es pretensión definir aquí qué es o qué no puede ser la ciencia. Se precisa, más bien, delimitar la procedencia de los enunciados científicos relacionados con un manifestar concreto acerca del volcán Galeras. Enunciados que se producen

---

<sup>53</sup> En todo caso no aceptada, o contraria a la verdad proferida por el discurso que ejerce la exclusión y que dice estar en la verdad. Una verdad que, para el discurso del otro, del excluido, es su verdad; aquello de cierto, de considerado real y “verdadero” en su manifestar y posición excluida.

desde la ciencia, si se comprende que provienen de un orden y hacen parte de un conjunto que debe su organización, razón de ser y enunciación, a unos modelos denominados “científicos”, en la medida que tienden a la coherencia y –allí radica la importancia de su cientificidad- a la “demostratividad”, los cuales son aceptados, institucionalizados, transmitidos y enseñados como parte de una ciencia (Foucault, 1970:299).

Dentro de una proposición científica y/o enunciado científico “el destinador se supone que dice la verdad a propósito del referente (...) ¿Qué significa eso? Que se supone capaz, por una parte de proporcionar pruebas de lo que dice, y por otra de refutar todo enunciado contrario o contradictorio a propósito del mismo referente. Después, el destinatario se supone que puede dar validamente su acuerdo (o negarlo) al enunciado del que se ocupa. Eso implica (...) que cuando formule su asentimiento o discrepancia, será sometido a la misma doble exigencia de demostrar o refutar que el destinador” (Lyotard, 1994:51)

Esto significa que existen, en los discursos científicos, formas explícitas que dan una organización particular a los enunciados, incluso desde sus actos de enunciación. Estas circunstancias convocan a ampliar la escena de los juegos del lenguaje como posibilidad de producir enunciados para cualesquier discurso. Entendiendo mejor: en la escena del proceso de los juegos de lenguaje –valga la reiteración- es que se producen los enunciados de los discursos, los cuales detentan actos de habla específicos, creados según los requerimientos de una adecuación social y en ello de una sociedad de discurso. Por tanto, el hecho, ya de manifestar y/o publicar un discurso, implica que se está ejecutando de antemano un juego de lenguaje, en la medida en que se comprende que un discurso se crea para comunicar algo o para ser expresado en la sociedad, dando configuración continua al lazo social.

Es que el lazo social se concatena y afianza con la interacción permanente del lenguaje, a raíz de una agonística entre los seres humanos que conforman la sociedad y que se comunican, hablan y producen discursos.

Un principio que subtiende nuestro método: que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general (...) Esta idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complemento del suyo y que rige nuestro análisis: que el lazo social está hecho de <<jugadas>> de lenguaje (Lyotard, 1994:27-28)

Agonística que es interacción social, o combate del lenguaje, también antesala y escenario de la comunicación, a la cual, en la sociedad, los enunciados de cada discurso dicho y por decir, deben corresponder. Esta correspondencia empieza a configurarse en el discurso desde los actos de enunciación de los enunciados; correspondencia que, de todas maneras, será mediada por los intereses del discurso, en su sociedad de discurso. No en vano, en los juegos del lenguaje, en la antesala del discurso puesta en escena y *praxis*, siempre habrá un destinador, un destinatario y un referente que darán vida a la agonística sosteniendo siempre sus razones. En otras palabras, quien (quienes) producen

el discurso (destinador), aquellos para quienes va dirigido o quienes tendrán que ver con él (discurso) mismo (destinatario), y eso sobre lo cual se habla y se trata en sus enunciados (referente).

Características bien establecidas en el discurso científico, en el cual, dentro de sus actos de enunciación, deviene un juego de lenguaje en donde los actos de habla inmersos en el proceso, configuran enunciados “denotativos”: enunciados que dicen, afirman y sostienen posiciones que se vuelven irrefutables, desde otras adecuaciones sociales o sociedades de discurso, que no tengan nada o poco que ver con la ciencia. Así, el destinador –que puede ser “sociedad de discurso” o “autor” – obtiene la posición de sabiente, respecto de su referente u objeto del que habla en su discurso científico; mientras esa posición de destinatario sólo será adquirida por aquellos que tengan –siendo parte de la ciencia o de aquellas sociedades de discurso que promulguen discursos científicos- la facultad de asentir o negar lo dicho por el destinador. Esto permite afirmar que el discurso científico, que bien puede moverse en la sociedad, no podrá ser manipulado, refutado o contravenido por aquellas sociedades de discurso, organizaciones sociales e individuos, que nada tengan que ver con la ciencia, por la sencilla razón de no ostentar los medios y los saberes de “demostratividad” de la verdad.

¿Cuáles son las características entonces, de los enunciados “denotativos” que producen los discursos científicos del CVG?

Siendo los enunciados de un discurso científico la escenificación de actos de habla “denotativos”, o afirmaciones y/o posiciones no discutibles respecto del referente, jamás darán lugar a actos de habla distintos a los de la “denotatividad” como pueden ser la opinión, o la interrogación<sup>54</sup>, que no tienen el sello de la afirmación veraz, de aquello que, se supone, para la ciencia es una “verdad”. Ejemplo de ello, es el siguiente enunciado: “la tierra gira alrededor del sol”. Esta es una afirmación, un enunciado denotativo de un discurso científico, que en los órdenes y métodos de la ciencia, desde “mediación universal”, ha sido validada y puesta como verdad irrefutable. Tal afirmación ostenta un destinador, que es un sabiente en posición de la verdad y que para tal aseveración, bien podría decirse es la disciplina de la astronomía; igualmente posee destinatarios (la comunidad científica que ha avalado la proposición), además de un referente que es la tierra, o aquello de lo cual habla el enunciado.

Asimismo, los discursos científicos cuyo “referente” es el volcán Galeras están compuestos de enunciados denotativos que en sus órdenes, han excluido otros manifestares sobre el volcán propios de los jenoyes y diferentes a los suyos. Exclusión que sólo se puede entender desde la organización misma de estos discursos y las evidencias de los acontecimientos que se han suscitado en Jenoy, a partir de la expedición del decreto 4106 del 15 de noviembre del año 2005.

---

<sup>54</sup> Respecto de la interrogación debe aclararse que esta se usa en todo tipo de discurso, no como enunciado, cuanto si como medio o punto de partida para buscar formular enunciados; pues es a raíz de la interrogación que se plantean las características que tendrá determinado discurso.

Estos discursos científicos, o su gran mayoría, aceptados o vigentes hoy por hoy, han sido elaborados por una “sociedad de discurso” específica que es a la vez “autor”, y a la postre “destinatario” y perpetrador del orden que los rige. Esta es el Instituto colombiano de Geología y Minería (Ingeominas), que dentro del marco de “disciplinas” científicas concretas como son la vulcanología y la geología, han desarrollado desde sus investigaciones, los enunciados hoy conocidos respecto del complejo volcánico Galeras.

Ello permite deducir que es Ingeominas, el que detenta el “poder” de decir qué caracteriza al volcán Galeras; además del saber “científico” respecto del mismo, dado por el orden disciplinar en el que se desenvuelve. Eventualidades que deslegitiman todo decir o manifestar acerca del volcán, en tanto no correspondan con la voluntad de saber y verdad que las caracteriza. Voluntades irradiadas desde la vulcanología y la geología.

La vulcanología, como “disciplina” que aún se encuentra en proceso de formación, es un campo de estudio de la ciencia que busca conocer qué son los volcanes, qué hacen los mismos y cuál es su razón de ser en la naturaleza. Exhortaciones, que generan enunciados y procedimientos discursivos, correspondiendo a una proposición específica la cual afirma que los volcanes son formaciones geológicas que consisten en fisuras en la corteza terrestre sobre la que se acumula material volcánico que debe ser erupcionado<sup>55</sup>.

Por eso el objetivo principal de los estudios vulcanológicos detallados es la reconstrucción de la historia geológica y evolutiva del volcán, en el lapso de tiempo definido, lo cual se lleva a cabo principalmente mediante estudios estratigráficos, mineralógicos, granulométricos y petrológicos detallados (...) [que] proveen información acerca de las características de las erupciones, las áreas afectadas y los efectos sobre la gente y las propiedades. (Calvache, 2002:7)

Incidencias o peculiaridades corroboradas y apoyadas por las evidencias que entrega la “disciplina” de la geología, desde la cual se menciona que el punto de partida en los estudios vulcanológicos, es el reconocimiento y distribución de los productos asociados a la actividad pasada del volcán, o a su historia.

El conocimiento detallado de la historia de un volcán (el número de erupciones, características de ellas, volumen, cobertura, periodicidad, composición, temperatura, velocidad, explosividad, etc.) Su estado evolutivo y su estado actual permitirán aproximarse a los eventos más probables de ocurrencia en una próxima actividad eruptiva. (Calvache, 2002:6)

---

<sup>55</sup> La presencia de los volcanes o del vulcanismo en Colombia –afirma la científica Martha Calvache– “se debe a su localización geotectónica. Los Andes en Colombia son el resultado de una interacción entre las placas tectónicas de Nazca al oeste, Suramérica al este y Caribe en el norte. La placa Nazca converge, se mueve hacia el este, a una velocidad de 6.7 cm/año y es subducida, o sea que se mete bajo la placa suramericana formando una fosa oceánica paralela a la costa pacífica, llamada fosa colombo ecuatoriana, generando un frente volcánico activo, aproximadamente 150km. al este de la fosa. Se conoce el vulcanismo desde el terciario superior hasta el presente, aproximadamente por 22 millones de años.” (Calvache, 2002:4).

Particularidades que, sobre su base, o desde aquellos métodos, instrumentos y ordenes de investigación proporcionados por la vulcanología y por la geología, han coadyuvado a que Ingeominas manifieste que “el volcán Galeras es uno de los más activos de Colombia (...) [siendo] un estratovolcán andesítico con una actividad que ha sido caracterizada básicamente por erupciones tipo vulcaniano” (Ingeominas, 1997:1). Razón por la cual, el “volcán Galeras que conocemos hoy en día es el centro eruptivo más reciente y actualmente activo del denominado complejo volcánico Galeras” (Ingeominas, s.f.2:2).

Enunciados, que desde sus órdenes, han contribuido a partir de los significados que ostentan o los saberes que proclaman, a la generación de un discurso científico con proposiciones concretas. Cuyo objeto ha sido la evaluación del CVG, sobre la base de las “amenazas” que constituye, para definir posiciones determinadas que desde la autoridad en su “voluntad de verdad” –y el poder- que detenta Ingeominas, establezcan lineamientos, para posibilitar, o mejor obligar a los entes gubernamentales, a que teniéndolos por “verdaderos”, generen procesos dentro de los colectivos sociales directa e indirectamente inmiscuidos con el CVG, para materializar en la realidad o reiterar en ella, todo lo dicho y por decir de parte de Ingeominas y sus organismos, respecto del volcán Galeras.

Dicho discurso, podría enmarcarse dentro de aquello que Calvache (2002) denomina como gestión del riesgo volcánico; que bajo el estudio de variables concretas como son amenaza, vulnerabilidad y riesgo, relacionadas en la actividad que presenta el volcán, busca “mitigar” para con las poblaciones que habitan en las cercanías del CVG, los efectos de una probable erupción volcánica.

La mejor manera de mitigar los efectos de una erupción volcánica es hacer con anterioridad una apropiada gestión del riesgo volcánico, el cual tiene como base fundamental el conocimiento científico del fenómeno volcánico, la evaluación de la amenaza que constituye un volcán determinado, la determinación de la vulnerabilidad de los elementos expuestos a ese fenómeno y el análisis integral del riesgo frente al fenómeno volcánico (Calvache, 2002:4).

Este análisis en su forma científica, parte de la valoración de las “amenazas” que constituyen al Galeras, establecidas por Ingeominas a raíz del acercamiento al fenómeno volcánico, efectuado desde la geología y la vulcanología. Tal análisis, teniendo presente que una amenaza “se refiere a la probabilidad de ocurrencia de un evento (volcánico), con cierta intensidad, en un sitio específico y en un periodo de tiempo específico”; o al “peligro latente asociado con un fenómeno físico de origen natural, de origen tecnológico o provocado por el hombre que puede manifestarse en un sitio específico y en un tiempo determinado, produciendo efectos adversos en las personas, los bienes, servicios y/o el medio ambiente” (Calvache,2002:5), ha establecido una serie de peligros asociados al volcán Galeras, a partir de los cuales, Ingeominas ha venido consolidando las características del denominado “Mapa de amenaza”, que se constituye como el mayor referente del discurso científico sobre Galeras; a través del cual dicha institución,

genera proposiciones irrefutables acerca de las zonas de influencia del volcán, para ser tomadas como verdaderas por parte del Estado Colombiano.

Estas amenazas, de acuerdo con los enunciados de la tercera versión del “mapa de amenaza volcánica del Galeras” (Ingeominas, 1997) implican los siguientes peligros:

- *Flujos piroclásticos.* Considerado como una de los eventos más peligrosos que presenta el Galeras, corresponde a “mezclas de fragmentos rocosos, escombros piroclásticos y gases que se mueven rápidamente a ras del suelo, accionados por la gravedad; son secos y calientes (300 - >800°C)”. Además, en su ocurrencia, van acompañados de nubes piroclásticas o mezcla de material sólido muy fino y gas; son “turbulentas, bajas en concentración de partículas y con alta velocidad de fluidez”. En tales eventos “se puede esperar que los flujos piroclásticos recorran el fondo del valle, y la nube acompañante lugares más alejados alcanzando las laderas de los valles. (...) Por estos motivos (...) los flujos piroclásticos no sólo afectan el fondo de los valles, sino también las laderas que los conforman, lo que implica que si ocurre este evento (...) fácilmente alcanzaría a cualquier persona en ellos” (Ingeominas, 1997:13).
- *Caídas piroclásticas.* Corresponden a la ceniza, los fragmentos de roca y pómez, también conocidos como piroclastos, que son lanzados desde el cráter del volcán hacia la atmosfera durante un proceso eruptivo. “Son impulsados gracias al efecto de los gases asociados; luego de su viaje por la atmosfera caen nuevamente a la superficie terrestre. Es el evento con mayor probabilidad de ocurrencia en una erupción. (...) Los lugares que serían afectados por la depositación de caída piroclástica, dependerán principalmente de la dirección y velocidad reinante del viento a la hora de la erupción. El tamaño de los piroclastos varía desde ceniza (<2mm.) a lapilli (2-64mm.)”. (Ingeominas, 1997:15).
- *Flujos de lodo.* Son mezclas de material volcánico y material activo de los ríos y quebradas, que descienden del volcán por causa de una erupción y por desprendimiento de material del suelo en el descenso. Están directamente asociados a la presencia de agua proporcionada por suelos saturados, caudales altos en quebradas y/o ríos, y temporadas invernales prolongadas. “Su movimiento por los valles es muy rápido; normalmente se originan cerca a la cima de los volcanes. (...) Pueden recorrer cientos de metros o kilómetros, y por la alta velocidad con que se mueven, alcanzan una fuerza tal que pueden ascender las paredes de la parte cóncava de los valles y en algunas oportunidades rebosar o sobrepasar las colinas en estos cambios de dirección. (Ingeominas, 1997:16) Normalmente son el efecto secundario de otros eventos volcánicos como son los flujos piroclásticos.
- *Flujos de lava.* “Son corrientes de roca fundida, relativamente fluidas, que son expulsadas por el cráter o por grietas en los flancos del cono activo. Al salir del cráter forman lenguas que tienden a canalizarse a lo largo de los valles” (Ingeominas, 1997:17) Debido a que puede conocerse su rumbo y avance, su peligrosidad hacia la población puede ser baja.

- *Proyectiles balísticos*. Son fragmentos de roca expulsados desde el cráter durante un evento eruptivo, cuyo desplazamiento corresponde a movimiento parabólico; “tienen un rango de diámetro que varía desde 64mm hasta varios metros” (Ingeominas, 1997:18).
- *Onda de choque*. Es el efecto de una fuerza generada por “la descompresión que existe entre el interior y el exterior del volcán cuando sucede una erupción explosiva”. Esto ocasiona el desplazamiento súbito de masas de aire que se alejan de manera concéntrica desde el centro de la erupción. Puede provocar la ruptura de vidrios de las viviendas, lanzamiento brusco de las personas, caída de árboles. “Su fuerza destructiva en un lugar dado dependerá del tipo de erupción, la cercanía con el cono activo y las barreras topográficas existentes entre el sitio y el volcán” (Ingeominas, 1997:20).
- *Gases volcánicos*. Presentes en el magma del interior del volcán, escapan a la atmosfera antes, durante y después de un proceso eruptivo. Salen por el cráter principal o por las fumarolas (bocas alrededor del cráter). El gas que más abunda es el vapor de agua; hay presencia además de dióxido y monóxido de carbono, dióxido de azufre, ácido sulfhídrico, cloro y flúor, los cuales son letales en concentraciones altas. “Su efecto nocivo sobre las personas o la vegetación, dependerá del tipo de gas, de su concentración y de la distancia al cráter. (Ingeominas, 1997: 20).
- *Sismos volcánicos*. Pueden ocurrir antes, durante y después de una erupción. Son por lo general de magnitudes pequeñas y raras veces ocasionan daños en sitios alejados del volcán. “Normalmente son sentidos cerca del cráter, en el momento de la erupción; pre o post-erupción son registrados sólo por los instrumentos de vigilancia del volcán, en la mayoría de los casos”. (Ingeominas, 1997: 20).

Dichos peligros, los cuales en su valoración se conjugan con las condiciones de vulnerabilidad<sup>56</sup> o riesgo<sup>57</sup>, desde el estudio de la severidad con que se producen y efectos que pueden generar respecto de la zona de influencia del volcán Galeras, y en ello, sobre la población que habita estas áreas, han sido las principales variables tomadas por Ingeominas para la construcción del “Mapa de amenaza”. Construcción que para su tercera versión, tuvo en cuenta, además de las herramientas brindadas por la vulcanología, la geología y versiones anteriores del mapa, procesos de modelamiento de los eventos, utilizando plataformas tecnológicas brindadas por programas de software como el *Topo.bas* y el *Flow 3D*, entre otros (Ingeominas, 1997:29).

---

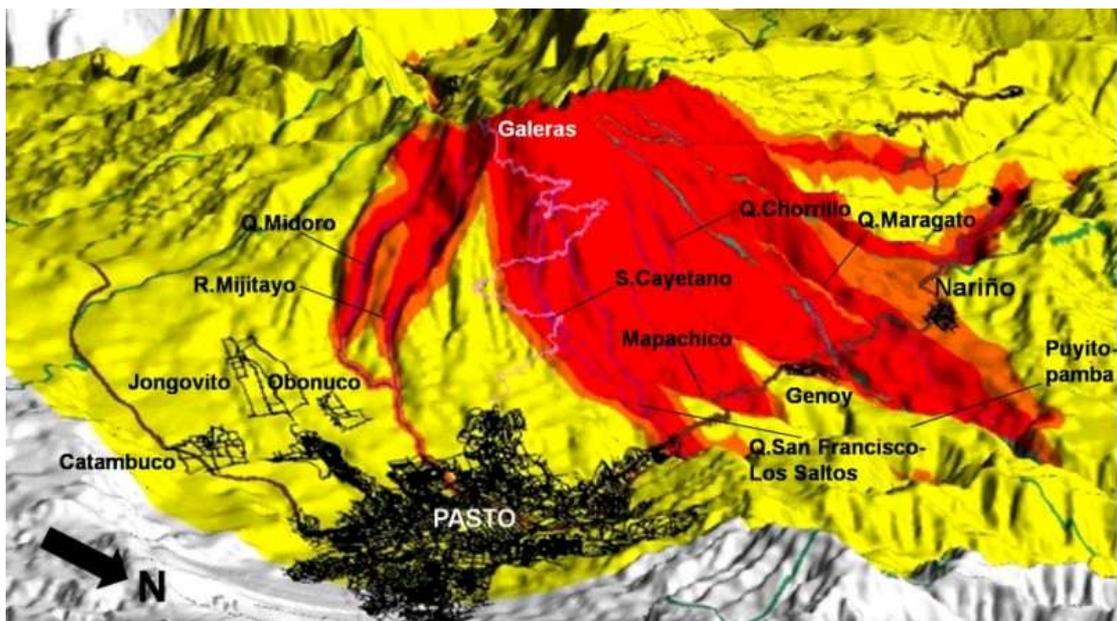
<sup>56</sup> La vulnerabilidad se define como el “factor de riesgo interno de un sujeto o sistema expuesto a una amenaza, correspondiente a su predisposición intrínseca a ser afectado o de ser susceptible de sufrir una pérdida. La diferencia de la vulnerabilidad de los elementos expuestos ante un evento determina el carácter selectivo de la severidad de las consecuencias de dicho evento sobre los mismos”. (Calvache, 2002:6).

<sup>57</sup> Riesgo es la “probabilidad de ocurrencia de unas consecuencias económicas, sociales, ambientales en un sitio particular y durante un tiempo de exposición determinado. Se obtiene de relacionar la amenaza con la vulnerabilidad de los elementos expuestos. Se refiere a las consecuencias de la ocurrencia del fenómeno amenazante. (Calvache, 2002:6).

En este sentido, atendiendo a que la severidad se conceptualiza como la capacidad determinada que posee un tipo de peligro o evento volcánico de causar daño a elementos bajo riesgo<sup>58</sup>, el mapa de amenaza caracteriza y define para el área de influencia del CVG unas zonas de amenaza. En ellas, estatuidas en relación con los grados de amenaza que suponen, se fijaron límites para cada una, directamente relacionados con los grados de severidad, de los eventos volcánicos que pueden presentarse en las mismas. Así, Ingeominas, estableció tres zonas de amenaza para los territorios aledaños al volcán Galeras. Cada una de ellas determinada por los grados de amenaza alta, media y baja, en los cuales se estipula para la zona, la concurrencia de explícitos eventos volcánicos en términos de su severidad y peligrosidad.

De ahí que dicha institución, en función de la clasificación que Robertson (Citado en Ingeominas, 1997:27) realiza acerca de las zonas de amenaza, y adaptando la misma a las características del volcán Galeras, haya definido como zona de amenaza alta, media y baja respectivamente, a aquellos lugares que puedan contener las siguientes eventualidades (ver Mapa 2).

Mapa 2



Fuente: Ingeominas, 1997

- Zona de amenaza volcánica alta
- Zona de amenaza volcánica media
- Zona de amenaza volcánica baja

- *Zona de amenaza alta.* “Encierra áreas afectadas por flujos piroclásticos, flujos de lodo y proyectiles balísticos, lo cual está directamente relacionado con destrucción

<sup>58</sup> Esta capacidad, se subdivide en grados de severidad, con valores numéricos de 1 a 5. Siendo el grado 5 el de mayor severidad (Destrucción total sin posibilidad de supervivencia) y el grado 1 el de menor peligrosidad (Daños materiales parciales sin peligro para la población).

total”, o en otros términos, lugares donde puedan sucederse eventos volcánicos con severidad 5 (es el caso de los flujos piroclásticos).

- *Zona de amenaza Media.* involucra áreas afectadas por eventos que se dan en la zona de amenaza Alta, pero durante una erupción de mayor escala a las mostradas por el registro geológico del cono actual. Asimismo, contempla lugares afectados por flujos de lodo, cuando se desglosan de los sitios perturbados por flujos piroclásticos.
- *Zona de amenaza baja.* Comprende lugares principalmente afectados por caídas piroclásticas, y que pueden sufrir daños físicos leves, si se comparan con los daños que pueden ocurrirse en la zona de amenaza volcánica alta. (Ingeominas, 1997:27)

Una vez señalados tales lugares, Ingeominas, realizó el modelamiento de indistintos mapas, en los cuales se efectuaron zonificaciones para las áreas en relación a cada uno de los eventos volcánicos que presenta el Galeras. El resultado, posibilitó la construcción del mapa de amenaza que muestra una delimitación de las zonas de amenaza y los lugares afectados para cada una de ellas. Aspectos que permitieron establecer que la zona de amenaza volcánica alta, la cual se denominó como *Zava* (Zona de amenaza volcánica alta) comprende sectores de los municipios de Pasto como es el caso de algunos lugares de las zonas de “medio clima”, “frías y de páramo” del cabildo de Jenoy, áreas del corregimiento de Mapachico, además de algunos sitios de los municipios de Nariño, La Florida, Sandoná y Consacá.

Ahora bien, estas características y/o principales enunciados del discurso científico de Galeras, se concatenan o hacen parte de un proceder institucional ejecutado por Ingeominas y el Observatorio vulcanológico y sismológico de Pasto, que dan pie a la trascendencia de los enunciados de estos discursos, en prácticas discursivas; que si bien contienen propósitos que buscan beneficiar a las comunidades habitantes de la *Zava*, generan “procedimientos de exclusión” para con las posiciones discursivas de algunos habitantes de las mismas, como sucede con las posturas de los discursos de los jenoyes.

Este proceder institucional, que pone en juego toda la operatividad que puede producirse en un discurso (el “comentario”, la “mediación universal”<sup>59</sup>, el “ritual” y los “procedimientos de exclusión”) además de trabajar con las proposiciones científicas anteriormente mencionadas, actúa con enunciados producidos por Ingeominas respecto de lo que dicha entidad ha llamado como “niveles de actividad” para los volcanes monitoreados en Colombia, -como es el caso de Galeras-; conjuntamente, con los constantes procesos de enunciación que se traducen en “ritual”, generadores de discursos denominados comunicados o “reportes de actividad”, los cuales brindan información cotidiana sobre la actividad del Galeras, a partir de la cual –según sean las

---

<sup>59</sup> Tal mediación universal funciona al interior de esta sociedad de discurso; es decir, antes de publicar cualesquier discurso o comunicado, tanto Ingeominas como el observatorio en conjunción, avalan, qué se dice, qué no se dice o decreta, para determinado día, semana o mes, en relación con la actividad que vaya presentando el Galeras.

circunstancias- los gobiernos local, departamental y nacional, deben tomar decisiones y determinaciones.

Los “niveles de actividad”, confluyen en enunciados del discurso científico, que para Galeras, es adoptado dependiendo del constante seguimiento y monitoreo acerca de su actividad, realizado por el observatorio vulcanológico y sismológico de Pasto. Así, el observatorio desde sus indagaciones, puede establecer, acorde al comportamiento que presente el Galeras, un nivel de actividad para el mismo, según corresponda con la siguiente clasificación.

- *Nivel 4 (alerta verde), Volcán activo y comportamiento estable.* El volcán presenta un estado caracterizado por un periodo de reposo o quietud, pudiendo presentar actividad sísmica, fumarólica, u otras de superficie que sólo afecten a la zona más próxima del centro de emisión, sin representar riesgo para las poblaciones de su zona de influencia.
- *Nivel 3 (alerta amarilla), Cambios en el comportamiento de la actividad volcánica.* Variación en la actividad del volcán que puede evolucionar; se pueden presentar fenómenos como enjambres de sismos (algunos de ellos sentidos), flujos de lodo, emisiones de ceniza, ruidos, olores de gases volcánicos y cambios morfológicos, capaces de alterar las condiciones de calidad de vida de las poblaciones en la zona de influencia volcánica.
- *Nivel 2 (alerta naranja), erupción probable en términos de días o semanas.* Variaciones significativas en el proceso de actividad volcánica que pueden evolucionar en eventos eruptivos de tipo explosivo o efusivo.
- *Nivel 1 (alerta roja), erupción inminente o en curso.* Erupción en progreso cuyo clímax se puede alcanzar en horas. Esta fase puede estar compuesta por varios episodios.

Tal posibilidad de establecimiento, o mejor, ese deber de establecer -dadas las circunstancias que dice la ciencia se pueden presentar en el comportamiento volcánico de Galeras- de un determinado “nivel de actividad” para el CVG, se hace evidente en los comunicados o “reportes de actividad” frecuentes que publica el observatorio vulcanológico de Pasto. Comunicados y reportes, que como actividad “ritual”, implican el foco del ejercicio del “poder” que ostenta el discurso científico sobre Galeras, y en ello, los enunciados de dichos comunicados y reportes. Pues es a través de esta actividad “ritual” que el proceder discursivo de las “sociedades del discurso” científico del CVG generan y/o pueden generar posiciones –sus acciones de poder- que deben adoptarse por parte de las instancias gubernamentales, que en últimas, sobre la base de lo dicho o decretado por dicha actividad, deberán tomar determinaciones y gestionar acciones concretas para con los habitantes de las zonas de amenaza volcánica, especialmente los de la *Zava*; quienes en tales circunstancias, se constituyen como individuos en condición de recepcionar sin tener que asentir o protestar, las posiciones generadas por el observatorio y en ello Ingeominas, además de ser objeto de los accionares ligados y subordinados a estas posiciones, ejecutados por los entes gubernamentales del Estado.

En el ejercicio del poder, el poder es, y debe ser, analizado como algo que circula y funciona –por así decirlo- en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, sino siempre sus elementos de recomposición (Foucault, 2004:22).

Es que en últimas, a través del “ritual” de los comunicados y reportes que saca a la luz Ingeominas, los procedimientos de exclusión del discurso científico de Galeras se hacen manifiestos, por medio de un ejercicio de poder que jamás se centra en inmiscuir en el proceso, al discurso del otro, incluso de algunos entes del Estado, o de aquellos que no tienen la competencia científica para avalarlo, sino que se preocupa porque sea su propio discurso aceptado y “sufrido”, dadas sus concreciones, por quienes directa e indirectamente se ven afectados por los mismos. Es por esto, que –dada, por ejemplo, una declaratoria por parte de Ingeominas de un nivel de amenaza 2 o 1 para el volcán galeras- el primer legitimador de las acciones que los entes gubernamentales produzcan para con los habitantes de la *Zava*, es “la sociedad del discurso” científico de Galeras, que en sus acciones siempre dirá qué sucede y no con el CVG, y en ello, autorizará<sup>60</sup> para que los componentes del Estado hagan lo propio, acorde a lo dicho y estipulado en el discurso científico.

Ejemplo de esto, fueron los comunicados y reportes de la actividad del Galeras durante el transcurso del mes de noviembre del año 2005, en los cuales, en sucesivas ocasiones, Ingeominas declaró el nivel de amenaza 2, además de declarar para fechas específicas el nivel 1 o de alerta roja. Sucesos que obligaron a que el gobierno nacional tomara la decisión, sobre la base de estos comunicados y reportes y la información técnica ofrecida por Ingeominas junto al observatorio vulcanológico de Pasto, y el aval del CNPAD (Comité Nacional para la Prevención y Atención de Desastres), de decretar a la *Zava* como zona de desastre, para implementar un proceso de reasentamiento de sus poblaciones, a fin de evitar las posibles consecuencias del riesgo que según el discurso científico, dichas comunidades enfrentan.

Los diferentes cambios que se observaron desde principios del mes de noviembre merecieron un cambio en el nivel de actividad de Galeras de 3 a 2 y su evolución al proceso eruptivo hicieron cambiar a nivel 1 que se mantuvo por casi 28 horas, luego de lo cual se retornó al nivel 2 y sólo el 28 de noviembre se retornó al nivel 3 (Cambios en el comportamiento volcánico), manteniendo incertidumbres propias de un fenómeno natural como es un proceso volcánico. (...) Durante el transcurso del mes de noviembre de 2005, Galeras mostró una fase eruptiva precedida por sismicidad de movimientos de fluidos al interior del volcán, denominados tornillos que han estado presentes anteriormente en procesos

---

<sup>60</sup> Puede ocurrir –como sucedió antes de la expedición del decreto 4106 del 15 de noviembre del 2005- que tal autorización sea avalada desde “mediación universal”, por la sociedad del discurso científico de Galeras en conjunción con algunas instituciones del Estado, como el Comité Nacional para la Prevención y Atención de Desastres CNPAD.

similares; en condiciones cuantitativamente bajas de sismicidad y otros componentes como cambios en deformación, bajas tasas de emisión desde los diferentes puntos fumarólicos que fue posible observar gracias a los trabajos de reconocimiento aéreo, y específicamente bajas concentraciones de emisión de dióxido de Azufre SO<sub>2</sub>. Estos parámetros nos indicaron la posibilidad de un proceso eruptivo que finalizó con una erupción el día 24 de noviembre a las 02:46 hora local. La erupción generó caída de ceniza hacia el sector de Pasto y alcanzó una distancia de hasta 40 km hacia el sector oriental del volcán. (Ingeominas, 2005:1-2).

Es así que las prácticas discursivas del discurso científico de Galeras, tienen su mayor área de acción, desde estos “rituales” y/o actividades discursivas que se materializan en reportes y comunicados, que además de corroborar los principales enunciados sobre lo que representa para las mismas el CVG, siempre coadyuvan a que su discurso científico (desde lo qué es el CVG, sus amenazas y/o peligros que implica, el mapa de amenaza volcánica que lo determina, entre otros) continuamente sea objeto de “comentario”. Especialmente cada vez que se decreta nivel 2 o 1 de actividad volcánica, cuando las instancias gubernamentales lo traen a colación para ejecutar sus acciones correspondientes, y para darlo a conocer o recordarlo, reiterando su veracidad desde su voluntad de verdad y saber, a las comunidades que moran en las diferentes zonas de amenaza volcánica.

De ahí que la propiciación de los “procedimientos de exclusión” del discurso científico para Galeras, se de de manera indirecta respecto de las poblaciones de la *Zava* como lo es Jenoy. Implica esto que tales procedimientos sólo son percibidos por tales poblaciones, cuando las instancias gubernamentales del Estado, subordinadas en todo caso al decir de este discurso científico, ya están obrando, con sus discursos y en ello accionares respecto de estas comunidades, tras conocer las estipulaciones de Ingeominas, que por estipulaciones y/o afirmaciones de los estados inmediatos del CVG, ostentarán siempre el sello de su certeza, pese a que desde las poblaciones de la *Zava*, se piense lo contrario.

¿Cómo se podría entonces caracterizar el funcionamiento de los procedimientos de exclusión del discurso científico de Galeras, para con las posiciones discursivas de algunos habitantes de la *Zava*, en este caso de Jenoy?

Pese a que tras la expedición del decreto 4106 del 15 de noviembre del año 2005, la comunidad de Jenoy inició un proceso de resistencia, o mejor, su esfuerzo por ese “despertar” anhelado en contra, entre otras cosas de todos los discursos que directa e indirectamente avalaran los propósitos de reasentamiento de la población convenidos por tal decreto, la “sociedad del discurso” científico de Galeras, continuó produciendo sus discursos y perpetuando sus tradicionales prácticas discursivas, haciendo caso omiso del esfuerzo por el “despertar” en Jenoy.

En esa medida, tras transcurrir aproximadamente tres años después de la expedición del mencionado decreto, junto a la iniciación de los tiempos del “despertar” de los jenoyes,

las practicas discursivas de los manifestares científicos de Galeras hicieron lo propio, cuando en sus indagaciones encontraron –como en anteriores ocasiones durante el transcurso de los últimos tres años después de la publicación del decreto- que para el mes de enero del año 2008, el comportamiento volcánico del CVG, amenazaba con generar un evento eruptivo, que se produjo el día 17 del mismo mes.

**COMUNICADO EXTRAORDINARIO DE PRENSA – REFERENCIA:  
Reporte de actividad del volcán Galeras, 17 de enero de 2008 (20:20 P.m.)**

El observatorio vulcanológico y sismológico de Pasto informa que el día 17 de enero de 2008 a las 20:06 (hora local), se registró una erupción del volcán Galeras de carácter explosivo.

Por lo tanto, el nivel actual en la actividad volcánica de Galeras cambia a:

**NIVEL I: ERUPCIÓN INMINENTE O EN CURSO.**

Ingeominas se mantiene atento a la evolución del sistema volcánico. (Ingeominas, 2008a).

Fue así, como a través de este tipo de comunicados, Ingeominas en el lenguaje científico que utiliza, estableció la necesidad insoslayable de dar paso a los procesos de contingencia<sup>61</sup> que instancias del gobierno municipal, departamental y nacional siempre deben adoptar –cuando así lo estipule Ingeominas- para con los habitantes de la *Zava*. Así, los “procedimientos de exclusión” se generan desde los enunciados de los comunicados y reportes que saca a la luz Ingeominas, los cuales no pueden tener discusión alguna, tanto, entre los habitantes de la *Zava*, como, entre otras instancias del Gobierno.

La declaración por parte de Ingeominas de un nivel 2 en la actividad del volcán, conlleva a la declaratoria de evacuación por parte de las autoridades locales, situación en la cual la población asentada en la *Zava* se enfrenta a grandes incertidumbres. Por lo anterior, esta fase persigue la revisión, ajuste, actualización y aplicación de los planes de contingencia en sus componentes de preparación, respuesta y recuperación frente a los distintos eventos y escenarios derivados de la actividad del volcán. (Departamento nacional de planeación, 2007:11-12).

Estas evidencias permiten comprender que lo dicho por Ingeominas excluye a todo pensar contrario a sus apreciaciones. Exclusión que puede percibirse además, por medio de las características del lenguaje usado por dicha institución en los indiferentes discursos que adopta en sus reportes y comunicados. Juego de Lenguaje, que

---

<sup>61</sup> Como se ampliará más adelante, el gobierno nacional, después de la expedición del decreto 4106 del 15 de noviembre del año 2005, estableció a través del documento Conpes (Consejo Nacional de Política Económica y Social) de noviembre de 2007, que tras cambios en los niveles de amenaza volcánica de 4 y 3, a 2 o 1 –cambios sólo decretados por la “sociedad de discurso” científico de Galeras-, los organismos de los gobiernos departamental y municipal, como el CREPAD (Comité Regional para la Prevención y Atención de Desastres) y el CLOPAD (Comité Local para la Prevención y Atención de Desastres), junto a otras instancias del Estado, deberán implementar para con los habitantes de la *zava*, un plan de contingencia, entendido como los pasos a seguir para la preparación, respuesta y recuperación frente a los eventos posibles que pueda presentar Galeras.

conteniendo enunciados “denotativos” en sus manifestares, ostenta términos, frases y palabras, que desde su función de dar veracidad al discurso, se manifiestan como efectos de la “voluntad de verdad y saber” de Ingeominas, a los cuales no les importa ser o no ser comprendidos por los habitantes de la *Zava*, siempre y cuando sean tomados por ciertos y “verdaderos” -ejercicio ejecutado por las instituciones encargadas de los procesos de contingencia-. Luego entonces, tales términos, palabras y frases –dada su arquitectura científica- son para los habitantes de la *Zava*, carentes de significado, o sencillamente incomprensibles.

***COMUNICADO DE PRENSA - REFERENCIA: REPORTE DE ACTIVIDAD DEL VOLCÁN GALERAS, 4 de febrero de 2008 (6:35 p.m.)***

La actividad del volcán se mantiene en:

**Nivel III (CAMBIOS EN EL COMPORTAMIENTO DE LA ACTIVIDAD VOLCANICA)**

Del constante seguimiento y análisis de la actividad de Galeras que realiza el Observatorio Vulcanológico de Ingeominas en Pasto, se destaca que:

- La actividad sísmica predominante corresponde al registro de eventos asociados con la dinámica de los fluidos, tanto magmáticos como hidrotermales, en especial por la presencia de episodios de Tremor que ocurren a niveles superficiales. Igualmente se resalta la presencia eventual de enjambres de sismos de baja energía, entremezclados con el tremor.
- Se destaca el registro de un sismo Volcano-Tectónico hoy a las 4:14 p.m., relacionado con procesos de fracturamiento de material cortical, el cual se ubicó aproximadamente a 4 Km. al NNE del cono activo, a una profundidad de 7 km con relación a la cima de Galeras y se le estimó una magnitud Local de 2.4 grados en la escala de Richter. Este sismo se reportó sentido en Pasto.
- Las condiciones climatológicas reinantes en la zona, no han permitido el reconocimiento aéreo de la actividad superficial; sin embargo, el día sábado 2 de febrero, hacia las 4:15 de la tarde, fue posible observar una columna de emisión de gases, de color gris azulado, que alcanzó cerca de 300 m de altura sobre la cima y se tendió hacia el sector SSE de Galeras.

Se resalta que el proceso de actividad de Galeras se mantiene, pudiendo mostrar fluctuaciones y su desarrollo involucra periodos variables en el tiempo. Ingeominas continúa atento a la evolución del fenómeno volcánico e informará sobre cambios que puedan detectarse (Ingeominas, 2008b).

Son palabras y frases como “episodios de tremor”, “enjambres de sismos”, “sismos volcano-tectónicos”, “fracturamiento de material cortical” entre otras, además de aquellas ligadas a las amenazas volcánicas, como son “flujos piroclásticos”, o “proyectiles balísticos” etc., entronizadas a los enunciados del juego de lenguaje usado en el discurso científico de Galeras, las que en las prácticas discursivas de este orden de la “reubicación epistemo/territorial”, anulan –o por lo menos lo intentan- todo valor de veracidad, de verdad y de significación, que ostentan los jenoyes en relación de sus propios discursos y manifestares acerca del volcán.

Así, la “palabra prohibida” o “lo prohibido”, serán para los jenoyes aquellas apreciaciones suyas sobre el volcán, que no se pueden siquiera mencionar cuando sean contrarias a las manifestaciones eventuales y rutinarias de Ingeominas, en sus reportes y comunicados. Esto es, o mejor, hay aplicación de lo prohibido para y sobre los discursos de los jenoyes, cuando Ingeominas al decretar nivel 1 o 2 de amenaza volcánica, da pie a que se gesten acciones por parte de los organismos del Estado –como las evacuaciones de la *Zava* hacia los albergues- que deben ser llevadas a cabo por los jenoyes y ejecutadas dentro de los procesos de contingencia, sin importar, si el decir, su discurso, su posición y la oposición que pueda tener la parcialidad de Jenoy sea totalmente disidente de los “*decires*” y acciones del gobierno; aún, si estos “*decires*” desde sus discursos y acciones, se intentasen mediar con los jenoyes, a través de procesos de dialogo y concertación<sup>62</sup>.

En el mismo sentido, el procedimiento de “separación de la locura y la razón” es aplicado por Ingeominas sobre las propias prácticas discursivas de los jenoyes, a raíz de la posición unilateral en los procesos de contingencia, de avalar solamente las posibilidades brindadas por la racionalidad científica existente en el discurso científico de Galeras. Racionalidad, que por ostentar recursos y producir efectos de “demostratividad” de la verdad en sus planteamientos discursivos, observa y promulga como carentes de sentido, y pertenecientes a simples manifestaciones de la “cultura popular”, o como despectivamente se dice de la “idiosincrasia” de las comunidades, el discurso particular que sobre el volcán Galeras tienen los jenoyes. Es así como uno de los tantos ejercicios de afirmación de los jenoyes, como el que dice que Galeras no hace, ni nunca ha hecho nada a nadie, es visto como cosa de locura que debe ser apartada de lo verdadero, aunque sí escuchada, pero jamás tenida en cuenta, por ser –como en algunos discursos del aparato se dice- piedra de tropiezo, en los procesos que se puedan gestar por el Estado para prevenir el riesgo volcánico, como lo es el reasentamiento territorial de las poblaciones de la *Zava*.

De allí que, sea posible con todo ello –se ha hablado al respecto- sobrentender que la “voluntad de verdad” como instancia de exclusión, se produzca para con los jenoyes, simplemente como esa acción de dar a conocer, o permitir el accionar de las prácticas discursivas del discurso científico de Galeras, desde su saber que deviene disciplinar, que deviene científico, el cual inalienablemente, tiene inmanencias y efectos de verdad que son constantemente legitimados en los contextos culturales de las poblaciones de la *Zava*; atentando, contra todo pensamiento contrario o que pueda ser denominado carente de verdad relacionado con el conocimiento o conocimientos particulares de Galeras, existentes en estas poblaciones como sucede en Jenoy.

---

<sup>62</sup> Y aunque –como se observará más adelante- se han realizado por parte de las entidades de los entes gubernamentales (municipal, departamental y nacional) del Estado, procesos de diálogo y concertación con las comunidades de la *Zava*, estos, en últimas, han sido desarrollados desde posiciones unilaterales donde sólo el manifestar que no es el de las comunidades, o el de los jenoyes, ha primado mostrándose como el ostentador de unas “verdades” que deben ser corroboradas mediante las acciones a seguir sugeridas por el Estado.

### 2.3. LOS DISCURSOS DEL REASENTAMIENTO TERRITORIAL DE LA POBLACIÓN

¿Cuáles son los discursos más preponderantes del aparato de la “reubicación epistemo/territorial” que son legitimados por los discursos científicos de Galeras? Y en ello ¿cómo se podría caracterizar su funcionamiento desde las prácticas discursivas que ejercen, y la coacción y los efectos de poder que implican respecto de la parcialidad de Jenoy?

Hasta el momento se ha mencionado que para esta instancia del aparato discursivo de la “reubicación epistemo/territorial”, convergen una sucesión de discursos promovidos por el Estado, y creados por indistintas instituciones públicas y privadas, relacionados con la evaluación, planeación y ejecución del proceso de reasentamiento territorial de las poblaciones moradoras de la *Zava*. Proceso que en últimas, sólo podía justificarse como se ha observado, por la legitimidad otorgada por el discurso científico de Galeras.

Ahora, se vislumbrarán las características más sobresalientes de aquellos discursos más representativos del reasentamiento territorial, desde sus enunciados, y algunas particularidades de sus prácticas discursivas, principalmente en relación al funcionamiento de los procedimientos de exclusión del discurso para con los jenoyes; no sin antes conocer, las inmanencias propias a sus actos de enunciación, desde las formas de los juegos de lenguaje que a ellos corresponden, y la manera en que sus “sociedades de discurso” se encuentran organizadas.

Al igual que los discursos científicos de Galeras, aquellos discursos del reasentamiento territorial obedecen a un orden particular, que posibilita su funcionamiento en términos de dar pie a la propiciación de sus objetivos, desde sus prácticas discursivas, respecto del ámbito cultural para el cual han sido creados. Tal orden ha sido dado por el Estado colombiano, desde sus instancias gubernamentales, en los ámbitos local, departamental y nacional, y desde las esferas de la institucionalidad adherida a dicho aparato estatal desde los sectores público y privado; las cuales, obedeciendo a perspectivas comunes, han desarrollado discursos concretos cuyo fin último, lejos de tener en cuenta las posturas y discursos específicos de los colectivos sociales, parcialidades e individuos habitantes de la zona de amenaza volcánica alta del Galeras, ha sido promover la reubicación territorial de estas poblaciones, valiéndose de la autoridad y el poder que detenta el Estado colombiano, como ente soberano y Estado de derecho regido por una constitucionalidad concreta.

El Estado es percibido como un tipo de poder político que ignora a los individuos, que mira sólo los intereses de la totalidad, yo diría, de una clase o de un grupo de ciudadanos (...) el poder estatal (y esta es una de las razones de su fortaleza) es una forma de poder, al mismo tiempo individualizante y totalizante. (...) Podemos ver al Estado como una moderna matriz de individualización. (Foucault, s. f: 4-5).

Por tales razones, los actos de enunciación de los enunciados de tales discursos, obedecen a la entronización desde juegos de lenguaje concretos, de actos de habla en dichos enunciados, regidos por la generación de afirmaciones dotadas de autoridad y por lo tanto de mandatos que deben llevarse a cabo en la realidad. En otros términos, cada enunciado perteneciente a estos discursos, es configurado –dependiendo del origen del discurso y al orden institucional al cual pertenezca- por actos de habla “performativos” y “prescriptivos”.

Un enunciado “performativo” se caracteriza porque su efecto sobre el referente (aquello sobre lo que habla el enunciado) debe coincidir con el propósito de enunciación en el discurso (Lyotard, 1994:26). Es decir, que aquello de lo que habla el enunciado, se enuncia, porque existe la premisa de que ese manifestar del enunciado ocurre y debe ocurrir respecto del referente. Por ejemplo, el decreto 4106 ostenta en su discurso enunciados performativos que hablan de la *Zava* (en parte es su referente) lo siguiente: “en los municipios de Nariño, La Florida y Pasto, en el Departamento de Nariño, se está presentando una alteración grave de las condiciones normales de vida de sus habitantes, causada por la probable erupción del Volcán Galeras, ubicado en su zona de influencia” (Ministerio del Interior y de Justicia, 2005). Este es un enunciado performativo que dice lo que dice, porque se supone cuenta con los medios y la autoridad para declarar tal manifestación. Manifestación que dentro de su discurso es proferida por un destinador dotado de autoridad para pronunciarla y legitimarla; y manifestación que se dice para unos destinatarios -en este caso aquellos quienes más allá de dirigírseles tales enunciados, directa e indirectamente se ven afectados por los mismos-, los cuales en su posición, no pueden discutir, ni verificar, sino simplemente aceptar los enunciados y la posición y determinación de los mismos sobre sus referentes. Así, debe aclararse, sólo aquellos discursos de esta instancia de la “reubicación epistemo/territorial”, que hayan sido elaborados por cualesquier instancia gubernamental e institución pública del Estado, ostentan enunciados performativos dentro de sus discursos, por la sencilla razón de estar directamente inmiscuidos con el poder que tiene el Estado.

Por su parte, los enunciados del tipo de los “prescriptivos”, se determinan porque los actos de habla que ponen en escena, pueden ser modulados además de órdenes, mandamientos e instrucciones, por propuestas, recomendaciones, peticiones, súplicas, ruegos, etc. Posibilitando que el destinador, en este caso esté ubicado en posición de sabiente y de autoridad -en el amplio sentido del término-; puesto que espera del destinatario o los destinatarios, la efectividad de la acción referida en el enunciado, que directa e indirectamente tiene que ver con un referente (Lyotard, 1994: 26). Un ejemplo de esto, también nos lo proporciona el decreto 4106: “Artículo 5: Las autoridades municipales y departamentales deberán ordenar la reubicación de las comunidades con base en los estudios realizados por las entidades competentes”. Aquí se puede observar una orden o mandato concreto, que inalienablemente dada la autoridad del destinador (en este caso un organismo del Estado colombiano), debe cumplirse. Cumplimiento designado a los destinatarios directos (autoridades municipales y departamentales) y los indirectos (aquellas comunidades que deben ser reubicadas). Por tanto, ostentan enunciados prescriptivos, en este ámbito de la “reubicación epistemo/territorial”, todos

los discursos relacionados con la reubicación territorial de las poblaciones de la *Zava*, tanto del orden público como del privado.

Ante esto, y para entrar a observar el funcionamiento de los discursos más importantes del reasentamiento territorial, es preciso además avistar el orden y las especificidades de la y las “sociedades de discurso” en las cuales estos se inscriben dentro del aparato de la “reubicación epistemo/territorial”.

Como anteriormente se ha aseverado, a raíz de la actividad volcánica que presentó Galeras durante el año 2005, el gobierno nacional expidió el decreto 4106; sin embargo, aún no se ha dicho que antes de la expedición del citado decreto, el gobierno tomó la determinación de convocar a indiferentes entidades y organismos del gobierno, con el objeto de analizar la situación que en el área de influencia de Galeras se estaba presentando, además de contar con la información técnica y científica que posibilitara a las autoridades nacionales, regionales y locales, la toma de decisiones sobre las circunstancias de vulnerabilidad de las comunidades residentes de la *Zava*. Aspectos que favorecieron la expedición por parte del gobierno nacional, del decreto 4046 del 10 de noviembre del año 2005, mediante el cual se organizó e instituyó una “comisión intersectorial”<sup>63</sup> para regular las acciones de las entidades nacionales y coadyuvar a los entes territoriales en la toma de decisiones y la determinación de las acciones a realizar para la reducción de la vulnerabilidad, de los habitantes de la zona de amenaza volcánica alta del Galeras (Departamento nacional de planeación, 2007:6).

Fue así, como dicha comisión, se constituyó como la principal “sociedad de discurso” perpetradora del orden discursivo que rige a los discursos que tienen que ver con el proceso de reasentamiento en la *Zava*. Discursos que inalienablemente son producción de destinatarios y “autores” que más allá de corresponder a individuos específicos, corresponden a las entidades, autoridades, e instituciones que componen la comisión intersectorial.

Pero existen otras “sociedades de discurso” particulares, que han creado discursos acerca del reasentamiento. Estas sociedades son instituciones y/o entidades o empresas privadas que son a la vez destinatarios y “autores” de sus propios discursos. Discursos que han sido encargados por las instancias gubernamentales del Estado (Local, departamental y nacional) a través de “contratos”, “convenios” o “licitaciones”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Dicha comisión fue integrada por: Ministerio del interior y de justicia, Ministerio de ambiente, vivienda y desarrollo territorial, Ministerio de agricultura y desarrollo rural, Ministerio de la protección social, Ministerio de hacienda y crédito público, Departamento nacional de planeación (DNP), Instituto geográfico Agustín Codazzi (IGAC), Dirección de Atención y prevención de desastres (DPAD) instancia que coordina las acciones del CREPAD Nariño (Comité Regional para la Prevención y Atención de Desastres) y los CLOPAD de los municipios de la *zava* (Comité Local para la Prevención y Atención de Desastres); y el Instituto colombiano de Geología y Minería (INGEOMINAS). Además, el gobernador del Departamento de Nariño y los alcaldes de los municipios de Pasto, Nariño, La Florida, Sandoná y Consacá, eran invitados permanentes a las sesiones de dicha comisión.

<sup>64</sup> Este es el caso del Plan de Acción específico que fue encargado por el Ministerio del Interior y de Justicia, y elaborado mediante contrato por una empresa privada consultora llamada I.P.C Consultorías Ltda.

### 2.3.1. DECRETO 4106 DEL 15 DE NOVIEMBRE DEL 2005

Si bien la intención de los discursos del reasentamiento territorial de la población, desde sus “sociedades de discurso” y actos de enunciación, nunca fue vulnerar los discursos propios de los habitantes de la *Zava* como los de los jenoyes, sino más bien evitar – desde sus visiones- circunstancias críticas y de “desastre” que pudieran provocar el deterioro de la calidad de vida de los habitantes de estos lugares, debe reiterarse que pese a las buenas intenciones de los mismos, estos -en su gran mayoría- jamás se preocuparon por escuchar y tener en cuenta la visión y la posición discursiva, de comunidades y parcialidades como la de los jenoyes. Provocando así, una exclusión epistémica -o del saber y conocer- sobre toda forma de pensamiento en las comunidades de la *Zava*, que estuviere en contra de todas las decisiones que a través de sus discursos, el aparato de la “reubicación epistemo/territorial” hubiera tomado en relación con la *Zava* y el proceso de reubicación de sus poblaciones.

Este tipo de eventualidades dio inicio con el decreto 4106 del 15 de noviembre del año 2005, tal vez el primero de tantos y el principal discurso que en sus enunciados promovió y ordenó –cómo se ha observado- el mencionado proceso de reasentamiento. Sin embargo ¿En qué medida, mediante sus enunciados y sus prácticas discursivas, este decreto excluyó todo discurso y pensamiento de los jenoyes contrario a sus disposiciones?

Una vez que el gobierno nacional, en el transcurso del año 2005 tuvo conocimiento de los reportes y la evaluación técnica brindada por Ingeominas respecto de la actividad del volcán Galeras, en especial el informe presentado el día 15 de noviembre; y tras instituir la “comisión intersectorial” y por medio de ella, recibir el aval necesario del CNPAD (Comité Nacional para la Prevención y Atención de Desastres) en atención de los enunciados del discurso científico sobre Galeras, este, a través del Ministerio del Interior y de Justicia, declaró en el referido decreto, una situación de desastre en las zonas de los municipios del área de influencia del Galeras. Declaratoria que no tenía precedentes en dichos lugares a pesar de fenómenos de reactivación volcánica suscitados en años anteriores; y declaratoria que fue inconsculta con las comunidades moradoras de estos sitios.

Así las cosas, este decreto define como desastre -asegurando que esto se estaba presentando en la *Zava*- lo siguiente: "El daño grave o la alteración grave de las condiciones normales de vida en un área geográfica determinada causada por fenómenos naturales y por efectos catastróficos de la acción del hombre en forma accidental, que requiere por ello de la atención especial de los organismos del Estado y de otras entidades de carácter humanitario o de servicio social". (Ministerio del Interior y de Justicia, 2005). Escenario dentro del cual, dicho decreto estipula en sus enunciados la realización de acciones obligatorias, para garantizar que el área de influencia del volcán Galeras no vuelva a ser ocupada. Así, algunos enunciados del decreto determinan lo siguiente:

**Artículo 3.-** El Comité Regional para la Prevención y Atención de Desastres de Nariño presentará un plan de acción específico para el manejo de la situación de desastre declarada en el presente decreto, con la asesoría de la Dirección Nacional de Prevención y Atención de Desastres, que será de obligatorio cumplimiento para todas las entidades públicas y privadas que deban contribuir a su ejecución. El Plan de Acción Específico deberá contemplar el cambio de uso del suelo por parte de las entidades competentes...

**Artículo 4.-** Las entidades públicas y privadas integrantes de los Sistemas Nacional para la Prevención y Atención de Desastres y Nacional Ambiental, de acuerdo con su naturaleza y desde sus ámbitos de competencia, deberán participar en la ejecución de las labores tendientes a recuperar y rehabilitar la zona afectada.

**Artículo 5.-** Las autoridades municipales y departamentales deberán ordenar la reubicación de las comunidades con base en los estudios realizados por las entidades competentes.

**Artículo 6.-** El presente Decreto rige a partir de la fecha de su publicación. (Ministerio del Interior y de Justicia, 2005).

Tales disposiciones ya indican una práctica del ejercicio del poder que ostenta el Estado, puesto que, como se puede observar, en los indiferentes artículos en mención, los enunciados del decreto respaldados por la autoridad del gobierno e indistintas leyes que la legitiman, son mandatos, que debían ser de inalienable cumplimiento. En esa medida, y como lo muestran los mismos jefes en sus discursos<sup>65</sup>, manifestados los procedimientos a seguir –bien podría decirse acciones de poder- para el manejo de la situación de “desastre”, los procedimientos de exclusión discursiva empiezan a desplegarse aún antes del conocimiento por parte de los jefes del referido decreto. En principio, se corrobora esto, por lo dicho en el artículo 6, el cual de entrada deslegitimaría toda acción contraria al decir del decreto, dándole prioridad al mismo, y afirmando que este debía cumplirse desde el momento de su publicación. Y en lo sucesivo, dada su posición en sus diferentes artículos, la cual se materializaría –o intentaría materializarse- en la realidad, relacionada con el manejo –que en ningún momento inmiscuye por lo menos directamente la participación de las comunidades de la *Zava*- de la situación de desastre por parte de las instancias convocadas en el decreto (en todo caso las de la comisión intersectorial y algunas entidades privadas).

Además, aún antes de generarse estas acciones o de dar cumplimiento a las mismas, con la obligación del desalojo territorial de las poblaciones de la *Zava*, el decreto excluía –por no decir eliminaba- no sólo la petición, la necesidad y/o la exigencia de los jefes de persistir en su territorio ancestral, sino también la posibilidad de mediar o generar un diálogo en las comunidades para manejar en conjunto la “situación de desastre”. Aspecto que se corrobora, si se tiene en cuenta que en la lectura del decreto en ningún momento se hace alusión a concertación con las comunidades de la *Zava*, más por el contrario, se examina –como lo dice el artículo 3- la urgencia de elaborar un plan de acción específico encaminado –esto implica la no contemplación de procesos de diálogo

---

<sup>65</sup> Estos discursos, y para corroborar las formas de exclusión discursiva del aparato de la “reubicación epistemo/territorial”, serán observados en el siguiente capítulo.

si los objetivos del plan buscan un fin concreto que es la reubicación- a planear el cambio de uso del suelo de la zona de influencia del volcán Galeras.

¿Qué sucedería entonces, desde estos enunciados, con las comunidades de la *Zava*? Simplemente debían ser reubicadas de su territorio, muy a pesar de las consecuencias sociales y culturales que podrían producirse y que el decreto no había contemplado. Y aunque en los sucesivos discursos, como los documentos conpes y el plan de acción específico, entre otros, se trató de pensar en estas circunstancias y en la necesidad de implementar acciones de concertación y de diálogo con las comunidades afectadas y con los jenoyes, los procedimientos de exclusión del discurso siempre se hicieron evidentes respecto de los discursos de la parcialidad de Jenoy, como sucedió con el decreto 4106.

Es que este decreto, ya desde su expedición, ejerció los procedimientos de exclusión discursiva. Por su parte “la palabra prohibida” o su prohibición, no fue siquiera necesario ponerla en práctica por este discurso, pues no tuvo tiempo de ser escuchada para ser rechazada, y menos se dio la necesidad de dar a conocer a las comunidades de la *Zava* el decreto, sino hasta cuando ya se estaban cumpliendo sus estipulaciones. La “separación de la locura y la razón” de su lado, fue continuo ejercicio de los discursos del reasentamiento en el proceso del cumplimiento de los requerimientos de este decreto, atendiendo a que este sugiere sólo razonable la reubicación, antes que la continuidad de las poblaciones en la *Zava*. Continuidad que para los jenoyes es inalienable, aunque para el gobierno y desde los discursos científicos de Galeras pueda parecer cosa de locura. Por último, la “voluntad de verdad”, es ejercida en este discurso, simplemente por entender a los territorios afectados por sus disposiciones, como la *Zava* con sus implicaciones, en cuyos contornos se afrontó -sólo después del decreto- una “situación de desastre”. Situación la cual, aunque para los jenoyes nunca se presentó – por lo menos una causada por el volcán Galeras-, fue validada contra toda manifestación contraria, para ser manejada, sólo desde determinaciones –las del Estado y la Ciencia- “verdaderas”.

### **2.3.2. LA VISIÓN DEL REASENTAMIENTO DESDE EL ESTUDIO SOCIOECONÓMICO DE LA CAMARA DE COMERCIO DE PASTO**

Para el año 2007, plenamente conocidas las disposiciones del Estado emanadas a través del decreto 4106, y siguiendo las ordenanzas del artículo 5 del mismo, la Cámara de comercio de la ciudad de Pasto, arrojó los resultados de una serie de estudios adelantados en el transcurso de los dos últimos años, relacionados con la contemplación de ciertas posiciones, para el desarrollo de un proceso de reasentamiento en la *Zava*.

Fue así como el 25 de abril de ese año, se desarrolló en las instalaciones de dicha entidad, una jornada de socialización de estos estudios, en el marco de un “ritual”, en el cual utilizando las maneras demagógicas del proceder académico, los autores de los enunciados prescriptivos de los discursos de tales estudios, presentaron desde su voluntad de “verdad” y “saber”, algunas consideraciones excluyentes del pensar de los

pobladores de la *Zava*. Aquel día, los autores de estas investigaciones señalaron con insistencia, que habían encontrado un conjunto de “creencias ideológicas”, las cuales constituían obstáculos para la construcción de una cultura de la prevención. Tales creencias –afirmaban los autores en su exposición-, eran “las costumbres y demás”, las cuales debían ser combatidas para generar la concienciación de la población, la cual tendría que estimularse mediante la generación de una “cultura del riesgo”, en contra de las opiniones de los moradores de la *Zava*.

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

Esto, además de mostrar la necesidad de crear conciencia respecto de esta dicha “cultura del riesgo”, implicaba pensar en el reasentamiento como aquella única oportunidad para obtener “ventajas competitivas”, o mejor, la oportunidad de generar un reasentamiento en áreas que a futuro, se constituyeran en polos de desarrollo. De ese modo, el señor Adalberto Córdoba, arquitecto y especialista en planeación urbana y representante de ALUNA (Consultores), institución que participo en la realización del estudio en mención, afirmó que se debía tener en cuenta dos tipologías para los futuros asentamientos de las poblaciones a reubicarse: por una parte, los corregimientos de clima frío como Mapachico y “Genoy”, debían ser situados en territorios de clima frío, preferiblemente intensificando las zonas suburbanas de la ciudad de Pasto. Y por otra, aquellos sectores de clima templado como Santa Bárbara y la Rosa, tendrían que ser ubicados en la zona perteneciente al corregimiento de “Genoy” llamada Pullitopamba<sup>66</sup>.

Así, la perspectiva vislumbrada en estos estudios, de las autoridades, los sectores sociales y los gremios, fundamentalmente de Pasto, deslegitimaba los saberes y tradiciones mostrando un desconocimiento de la historia, los modos de vida, y los procesos culturales y de poblamiento de las comunidades asentadas históricamente alrededor de las faldas del Galeras; principalmente de la población de Jenoy, de la cual se apreció una ignorancia total en el conocimiento de sus formas de vida en donde la microverticalidad andina juega un papel fundamental, y un argumento en contra de un

---

<sup>66</sup> Surge aquí la necesidad de un cuestionamiento del que no se pretende –por lo menos en este trabajo- dar una respuesta: Sabiendo que para efectuar un proceso de reasentamiento territorial como el pensado por el Estado se deben realizar estudios pertinentes –y esto el Estado mismo lo acepta- ¿Cómo es posible pensar en una reubicación, y además pensar que esta servirá para el desarrollo de indistintas comunidades de la *zava*, simplemente afirmando que como hay comunidades de clima frío y caliente, la solución para las mismas, implica su reubicación en territorios con las mismas condiciones climáticas? ¿Acaso no es esto negar que en Jenoy existe la práctica de la microverticalidad andina? ¿podría ser esto simple determinismo geográfico?

reasentamiento como el propuesto en aquella ocasión. Por ello, se privilegió desde las posturas de estos estudios, el discurso hegemónico del progreso y el desarrollo sobre otras maneras de vida. Se enfrentaron así –y seguirían enfrentándose– dos tipos de conocimiento, ese producido y enunciado por los “expertos” de instituciones como Ingeominas, el cual se impone como “verdad científica”, frente a los discursos y conocimientos que los jenoyes han elaborado por mucho tiempo, desde su memoria y sus propias tradiciones, como es el caso del manejo vertical de su territorio, y su visión del universo, particularmente desde el catolicismo, con la creencia en la Virgen del Rosario, y desde su racionalidad andina, expresada entre otras cosas desde su creencia en Juan Rayo.

### **2.3.3. DOCUMENTO CONPES, NOVIEMBRE DEL 2007**

Transcurridos aproximadamente dos años después de la publicación del decreto 4106, algunos de sus requerimientos todavía no se ponían en marcha<sup>67</sup>. Razón por la cual el departamento nacional de Planeación, miembro de la comisión intersectorial, a través del Consejo nacional de política económica y social (conpes), publicó los “lineamientos de política para implementar un proceso de gestión integral del riesgo en la zona de amenaza volcánica alta del volcán Galeras”. Allí, se ponía en consideración para las diversas entidades participantes del proceso iniciado por el decreto 4106, la obligatoriedad de implementar mecanismos de acción definidos, o “lineamientos principales”, para orientar las acciones a seguir en el “plan de acción específico”, con el fin de superar la declaratoria de desastre y llevar a cabo el proceso de reasentamiento territorial formulado por el gobierno. Además, establecía la necesidad de realizar una revisión y ajuste al decreto 4106, en atención a las circunstancias jurídicas, institucionales y presupuestales requeridas para atender el proceso iniciado por el mismo; así como de estudiar la posibilidad de ampliar la declaratoria de “situación de desastre”, para otros sectores incluidos en la *Zava* pertenecientes a los municipios de Sandoná y Consacá (Departamento nacional de planeación, 2007:22).

En esa medida, el documento instituía determinaciones para ser ejecutadas en la *Zava*, con el fin de propender hacia la reducción de la vulnerabilidad de sus comunidades, y en el mediano y largo plazo, llevar a cabo el reasentamiento territorial definitivo de las mismas.

Los lineamientos propuestos buscan garantizar una gestión integral del riesgo, de manera que, a partir de la realización de estudios técnicos, ambientales, económicos y sociales, se identifiquen las acciones y recursos para la revisión y ajuste de los planes de ordenamiento territorial de los municipios de la zona, el reasentamiento poblacional y la declaración como área de protección y/o

---

<sup>67</sup> Esto se dio entre otras cosas por las dificultades suscitadas en el proceso de llevar a cabo las ordenanzas del decreto, entre ellas el comienzo de la resistencia ejercida por algunas comunidades de la *zava* en contra de la reubicación, como sucedió con los jenoyes y algunos habitantes de determinados sectores del municipio de la Florida y el corregimiento de Mapachico en Pasto.

conservación de las áreas liberadas. Las autoridades municipales deberán garantizar la no ocupación de estas áreas a través de los controles respectivos... (Departamento nacional de planeación, 2007:9)

Es que los enunciados de tal discurso, se concentraron en la generación de posiciones, decisiones y acciones que debían ser tomadas en cuenta, tanto en la realización y ejecución del “plan de acción específico”, como en los momentos cuando se presentasen situaciones de riesgo volcánico –dada una declaratoria por parte de Ingeominas del nivel 2 de amenaza volcánica para Galeras-. Así, el documento detalla tres instancias o procesos que debían implementarse en las zonas de riesgo volcánico: “manejo de la contingencia, transición y reasentamiento”; etapas que tendrían que “ser adoptadas por las instancias que correspondan a nivel nacional, departamental y municipal”. (Departamento nacional de planeación, 2007:7)

¿Cuáles son, entonces, algunos de los enunciados del referido documento relacionados con las instancias de contingencia, transición y reasentamiento? Y en ello ¿en qué medida tales enunciados son excluyentes respecto del pensamiento y discursos de los jenoyes?

Aunque en reiteradas ocasiones, el documento Conpes hace hincapié en la necesidad de inmiscuir la participación en estos procesos, de las comunidades del área de influencia de Galeras como Jenoy, debe decirse que en la generación de los diversos lineamientos de política que este proclama en cuanto a gestión integral del riesgo -antes y hasta la ejecución del reasentamiento-, la participación de las comunidades de la *Zava*, y en ello los jenoyes, es vista desde perspectivas que no contemplan medios concretos para llevarla a cabo; o mejor, no se dice con exactitud la manera como se desarrollaría tal participación, más solamente se afirma, que esta debía generarse por parte de los moradores de la *Zava*. Es así como en el documento se menciona simplemente, que “se definirán mecanismos de participación apropiados, valorando las iniciativas de cada familia” (Departamento nacional de planeación, 2007:9); y más adelante el texto reitera, “en relación con el reasentamiento, la población tendrá la opción de definir, en el corto y mediano plazo, hacia donde se quiere reasentar –sector urbano y/o rural en cualquier región del país- según consideraciones socio-culturales y económicas” (Departamento nacional de planeación, 2007:11). Circunstancias estas, que lejos de indicar las formas de participación a las cuales alude el discurso del citado documento –que en lo sucesivo del texto no se detallan, sino en ese manifestar el cual refiere que la gente de la *Zava* podrá decidir hacia donde reasentarse-, ratifican la visión unilateral del proceso de reubicación del Estado, sin apreciar siquiera, la posibilidad de que los habitantes de la zona de riesgo, puedan negarse a abandonar sus tierras, o a gestar sus propios procesos libres de la injerencia del Estado, como ocurrió en Jenoy.

Es ahí donde sigue visibilizándose la exclusión sobre los discursos otros, aquellos de los jenoyes y de quienes jamás estuvieron de acuerdo con la reubicación exigida por el Estado. Exclusión discursiva que además, ejerció sus continuos efectos de poder y de verdad, desde actos de enunciación que fueron materializándose en aquellas prácticas

discursivas promovidas por el documento Conpes, como son los procesos de contingencia, transición y el hasta ahora fallido reasentamiento territorial.

Como se ha visto, el manejo de la contingencia desde el Conpes, empieza cuando Ingeominas cambia el nivel de amenaza volcánica de Galeras al grado 2. Momento en el cual las entidades correspondientes ajustan y aplican los planes, o las acciones a seguir y/o componentes relacionados con la preparación, respuesta y recuperación frente a las circunstancias de riesgo que se deriven de la actividad volcánica de Galeras. Tales acciones son enunciadas, para ser llevadas a cabo por las diversas instituciones inmiscuidas en estos procesos<sup>68</sup>. Para este fin, dentro de los enunciados que sobre la contingencia refiere el discurso en mención, se tomaron en cuenta cinco componentes de preparación, direccionados hacia una adecuada puesta en escena y materialización de la contingencia, cuando así se requiera. Estos son: “Fortalecimiento Institucional”, “adecuación y conservación de albergues temporales”, “mantenimiento y suministro de agua”, “acompañamiento psicosocial” y la elaboración de un “plan educativo y de comunicaciones” (Departamento nacional de planeación, 2007).

Y aún cuando dentro de estos componentes se hacen prescripciones, que sobre el papel son incluyentes con las comunidades de la *Zava*, además de benéficas en la medida de sus objetivos que más allá de buscar la reubicación territorial, buscan la educación en “prevención del riesgo”, la reducción de la vulnerabilidad de los habitantes de la *Zava*, junto a la generación de idóneos procesos de comunicación que mantengan a las comunidades al tanto de lo que sucede con Galeras, estos en sus procesos de materialización, continuaron mostrando la unilateralidad del Estado en cuanto a los efectos de poder y de verdad desde los procedimientos de exclusión de sus discursos en sus prácticas discursivas. Efectos, que en ninguna manera más allá de sus aparentes buenas intenciones sobre el papel, tuvieron en cuenta al discurso de los jenoyes.

Puede corroborarse esto desde el decir, y especialmente desde el vivenciar de la parcialidad de Jenoy, quienes en ninguna medida contemplaron en la realidad el manifestar de algunos de los enunciados de estos componentes<sup>69</sup>. Especialmente los de aquellos referidos al “Acompañamiento psicosocial” y al “Plan educativo y de comunicaciones”.

Respecto del “Acompañamiento psicosocial” el documento Conpes afirma: “A través del Crepad Nariño, se definirán los proyectos necesarios para realizar el acompañamiento psicosocial de la población afectada, con énfasis en la más vulnerable,

---

<sup>68</sup> Las de la comisión intersectorial, principalmente aquellas relacionadas con la Dirección de Prevención y Atención de Desastre, como son el CNPAD (Comité Nacional para la prevención y Atención de Desastre), el CREPAD de Nariño (Comité Regional para la prevención y Atención de Desastres), los CLOPAD (comité local para la Prevención y Atención de Desastre) de los municipios de la *zava*, entre otras.

<sup>69</sup> No obstante, debe decirse, por lo menos en lo dicho acerca del componente de “adecuación y conservación de albergues temporales”, las estipulaciones del Conpes –ordenadas al CLOPAD Y CREPAD- sí se cumplieron; pues tanto el CLOPAD de Pasto, como el CREPAD Nariño, constantemente han hecho lo necesario para mantener los albergues en las mejores condiciones posibles, para cuando se presenten situaciones de riesgo volcánico avaladas por el INGEOMINAS.

y fortalecer la organización comunitaria. Este apoyo deberá darse durante todo el proceso y hasta que se concluya el reasentamiento, articulándose con el plan educativo y de comunicaciones” (Departamento nacional de planeación, 2007:13). Se puede apreciar aquí, simplemente un esfuerzo de enunciación que no genera prescripciones y/o ordenanzas explícitas que definan el alcance de los requerimientos de este enunciado. Es decir, se dice qué se debe hacer, más no el cómo de este hacer. Por ello aún cuando en el escritorio –como dicen los jenoyes- o aún cuando sobre el papel, el Crepad haya intentado realizar –o haya realizado- algún tipo de proyecto acerca del acompañamiento psicosocial para con las poblaciones de la *Zava*, como sugiere este decir del Conpes, tal esfuerzo se quedó sólo en ese brío de enunciar sobre pergaminos, un acompañamiento que no trascendió en su práctica discursiva desde su puesta en escena dentro de la realidad. Puesto que, como argumentan los jenoyes, esto no fue ni ha sido vivenciado por algún miembro de la parcialidad. Nadie fue y ha sido atendido -o acompañado psicosocialmente- por profesionales idóneos para tal acometido, como había sugerido el citado documento.

En cuanto al “plan educativo y de comunicaciones”, el cual en enunciado debía ser realizado “acorde con la idiosincrasia de la población (...) para que la comunidad sea involucrada directamente en los procesos de manejo de la contingencia, transición y reasentamiento”, se debe afirmar (esto sólo respecto de la parte educativa del plan, pues es ahí donde se generaron exclusiones discursivas), que si bien se han realizado esfuerzos educativos<sup>70</sup> -a manera de “rituales”- en la *Zava* a través de reuniones, talleres y asambleas, en las cuales se le informó a la población sobre las características científicas de Galeras y las amenazas que implican algunas de ellas para la población, junto a la elaboración de una serie de publicaciones pedagógicas, todas ellas relacionadas con el decir que el conocimiento científico aporta sobre Galeras, estos intentos no tuvieron en cuenta sus esfuerzos de enunciación incluyentes, ya que en las diversas asambleas o reuniones, y en las publicaciones pedagógicas, no se valoraron ni tomaron las apreciaciones y/o discursos de los jenoyes, sino que por el contrario, en sucesivas veces las desecharon con el argumento supuesto de su carecimiento –que no se da en el discurso científico- de valor de “verdad”<sup>71</sup>. Ello pese a que en el Conpes se dice, que en dicho plan se debía “permitir en forma participativa, un diálogo entre el saber popular y el conocimiento científico para construir un lenguaje común en cuanto a: Planes de contingencia y necesidad del manejo de la misma, el proceso transitorio,

---

<sup>70</sup> Léase esfuerzos educativos, en atención a que a la fecha, no se conocen documentos explícitos, que detallen procedimientos de educación en riesgo volcánico para los habitantes de la *zava*.

<sup>71</sup> Un ejemplo de esto se presentó en Jenoy el 15 de noviembre del año 2005; día en que algunos funcionarios del Ingeominas, realizaron en asamblea con los miembros de la parcialidad de Jenoy, un esfuerzo educativo en el cual, para darles a conocer las características sobre Galeras, presentaron un video sobre los desastres de origen volcánico que se dieron por erupciones de los volcanes Santa Elena, Nevado del Ruiz entre otros. Al respecto, y rememorando lo sucedido en aquella ocasión, el suplente de gobernador del cabildo de Jenoy Luis Arteaga afirma: “con comparaciones traídas de los cabellos, ese día, mostrándonos videos que perturbaron nuestra mente, y tratándonos como a niños, diciendo que nuestro Galeras es como una olla a presión que en cualquier momento podría explotar, esa gente de Ingeominas, no nos escuchaba y negaba las evidencias del tiempo, que nos favorece la existencia, negándonos también que nosotros no podríamos afrontar una posible erupción. Y no negamos que no puedan presentarse dificultades, sino que si nos quieren ayudar, nos ayuden con el respeto y la escucha de nuestras propuestas”. (Arteaga, Luis. Notas de Campo, Mayo 4, 2008).

mapa de amenaza; condiciones de vulnerabilidad ambiental, cultural, social, económica y de infraestructura y escenarios de riesgo; el proceso de reordenamiento territorial (...) y el proceso de reasentamiento”. (Departamento nacional de planeación, 2007:13).

Por su parte, el proceso de transición que contempla el documento Conpes, es definido como aquellas actividades, previas al reasentamiento “que se consideren necesarias para complementar el conocimiento de la *Zava*, en cuanto al nivel del de riesgo y el entorno físico, social, económico, cultural y ambiental, y además aspectos relacionados con el reasentamiento, en forma participativa con los sectores involucrados” (Departamento nacional de planeación, 2007:14)

Se destacan así dos componentes donde se hacen evidentes enunciados excluyentes, del pensamiento de los jenoyes, y/o enunciados que simplemente no traspasaron el umbral existente entre el escritorio y la realidad. Uno, es todo el decir relacionado con “el plan de acción específico”, y otro, es el componente denominado “actividades relacionadas con la gestión de tierras”.

Acerca del “Plan de acción específico”, el documento Conpes dice que se constituye como la etapa en la cual se realizarán las acciones para la adecuada planeación de la intervención en el largo plazo, tendiente a superar la situación de desastre declarada (Departamento nacional de planeación, 2007:14). Superación que desde estos esfuerzos de enunciación unilaterales, sólo podría preverla el reasentamiento. Por ello, desde el Conpes, es el “plan de acción específico” el que define el cómo del reasentamiento y de las actividades a realizar que procurarían su puesta en escena, y las intervenciones que darían pie a la superación de dicha situación de desastre. Y si bien, en este componente se menciona que las entidades que elaboren y lleven a cabo el plan de acción específico, deben inmiscuir en el proceso la participación de las comunidades afectadas, de entrada, se percibe en esta enunciación una escena de exclusión discursiva; ello, si se piensa que tales enunciados se construyeron desde el supuesto, de que las comunidades aceptarían que aquello que se debía hacer es lo que diga el Estado y no el decir de los miembros de las parcialidades, como aquella oposición –que se puede apreciar en el discurso de los jenoyes- de algunas comunidades respecto del reasentamiento territorial.

En correspondencia con las “actividades relacionadas con la gestión de tierras”, los enunciados de este componente, hacen alusión a las acciones que las entidades de la sociedad de discurso –especialmente las de la Gobernación de Nariño- directamente inmiscuidas con el reasentamiento, deben realizar sobre los territorios de la *Zava*, para su adquisición –compra y/o apropiación pro el reasentamiento-, para la definición de la tenencia de las tierras liberadas hacia el futuro, y para la revisión y ajuste de los POT (Planes de Ordenamiento Territorial) de los municipios del área. Para esto, el Conpes prioriza que para tales acciones, se debe atender al mapa de amenaza volcánica de Galeras aportado por el Ingeominas y a aquellos estudios que tendría que realizar el IGAC (Instituto Geográfico Agustín Codazzi) sobre el “reconocimiento predial” y/o avalúo de predios y bienes inmuebles; además de estudios anteriores en la zona realizados por el DANE, y los proyectados para el futuro como el de “vulnerabilidad física y funcional a fenómenos volcánicos en el área de influencia del volcán Galeras”,

encargado al Observatorio Sismológico del Suroccidente OSSO (Departamento nacional de planeación, 2007:14-22).

Aunque de esto, se puede apreciar una ordenanza directa, vista en los enunciados que refieren todo lo descrito anteriormente, es inevitable –en estos esfuerzos de enunciación del Conpes- la realización de estudios tendientes en últimas a quitarles la tierra a los jenoyes. No en vano se dice que se realizará un estudio de títulos de propiedad de los predios y de los inmuebles de la *Zava* para definir la tenencia de tierras, favoreciendo el hecho de llevar a cabo el reasentamiento; y se menciona: “El IGAC realizará los avalúos de los predios urbanos y rurales de la *Zava*, al igual que de aquellos donde se efectuará el reasentamiento definitivo” (Departamento nacional de planeación, 2007:19). Dando así por sentado, la recuperación y adquisición de territorios en la *Zava*, para sí o sí, reubicar sus poblaciones: siguen visibilizándose entonces, las anteriores formas de exclusión discursiva descritas anteriormente.

Debe destacarse también de este componente, lo referido con la revisión y ajuste de los Planes de Ordenamiento Territorial POT. Se menciona en el Conpes, o se estipula, que los municipios, teniendo en cuenta la situación de desastre de la *Zava* y sobre todo el mapa de amenaza volcánica de Galeras de Ingeominas y sus mapas de riesgo detallados, deberán ajustar sus POT y EOT (Esquema de ordenamiento territorial). Para ello, paradójicamente, afirmando que aquellos ajustes, también deberán inmiscuir el hecho del reasentamiento y los territorios que finalmente ocuparan las poblaciones reubicadas, el Conpes menciona que para esto entre otros, se tomaran como criterios el “mantenimiento y proyección de tradiciones, arraigos culturales y vocación económica, propias de sus habitantes y la región” (Departamento nacional de planeación, 2007:21), desconociendo –y esto también es un atropello a las formas de pensamiento vigentes en la parcialidad de Jenoy-, el discurso cotidiano del ser del Jenoy, y por lo tanto, sus características culturales y prácticas de vida, que aquí se han visibilizado, y que en ninguna medida permitirían que se lleven a cabo estas intenciones formuladas en el Conpes.

Finalmente, para el proceso de “reasentamiento” –fin último del documento objeto de análisis- y sobre la base de lo anterior, se resalta que tras la adquisición de los territorios y los bienes inmuebles de la *Zava*, la DPAD (Dirección de prevención y atención de desastres) tendría la obligación de estudiar los mecanismos legales para entregarlos a manos de Corponariño, y así, consolidar a la *Zava* como área de protección ambiental. Por eso, considerando en sus enunciados, que el reasentamiento sería efectivo, y planeando de antemano –obviamente desechando la posición de los jenoyes- el futuro de las tierras a liberarse, el documento Conpes prescribe: “El reasentamiento podrá ser urbano individual<sup>72</sup>, colectivo<sup>73</sup> o reasentamiento rural<sup>74</sup> (este último podrá darse de

---

<sup>72</sup> Pensado para las familias habitantes de sectores urbanos de la *zava* (Jenoy centro, Mapachico, la Florida, Nariño) y que por iniciativa propia busque la reubicación.

<sup>73</sup> También denominado de centros poblados, como son las cabeceras corregimentales de Jenoy y Mapachico, “involucra no solo la construcción de la infraestructura física e institucional, corredores de movilidad y suministro de servicios públicos domiciliarios, sino también la definición de proyectos productivos integrales que proporcionen sostenibilidad económica al reasentamiento, el acompañamiento

manera colectiva dependiendo del suelo disponible). El proceso valorará las intenciones de los grupos familiares y propenderá por mantener o mejorar las condiciones de vida de la población, procurando preservar su vocación productiva, estructura social, económica y cultural” (Departamento nacional de planeación, 2007:26).

Para esto, y con el fin de lograr estas ordenanzas, el conpes manifiesta que, buscando que las familias habitantes de las áreas en riesgo no caigan en situaciones de pobreza tras su reubicación, y más bien logren obtener y mantener una satisfactoria calidad de vida con todos los recursos que ello supone, se establecerían una serie de compensaciones de toda índole para mitigar los efectos del reasentamiento y sobre todo “garantizar un componente de generación de ingresos que complemente la financiación de solución de vivienda” (Departamento nacional de planeación, 2007:29). Componente que en términos económicos, no alcanzaría a retribuir las pérdidas de territorios, lotes y bienes inmuebles de los jenoyes, dado el presupuesto destinado a solventar estos gastos<sup>75</sup>.

Además, en sus enunciados se sostiene que una vez –o durante el proceso- se lleve a cabo el reasentamiento, se velará por el mantenimiento de “la identidad Socio-Cultural” y la realización de un “acompañamiento social de la comunidad”, así como también la preservación de servicios básicos como son la salud, y la educación, entre otros. De estos enunciados se destaca lo siguiente: “Las autoridades municipales velarán por el mantenimiento y fomento de la identidad socio-cultural de las poblaciones reasentadas, brindando acompañamiento y creando los mecanismos necesarios para su preservación en el proceso de reasentamiento” (Departamento nacional de planeación, 2007:33). Y más adelante se afirma: “Con el propósito de orientar y acompañar a la comunidad ubicada en la *Zava*, el gobierno nacional en cabeza de la DPAD, continuará asistiendo a reuniones y talleres organizados con miras a crear conciencia sobre el riesgo al que está expuesta la población allí asentada. Las autoridades locales prestarán ayuda profesional para que el proceso de reasentamiento se realice de manera ágil y sin traumatismos, especialmente para la población infantil (Departamento nacional de planeación, 2007:34).

Acerca de esto, y como ya se ha mencionado, desde el orden sociocultural y ancestral que mantienen los jenoyes en la *Gran chagra*, es imposible un reasentamiento tal y como ha sido planteado por el gobierno, que no vulnere las especificidades ancestrales de la parcialidad. De ahí que sea lógico, que ese decir acerca del respeto por la

---

social y el fortalecimiento y la preservación de la identidad cultural de la población” (Documento Conpes, 2007:29).

<sup>74</sup> Diseñado para las familias propietarias de predios rurales que se encuentren en la *zava*.

<sup>75</sup> Dice el conpes: “El gobierno nacional (...) asignará subsidios hasta por el monto definido en el programa de Subsidio Familiar de Vivienda Urbana del MAVDT (Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo territorial) para la adquisición de vivienda nueva o usada a los hogares *propietarios*. (...) En todo caso, la sumatoria del Subsidio Familiar de Vivienda SFV asignado y los recursos provenientes de la valoración del inmueble ubicado en la *zava*, no puede superar el valor de 50 SMLMV (Salarios Mínimos Legales Mensuales Vigentes)” (Documento Conpes, 2007: 27). Aspectos que desde el decir de los miembros de la parcialidad de jenoy, no podrían retribuir –si se piensa solamente en términos económicos- la pérdida de sus “teneres” (Notas de campo. julio de 2008).

“identidad Socio-cultural” de las comunidades que manifiesta el Conpes, pierda sentido, máxime, si este entra en contradicción –como se ha corroborado en las vivencias de los jenoyes durante el transcurso del proceso- con aquel esfuerzo de enunciación dirigido al “acompañamiento social de la comunidad”. Pues ha sido evidente, como lo manifiestan los mismos jenoyes (Notas de campo, 2008), que durante el transcurso de gran parte de las reuniones, talleres, asambleas entre otras, preparadas con el objeto de llevar a cabo este “acompañamiento” y crear conciencia en las comunidades sobre el riesgo existente en torno a Galeras, las prácticas discursivas en estas reuniones y en ello el ejercicio “ritual” de las mismas, constantemente procedieron con el objeto de imponer su verdad, desde sus acciones autorizadas desde el poder de las instancias gubernamentales. Generando así exclusión discursiva y de pensamiento para con las posiciones de la comunidad de Jenoy, las cuales pudieron ser escuchadas, más no tenidas en cuenta.

#### **2.3.4. PROPUESTA “PLAN DE ACCIÓN ESPÉCIFICO” (PAE), DEL I.P.C. CONSULTORÍAS LIMITADA**

Tras concurso de licitación realizado y convocado por el Ministerio del Interior y de Justicia a través de la Gerencia Galeras, y siguiendo las ordenanzas del documento Conpes, la empresa privada I.P.C Consultorías obtuvo la posibilidad de comenzar con el proceso de construcción del Plan de acción Específico (PAE). Posibilidad que a finales del año 2007, arrojó como resultado, entre otros documentos, el diagnóstico del PAE titulado: Plan de Acción Específico de la zona de Amenaza Volcánica Alta: Municipios de Pasto, La Florida y Nariño “Una oportunidad para el desarrollo sostenible”.

Dicho documento, sostiene en su discurso una serie de enunciados prescriptivos, directamente relacionados con las ordenanzas efectuadas por el documento Conpes referidas con el proceso de reasentamiento de las comunidades moradoras de la *Zava*, y formulados en atención al propósito que se impuso I.P.C, de gestar un proceso de reasentamiento, teniendo en cuenta criterios propios de un intento de desarrollo económico, social y cultural, atendiendo a la sostenibilidad en el largo plazo tras culminar la etapa de reubicación territorial, de las poblaciones a reasentarse.

Así, I.P.C. se fijó como objetivo prioritario, el “Formular una propuesta de desarrollo sostenible para garantizar el proceso de reasentamiento de las personas afectadas por la amenaza alta del volcán Galeras”. Además, en el marco del PAE, se propuso entre otros objetivos, el “Propiciar la participación comunitaria en las actividades tendientes al manejo de la situación de desastre declarada; Formular una propuesta de desarrollo económico sostenible; y Formular una propuesta de reasentamiento poblacional”. (I.P.C. Consultorías, 2008:12). Objetivos por los que –desde la visión del Estado expresada en el Conpes y desde la misma visión de I.P.C- se constituiría el “Plan de Acción Específico como la carta de navegación a corto, mediano y largo plazo para realizar el reasentamiento de la población directamente afectada” (I.P.C. Consultorías, 2008:2).

El Plan de Acción es una herramienta colectiva que sirve como instrumento para la implementación de todas las acciones y actividades relacionadas con el reasentamiento de las familias que se encuentran ubicadas en la zona de alto riesgo del volcán Galeras. EL plan, deberá contar con el consenso y el compromiso de los diferentes actores, de manera que se constituya en un proyecto colectivo de región y por lo tanto, el reasentamiento sea efectivamente una oportunidad para que las familias mejoren su calidad de vida (I.P.C. Consultorías, 2007:7).

En esa medida, pese a que I.P.C, prioriza en su visión del PAE, que este debe ser construido con la comunidad, las prácticas discursivas implementadas por la empresa consultora demostraron lo contrario. Visibilizando desde sus apreciaciones acerca de los posibles lugares del reasentamiento, una posición que dadas las características del diagnóstico, no fue revisada y concertada con la comunidad muy a pesar del reconocimiento que I.P.C realiza en los enunciados de su discurso, referentes a la importancia del saber de las comunidades de la *Zava*.

Hay que reconocer que hay una sabiduría comunitaria, que aunque tiene aspectos que hay que transformar, también hay conocimiento de los comportamientos de la naturaleza y como es posible convivir con esa realidad ambiental sin que cueste vidas. De esta forma es fundamental promover y reconocer la importancia de un diálogo de saberes entre los conocimientos científicos y los de las comunidades, sin que ninguno descalifique el otro (I.P.C. Consultorías, 2007:8).

Diálogo de saberes, el cual, sólo fue intentado implementarse una sola vez en cada comunidad –por lo menos así ocurrió con la parcialidad de Jenoy-, durante una serie de talleres efectuados por I.P.C a finales del mes de noviembre y en el transcurso del mes de diciembre del año 2007. Hechos que llevan a concluir que su visión del reasentamiento, no fue concertada con la comunidad –ello no puede ser posible tan sólo con un taller-, sino que ha sido pensada desde criterios, que para el caso de Jenoy no reivindicarían su calidad de vida, sino más bien el desmantelamiento de la misma. Esto puede corroborarse con la continua insistencia de I.P.C respecto del reasentamiento como “una oportunidad para el desarrollo sostenible”. Como si fuera esa visión occidental, del mejoramiento de la vida material de las personas dado por postulados de “desarrollo” o “progreso”, una necesidad prioritaria para los jenoyes. Necesidad que ellos ratifican sólo –es que en Jenoy no interesa para sus pobladores entrar en la escena del modelo de desarrollo económico occidental- desde su posición inalienable de conservar su territorio.

Y es que I.P.C aún tras su intento de realizar el respectivo taller correspondiente a Jenoy, encontró desde su llegada al corregimiento, que los jenoyes no querían saber nada acerca de la reubicación para su población. Y aunque reconocieron esta posición en el diagnóstico, I.P.C no hizo el esfuerzo por realizar un estudio más exhaustivo en cada comunidad, especialmente en Jenoy, que permita propuestas más incluyentes, que tengan en cuenta las posiciones inalienables de los habitantes de la zona de amenaza volcánica alta.

Se celebró una reunión el 24 de noviembre de 2007, con la comunidad de Genoy, en la caseta comunal, donde asistieron cerca de 100 personas. (...) Se presentó por parte del equipo consultor la iniciativa de formular de manera concertada el Plan de Acción Específico y la respuesta de los dirigentes comunitarios fue que hasta tanto la gerencia del proceso Galeras no explicara el destino de los recursos y diera respuesta a sus demandas, no participarían de reuniones, procediendo a retirarse del recinto (I.P.C. Consultorías, 2007:65).

Circunstancias que seguían corroborando los procedimientos de exclusión del discurso del aparato, en la medida en que como lo menciona esta apreciación de I.P.C, los jenoyes ni siquiera habían sido informados de enunciados discursivos de suma importancia como aquellos referidos a la manera en que el Estado estaba manejando los recursos destinados al proceso originado por el decreto 4106. Y aún tras estas eventualidades, I.P.C conciente de este tipo de problemáticas, continuó con su perspectiva unilateral y su voluntad de verdad respecto de un reasentamiento, el cual desde su visión, coadyuvaría al mejoramiento de la calidad de vida de los futuros reasentados, si es que se llevaba a cabo desde un modelo de desarrollo aplicable sólo desde el escritorio. Ello, pese a que en el diagnóstico I.P.C afirma: “el plan de reasentamiento propenderá por mantener las diferentes tradiciones culturales de cada población, en especial para Genoy y Mapachico, que tienen una marcada tradición campesina, con vocación agrícola”. Sosteniendo más adelante: “El plan de reasentamiento, debe tener un enfoque integral por cuanto no es reasentar a las familias de una vivienda a otra, debe brindarles un acompañamiento social para que definan de acuerdo a sus necesidades, usos y costumbres la solución habitacional que más se ajuste a sus preferencias” (I.P.C. Consultorías, 2007:36).

Muestra lo anterior, esto es si se tiene en cuenta los criterios y lugares para el reasentamiento formulados desde el diagnóstico de I.P.C, que los procedimientos de exclusión del discurso siguieron propiciándose, a decir de la posición de la empresa consultora respecto del reasentamiento; proceso que debía darse, sin importar que desde los “usos y costumbres” de la comunidad de Jenoy ello no debía ni siquiera pensarse. Así, I.P.C desde su visión “desarrollista”, y enfatizando su estudio desde particularidades estadísticas y sondeos demográficos de población *Zava* urbana y rural, afirma como posibles lugares de reasentamiento –en atención de su propuesta de desarrollo- a aquellos sitios que tengan cierta conectividad con las carreteras principales que enlazan a la región, además de su disponibilidad de terreno.

En la caracterización del territorio y patrones de apropiación del mismo por parte de la población ubicada en la *Zava* se tiene que, del total de esta población el 35% se encuentra en zonas urbanas y centros poblados y el 64% en zona rural, siendo esta última superior, lo que implica la importancia de considerar los factores culturales propios de la comunidad a la hora de definir sitios para el reasentamiento de la población. De acuerdo a los resultados del diagnóstico físico-espacial, se considera como un sector posible de reasentamiento, la zona Nororiental de la *Zava*, de tal manera que permita la nueva conectividad del área afectada hacia la vía panamericana a través de la interconexión con La Plazuela,

Matituy (en La Florida), Altos de Pradera (en Nariño) y La Caldera (en Pasto), de las cuales las dos primeras coinciden con la ubicación de los albergues temporales establecidos durante la emergencia del volcán Galeras en el 2005. (I.P.C. Consultorías, 2008:3) (ver Mapa 3)

Además en el documento del diagnóstico, I.P.C en conjunción con la posición del municipio de Pasto, encuentra que las zonas consideradas de expansión, también serían propicias para realizar el reasentamiento, si se tiene en cuenta las pretensiones del Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto.

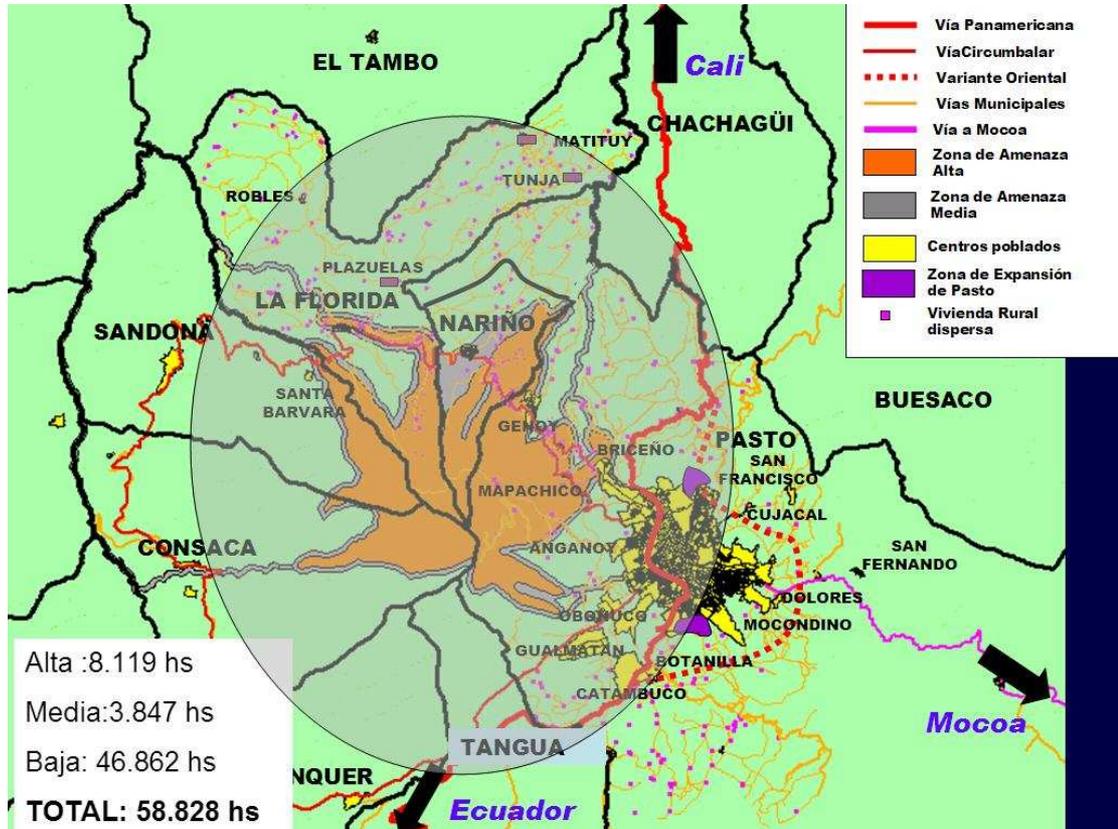
El municipio de Pasto consideró como áreas de expansión en el horizonte del desarrollo Plan de Ordenamiento Territorial un total de dos áreas básicas: 120 hectáreas al sur en Jamundino y 305 hectáreas en Aranda al norte, para un total de 425 hectáreas (...) El Plan de Ordenamiento identifica que en el área de expansión se desarrollaran un total de 10.000 viviendas. (I.P.C. Consultorías, 2007:71) (ver Mapa 3)

Aspectos que no hacen más que mostrar la manera como el discurso usado por la consultoría se contradice, y más bien pretende a como de lugar definir lugares y términos para un reasentamiento que desde el I.P.C es inalienable. Por eso, muy en vano se dice, si atendemos a lo anterior, que reasentamiento no es cambiarse de una vivienda a otra, sino tener en cuenta criterios y preferencias de las comunidades. Criterios y preferencias que para el caso de Jenoy han sido insistentemente ignoradas, subvaloradas y desechadas.

No obstante, debe reconocerse que a diferencia de otros discursos acerca del reasentamiento, I.P.C en su diagnóstico, termina aceptando que durante el transcurso del proceso, no ha habido una política y canales de comunicación apropiados entre el gobierno y las comunidades; o en otras palabras ha existido problemas en la comunicación de los discursos para con dichas comunidades. Problemas que lamentablemente han sido ignorados, a la hora de llevar a cabo las prácticas discursivas de muchos de los enunciados de estos discursos.

Ha faltado una política y unos canales de comunicación con los afectados, que les informe sobre el avance de las actividades. Quizás esta circunstancia sea la más criticada, la falta de presencia de una autoridad que responda por todo el proceso ante la comunidad. Esta incertidumbre ha afectado su cotidianidad e incluso su actividad productiva. La comunidad desconoce los avalúos y las opciones que podrá elegir para negociar. No sabe cuándo le van a comprar su predio y ni siquiera se le responde con certeza si su predio está o no dentro de la zona de amenaza alta. En muchas partes encontramos que la comunidad ha perdido la fe en el proceso y sobre todo en las instituciones (I.P.C. Consultorías, 2007:121).

Mapa 3



Fuente: I.P.C. Consultorías, 2008

### 2.3.5. EL DECRETO 3905 DEL 7 DE OCTUBRE DE 2008

Habiendo consolidado un proceso de resistencia a partir de la expedición del decreto 4106, que le llevo a la parcialidad de Jenoy a restituir su cabildo indígena, y más aún, después de iniciada la gestión jurídica para solicitar la restitución definitiva de su resguardo por parte de las autoridades del cabildo ante la división de asuntos indígenas del Ministerio del interior y de justicia<sup>76</sup>, el gobierno nacional, sin atender a este tipo de acontecimientos y todavía ignorando el discurso propio de aquellas comunidades como la de jenoy dispuestas a luchar en contra del reasentamiento, sacó a la luz pública el decreto 3905 del 7 de octubre del 2008. Dicho documento, corroborando la finalidad última de la serie de enunciados que hacen parte de los discursos a favor del reasentamiento, no hizo más que rebelar enunciados performativos y prescriptivos, los cuales, generados desde la posición unilateral del gobierno, continuaron dictaminando ordenanzas para llevar a cabo definitivamente la reubicación. Ordenanzas, que se apoyaron en los enunciados de anteriores discursos, elaborados a favor del mismo.

<sup>76</sup> Esto sucedió en el mes de agosto del año 2008, cuando la parcialidad indígena de Jenoy, envió un documento a la división de asuntos indígenas del Ministerio del interior y de justicia con todos los soportes jurídicos y antropológicos necesarios, solicitando en él ante dicha entidad, la reconstitución definitiva del resguardo en el territorio de Jenoy.

Así, tal decreto, define el objeto y los instrumentos necesarios para la implementación definitiva e incuestionable del plan de reasentamiento de las comunidades moradoras de la *Zava*. Todo, con el propósito de generar un proceso firme, que conlleve a la materialización en la realidad de los principales postulados de sus enunciados.

**ARTÍCULO 1o. OBJETO.** El presente decreto tiene por objeto establecer (...) el alcance y los instrumentos necesarios para la atención de la situación de desastre declarada mediante Decreto 4106 de 2005, todo a efecto de desarrollar y ejecutar un proceso de reasentamiento de la población ubicada en la Zona de Amenaza Volcánica Alta “*Zava*” del Volcán Galeras. (...)

**ARTÍCULO 3o. DEFINICIONES.** Para el proceso de reasentamiento se adoptan las siguientes definiciones:

**Compensaciones:** Son los instrumentos para mitigar y compensar los impactos que se puedan generar por el desplazamiento, definidos en este decreto; se establecen en beneficio de las unidades sociales que se encuentran ubicadas en la *Zava* (...)

**Unidad Social:** Se denomina así a las personas o grupos de personas naturales, con o sin vínculos de consanguinidad que se han asociado para satisfacer sus necesidades habitacionales de manera permanente. **Habitante:** Miembro de una unidad social... (...)

**ARTÍCULO 5o. OBJETIVOS DEL REASENTAMIENTO.** El reasentamiento, tendrá los siguientes objetivos:

1. Mitigar los impactos socioeconómicos causados a las unidades sociales con motivo de la declaración de desastre, dentro de un marco de gestión integral del riesgo.
2. Facilitar el traslado de las unidades sociales, evitando su reasentamiento y/o reubicación en zonas no legalizadas, de alto riesgo, de preservación y conservación ambiental o en corredores viales, verificando que se dé cumplimiento a la normatividad vigente en relación con el ordenamiento territorial.
3. Propender por el restablecimiento de las condiciones de habitabilidad de la población localizada en la ZAVA, manteniendo o mejorando, en lo posible, su calidad de vida y brindándole un acompañamiento social, jurídico, económico y técnico, durante el proceso.

**ARTÍCULO 7o. INSTRUMENTOS PARA EL REASENTAMIENTO.** Se determinan como instrumentos para la intervención, el Plan de Reasentamiento y las Compensaciones de que trata este decreto. El Plan de Reasentamiento se formulará dentro del marco del Plan de Acción Específico (...) y contendrá los estudios de diagnóstico, su actualización, la determinación de programas de acompañamiento social, jurídico, económico y técnico, los cronogramas, evaluación de alternativas y programas para el reasentamiento individual y colectivo y las herramientas de control y seguimiento del mismo. (Departamento nacional de planeación, 2008: 5 - 9)

Acerca de lo anterior, y atendiendo a las manifestaciones de los discursos anteriormente analizados, es claro que aquí se mantiene una postura concreta sobre el reasentamiento, que no hace más que corroborar la necesidad, y más allá de ello, la obligación de llevarlo a cabo. Empero, a diferencia de los discursos anteriores, sobre todo a diferencia del decreto 4106 del 2005, el decreto 3905, prioriza la necesidad de efectuarlo a través de unos instrumentos que impliquen la puesta en escena de un proceso social y económico, que en su enunciación, busca proteger a la población afectada y mitigar los impactos que en ella se den tras el proceso, pero que desde la realidad y el sentir de los jenyoes, no ha hecho más que continuar con aquellas formas de exclusión del discurso y pensamiento que aquí se han visibilizado.

Tales instrumentos, formulados en el artículo 7 y citados anteriormente, se refieren al plan de reasentamiento y a las compensaciones, siendo las compensaciones el principal objeto de discusión en el decreto y el plan de reasentamiento aquel procedimiento del que se ha dicho anteriormente –desde el decreto 4106- y del que en este decreto se corrobora, se efectuará a través del Plan de Acción Específico PAE, el cual a la fecha, no ha sido completamente concretado en sus determinaciones. Circunstancias por las cuales, las compensaciones se convierten en el principal factor de enunciación del decreto 3905. Factor que reivindica en el orden discursivo empleado por el decreto, aquella posición unilateral y esta vez aparentemente definitiva, que culminará con la reubicación de las comunidades moradoras de la *Zava*.

Estas compensaciones, que además son pensadas como mecanismos de acción para llevar a cabo el reasentamiento, obedecen a unos principios denominados de intervención, los cuales se manifiestan como la razón principal y el fundamento base que obliga al reasentamiento.

**ARTÍCULO 4o. PRINCIPIOS DE LA INTERVENCIÓN.** Se establecen los principios sobre los cuales deberá llevarse a cabo la intervención en la *Zava*, en el marco del proceso de reasentamiento, así:

**Derecho a la vida:** El proceso de reasentamiento debe basarse en la tutela y salvaguarda del derecho a la vida de las personas a reubicar. (...)

**Responsabilidad y autonomía de las unidades sociales:** Las unidades sociales se acogerán de manera voluntaria al Plan de Reasentamiento. Estas unidades, serán autónomamente responsables de las decisiones y alternativas que escojan. Las unidades sociales que decidan de manera voluntaria no acogerse al Plan de Reasentamiento no serán beneficiarias de las compensaciones establecidas para tal fin. La responsabilidad de las unidades sociales implica el cumplimiento de los requisitos que se establezcan para ser beneficiarios de las compensaciones, la entrega de la información completa requerida y el cumplimiento de los plazos establecidos en el proceso. (Departamento nacional de planeación, 2008: 7-8)

Ahora bien, las compensaciones a que hace referencia el decreto formuladas en el artículo 9 del mismo, corresponden a la enunciación de un posible esfuerzo de mitigación económica por parte del Estado, que busca beneficiar a la población objeto del reasentamiento, en tres componentes, que serán los que mayor impacto económico

causen a las comunidades durante y después del proceso de reubicación, además de fundamentales –según los actos de enunciación del decreto- a la hora de propiciar su estabilización y recuperación social y económica. Estos componentes se refieren a resarcimientos denominados: “**De Movilización**”, o a los gastos que se deriven del acto de traspaso de las propiedades y mudanza de los predios; de “**Vivienda y vulnerabilidad social**”, o los dirigidos a beneficiar a aquellas “Unidades Sociales” que se encuentren en condiciones de mayor vulnerabilidad y desprotección económica, para asegurar un mínimo de calidad de vida, a través de aportes que van desde subsidios para compra de vivienda, hasta subsidios para quienes se encuentren deprimidos económicamente y que pertenezcan a los niveles 1 y 2 del sisben; y “**De reactivación económica**”, o los gastos para la regeneración de aquellas actividades comerciales o agrícolas que se venían realizando en la *Zava*.

Así, estas compensaciones, sólo aplicables y otorgables a los moradores de la *Zava*, corresponden a lo estipulado desde **los principios de la intervención** -arriba citados- y, se aplican, siempre que los habitantes hagan las gestiones a tiempo, antes del proceso de expropiación de predios enunciado en este decreto (3905 del 2008) en el artículo 16. Circunstancias, que, como elementos de legitimación y puesta en escena de las regularidades discursivas manejadas por el Estado, vulnera y suprime la posición, el saber y las manifestaciones respecto de una vida sustentable en el futuro, en los territorios de la *Gran chagra*, y relacionadas con la condición indiscutible de oposición al reasentamiento, referidas y defendidas constantemente por los jenoyes.

Esto se corrobora, si se atiende a que el decreto abandera un proceso de expropiación – último recurso para lograr el reasentamiento y adquirir las tierras de la *Zava*-, que se convierte en un medio de justificación – o acción de su “poder”- de las compensaciones, que obliga a las comunidades, muy a pesar de su voluntad, a acceder a tales determinaciones a fin de no perder sus patrimonios.

Igualmente, el decreto ejerce coacción y despliega su “poder”, desde una voluntad de verdad –perteneciente por demás a los discursos que profiere el Estado- referida en los principios de la intervención con el “derecho a la vida”, el cual a todas luces, parecería ser la principal razón para efectuar el reasentamiento y para ignorar el saber-discurso de los jenoyes. Y aunque hoy por hoy, el decreto 3905 se encuentra en vigencia, esperando materializarse en sus enunciados y pretendiendo defender una concepción acerca de la vida que le es propia y muy ajena a los jenoyes, el saber-discurso del jenoy, lucha y profiere “*decires*” que si bien parecieran van en contravía –como lo manifiesta la “reubicación epistemo/territorial”- del derecho a la vida, encarnan las posibilidades de un pueblo, de ser y las condiciones de hacerse conocer y respetar en sus diferencias y divergencias. Divergencias que, en contra de la unilateral manera de concebir la vida por parte del Estado, encuentra en la vida misma –como se verá en el siguiente capítulo-, en sus maneras de sentirla y apropiarse de ella, la posibilidad de defender a ultranza -como hasta ahora lo han hecho- un futuro para sus existencias, cobijado por las bondades que sólo puede ofrecer la *Gran chagra*.

### 3. “SOY JENOY, AQUÍ ESTOY Y DE AQUÍ NO ME VOY”: TEJIENDO LA TRAMA DEL DISCURSO PROPIO

Se debe aclarar que en ningún momento la comunidad de Jenoy ha negado el proceso de reactivación del volcán Galeras y las consecuencias que esto podría acarrear. La comunidad de Jenoy está dispuesta a asumir cualquier propuesta cuyo objetivo sea enfrentar cualquier situación crítica que llegue a presentarse. Sin embargo, se rechaza enfáticamente cualquier proceso de reubicación permanente o reasentamiento.

Comunidad de Jenoy.

Este capítulo será dedicado a la reconstrucción de la voz de los jenoyes. Una voz que se ha interiorizado en su propio territorio; una voz que se escucha precisamente como eco de los rugidos de un volcán Galeras experimentado a través de varios siglos de interacción entre el mito y la convivencia. Aquello de lo que aquí se hablará, será sobre eso que se dice desde el interior de un territorio que sólo es posible de entender bajo los influjos mágicos del *decir* de los que habitan las tierras de Jenoy.

En este sentido, es importante conocer, cómo conciben la vida los habitantes de la *Gran Chagra*, quienes le otorgan a esta un sentido más allá del simple habitar en el tiempo, y la resignifican en función del territorio que se habita. En pocas palabras, la vida para el jenoy, para el habitante de la parcialidad, para el descendiente de *Juan rayo*, para el heredero legítimo de la sabiduría de los “antiguas”, sólo puede ser entendida en la medida de sus relaciones con el territorio. Dichas relaciones están comprendidas más allá de las de las labores campesinas, agricultoras o de explotación de la tierra. De hecho, el jenoy concibe el territorio como parte de sí mismo y viceversa, el jenoy es parte del territorio, no como elemento, sino como, fruto de él mismo: el jenoy es, así, *Gran Chagra* y, a su vez, la *Gran Chagra* es el jenoy.

De ahí que sea comprensible escuchar: “Soy jenoy. Aquí estoy y de aquí no me voy”<sup>77</sup>. Un “soy jenoy” que va más allá del simple gentilicio, de la simple denominación como parte de un territorio concreto, y se configura como un *decir* que integra el territorio en las gargantas, en las venas, en cada dedo, en cada parte del cuerpo del jenoy quien se reconoce única y exclusivamente dentro de él. Así mismo, “ese aquí estoy, y de aquí no me voy”, es más que una simple descripción de un ahora determinado. Es en sí, un *aquí*, que va más allá del espacio, que es tiempo a la vez, que es aquí, ahora, antes, después y siempre, o mejor, *ayer*, *hoy* y *mañana*.

---

<sup>77</sup> Resulta curioso y es preciso anotar, que en los ejercicios de su memoria, los jenoyes a sabiendas de sus orígenes Quillasingas y en conocimiento de los antropónimos y topónimos de iguales orígenes, que existen en los apellidos de los habitantes de la parcialidad y en los nombres de algunos lugares de la *Gran chagra*, los cuales terminan en su escritura con la expresión oy: **Jenoy**, **Juajibioy**, **Matabanchoy**, etc, la comunidad, adoptó estas expresiones, en sus palabras de resistencia en contra del reasentamiento, como significado de su filiación y pertenencia a la *Gran chagra*.

En este capítulo, precisamente, se hablará de la construcción del discurso propio, entendido este como la posibilidad de los jenoyes de hablar de sí mismos, de su territorio y de la necesidad de incluir su saber, como parte importante dentro del proceso de “reubicación epistemo/territorial”, proceso que ha sido ajeno a las voces de los jenoyes, del cabildo, de la parcialidad y de la comunidad en general, y como lo hemos venido describiendo, ha tomado el rumbo de las regularidades discursivas instituidas dentro de “sociedades de discurso” definidas, situación que marginó, excluyó y negó el discurso de las gentes de la *Gran Chagra* en Jenoy. Aquí, en este tramo del texto, hablará Juan rayo y responderá la pregunta acerca de si es o no reubicado, acerca de si su cosmover es o no reubicado, acerca de si puede concebirse como jenoy en tierras extrañas a las de donde cayó el rayo que lo trajo a la tierra.

Para ello es necesario trazar un recorrido en cuanto a la palabra de los jenoyes, que es la misma palabra de las tierras donde ellos habitan. La intención aquí será la de exponer los procesos que en este momento arguyen el decir del jenoy como un discurso, el del otro, que se entrelazan en esa agonística del discurso que precisamente son los juegos del lenguaje. Un discurso del otro que se constituye así mismo como lucha, como (contra)discurso<sup>78</sup> dado el hecho de que, primero, siendo este un decir de estas tierras de los Andes, para los ojos de quienes legitiman los discursos científicos estatales o jurídicos, dichas palabras, dicho decir está fuera de los procesos de circulación del discurso y como tal es falseado; y, segundo, este decir-discurso, se transforma y, como lo describe Lyotard (1994; 39) se convierte en una jugada reactiva del lenguaje.

A través de estos dos procesos, el de falsación del discurso del otro y el de los juegos reactivos del discurso, es posible entender como la palabra de los jenoyes empieza a tener particularidades propias que le imprimen un papel preponderante –sino el más importante– dentro de los procesos de circulación discursiva que sobre el proceso de “reubicación epistemo/territorial” se han posado. En otras palabras, la visión del saber-discurso<sup>79</sup> de los jenoyes, permite articular la trama del tiempo que actualmente los juegos discursivos, los enunciados y las palabras que se están diciendo y pronunciando sobre los pobladores de Jenoy en la actualidad, han marcado para estos territorios.

Empecemos. Como se sugirió anteriormente, la palabra del jenoy, más que constituirse como un discurso, se configura como saber. Esta comprensión permite de plano ubicar el discurso de los jenoyes, del cabildo, de la parcialidad, como discurso del otro en la medida en que los juegos de lenguaje se configuran a su alrededor, a partir del momento en que se declara a este territorio como zona de amenaza volcánica alta. Es desde ese momento en el cual, el jenoy, condenado por los discursos legitimados –muchos de ellos producto de la herencia occidental– al olvido, viviendo, sin que esto fuera una condena

---

<sup>78</sup> El termino (contra)discurso, se utiliza para referirse a las jugadas que el discurso del otro hace o puede hacer en un juego de lenguaje definido. En este sentido, el (contra)discurso de los jenoyes se exhibe a sí mismo como la contrajugada propia del jenoy en el marco de la “reubicación epistemo/territorial” que actualmente afronta.

<sup>79</sup> En la medida en que no se pueda asentir acerca de la concepción de la palabra de los indígenas andinos como discurso, en este trabajo, para efectos de una mejor comprensión y para no “occidentalizar” el saber de estos pueblos, el termino saber-discurso designa el proceso mediante el cual el saber de los jenoyes, en este caso, se construye, dentro de la sociedad discursiva y la regularidad epistémica que los prescribe.

sino una transición, en el tiempo del encanto, del cesar, cuando por los azares del discurso, por los azares del tiempo que no da espera, renace, vuelve a existir para los ojos de los que no los habían visto.

La reactivación del volcán Galeras fue la alarma, el subido poderoso, para que los jenoyes llegaran otra vez. Un llegar que no es volver a venir, regresar, sino un llegar que más que otra cosa dice “estamos aquí, hemos estado siempre aquí. No nos vamos”. En la estética del tiempo que los jenoyes han configurado a partir de su herencia Quillasinga, andina, milenaria, ancestral, mítica, la exclusión discursiva – proceso propio de las “sociedades discursivas” legitimadoras de los actos de enunciación y del discurso como tal– no es determinada en su cosmovisión. Es el tiempo del cesar, del encanto, el que vivieron hasta la reactivación del volcán Galeras. En este sentido se empieza a entender por qué su decir-discurso, se convierte, por antonomasia, en discurso del otro y desde ahí deviene discurso antagónico y por lo tanto, inscrito dentro del juego de los discursos como el de Ingeominas y el Estado, siendo un jugador más, en esa agonística que describe el proceso de “reubicación epistemo/territorial” de la comunidad de jenoy.

¿A través de qué llegamos al otro, comprendemos el otro, vemos al otro? ¿Cómo el otro se hace visible? ¿Cuándo lo hace? El otro, lejos de ser presencia, es evidencia accesible sólo, en estas “sociedades discursivas” de las cuales somos herederos, a través del discurso, de su palabra, de su palpación legítima, de su rostro (Levinas, 1977: 74-75), que más allá de verse, logra escucharse, logra pronunciarse, logra decirse. El otro es posible a través de su decir, más allá del nuestro, más allá de nuestra palabra, sin embargo, también, *es* a partir del yo: “La alteridad sólo es posible a partir del Yo” (Levinas, 1977: 63). Es desde el reconocimiento de la identidad del Yo, que el otro se brinda como posibilidad y es, a través de su rostro –enunciativo, discursivo–, que el otro se evidencia.

En este sentido, el jenoy deviene otro: hemos logrado *ver* su rostro a través de ese “aquí estoy y de aquí no me voy” que más que enunciado –parte de un discurso–, es saber, un saber que (se) emana desde su territorio, desde su vida, desde su tiempo, desde su relación íntima con el Galeras, con la *Gran Chagra*, con el páramo, con el yunga, con la cestería, con la tulpa, con Juan rayo... un saber que por lo tanto le es propio y que deviene en cuanto tal, como discurso propio en la medida de la lucha epistémica y territorial que rodea a la parcialidad hoy en día.

Pero en este reconocimiento del jenoy como otro, se empieza a proponer una dialéctica discursiva, una verdadera lucha, un verdadero campo de batalla del discurso. En últimas, dadas las circunstancias, ese otro, el jenoy, Juan rayo, termina por herir a los discursos que lo rodean con una fuerza sutil pero efectiva, y así mismo, termina también dejándose herir. Como si en la batalla tanto el uno como el otro terminaran igual de afectados, los procesos de circulación discursiva terminan por describir el mismo movimiento: ambos discursos, el legítimo y el excluido, el estatal y el comunitario, el jurídico y el ancestral, terminan hiriéndose unos a otros. Una herida que termina por afectarlos; una herida que termina siendo, por circunscribir los discursos como si todos

tuvieran una relación incluso más lejana que la de sus enunciados: todos terminan trastocados.

Los juegos de lenguaje, caracterizados por ese proceso definido entre el destinatario y el destinatario, entre el enunciado y el discurso circulante y legítimo, se convierten, aquí, en la escena de la “lucha por la hegemonía semántica” (Zavala, 1993: 13). Lucha que se expresa en la medida de la comprensión de la sincronía de los discursos que (co)circulan en una sociedad. Así, esta lucha en sí misma “representa todo el sistema de circulación discursiva –culto popular, intersemiótico, todas las lenguas, sociolectos, argots, representaciones– por el cual luchan los diversos grupos sociales en el plano simbólico” (Zavala, 1993: 13). Este proceso termina con la germinación de –además de aquella lucha semántica– una lucha que toma el carácter de axiológica.

Pero esta lucha, que no termina dejando un ganador o un perdedor –que es más que batalla, acontecimiento– es a la vez la que enriquece y otorga sentido a los juegos de lenguaje, a los juegos discursivos, dado el hecho de que es mediante su expresión, que se comprende la existencia y el carácter de cada discurso que circula dentro de una determinada sociedad o complejo social.

Los discursos se tocan, se golpean, chocan, lanzan dardos, y sin embargo, coexisten de manera tal que articulan la trama en la que los sujetos dicen y escuchan (textos), configurando aquello que es la realidad. Dicho proceso, evidencia las relaciones entre los diferentes textos que entran en la plataforma del decir (enunciar) y que sirven de punto de encuentro entre varias redes de circulación de discursos, como por ejemplo, los culturales, que de alguna manera u otra se asumen como distintos, como del otro, que se escriben a partir de una realidad concreta y por tal razón, adquieren características propias que hacen de su escucha un proceso meramente axiológico:

Debemos entender la escritura como formas de modificar nuestra percepción de la realidad (...) Ver u oír algo significa hacer de ello la expresión de nuestra actividad axiológica activa: co-participar. Todo ello supone escuchar en cada texto de cultura, en cada giro y seña, la expresión de un significado de declaraciones y respuestas mediante los cuales emisores e interlocutores han podido y pueden formular e intercambiar percepciones de lo real. (Zavala, 1993: 30-31)

Este intercambio de percepciones es el que permite, luego del reconocimiento del otro, el entrecruzamiento de los discursos provocado justamente por esas luchas que entre ellos mismos se presentan una y otra vez, provocado por esa agonística, que en definitiva, logra por modificar los discursos y determinar los rumbos de la producción y ubicación de los enunciados en una sociedad.

Tal es el caso de la “reubicación repistemo/territorial” que hoy en día acontece en Jenoy con la reactivación del volcán Galeras. Precisamente, esta situación se convierte en el espacio-tiempo justo para visibilizar esa agonística de los discursos. En este sentido, la lucha discursiva se convierte en un tablero de ajedrez donde

Cada <<compañero>> de lenguaje sufre entonces <<jugadas>> que le atribuyen un <<desplazamiento>>, una alteración, sean del tipo que sean, y eso no solamente en calidad de destinatario y de referente, también como destinador. Esas <<jugadas>> no pueden dejar de suscitar <<contra-jugadas>>; pues todo el mundo sabe por experiencia que estas últimas no son <<buenas>> si sólo son reactivas. Porque entonces no son más que efectos programados en la estrategia del adversario, perfeccionan a éste y, por tanto, van a rastras de una modificación de la relación de las fuerzas respectivas. (Lyotard, 1994: 39)

Dicho de otra manera, cada golpe entre discursos, cada <<jugada>>, cada jaque, termina por modificar la representación discursiva de cada jugador dispuesto sobre el tablero. Los discursos, entonces, terminan modificándose uno a otro, terminan creando <<contrajugadas>> que modifican tanto al sujeto del cual surge el discurso, como al sujeto que lanza su (contra)discurso, su contraataque, este último modificado también por las fuerzas discursivas en rededor.

Así, para hablar de la palabra de los jenoyes, es importante asumir este proceso de jugadas discursivas, de interrelaciones discursivas, debido a que es imprescindible en la tarea que nos hemos propuesto, y además, por que describe de manera teórica, el espacio-tiempo que hoy en día bien los moradores de estas tierras a las faldas del Galeras afrontan desde el momento en que la tierra a la cual pertenecen les llamó de nuevo para despertar, para dejar de cesar.

### **3.1. EL “JENOYCIDIO”**

Habiendo establecido ya los dos procesos a través de los cuales podemos hablar de la palabra del jenoy como discurso propio en la medida de discurso del otro, en primer lugar, y como discurso (texto) interrelacionado con otros discursos a través de un juego y como tal, entonces, como (contra)discurso, contrajugada que afecta y es afectado por los discursos de su alrededor, podemos pues empezar a develar este (contra)discurso, que es a la vez palabra jenoy y palabra del territorio jenoy

Así, para empezar, tenemos que mencionar que, conocidas ya las facetas del proceso discursivo que hoy afecta a los habitantes de la parcialidad de jenoy, conocidos los discursos legitimados que erigen aquella “reubicación epistemo/territorial”, es necesario adentrarse dentro de ese plano, hasta ahora cesante, de la palabra del jenoy, que, a partir de las circunstancias específicas actuales, se dispone también sobre otro tiempo, el tiempo del despertar, que a su vez es la representación de la voz despierta, no sólo del habitante de jenoy, sino de la voz despierta de las entrañas de la tierra a través de la garganta del Galeras.

El jenoy, descendiente de Juan rayo, heredero de la palabra de los “antiguas” contada alrededor de la tulpa, esgrimida sobre las tres piedras sobre las cuales se asienta el territorio contado en su cosmología y representado en su fiesta, manifiesta una forma

discursiva particular. En este sentido, cabe anotar que, primero, su palabra, más que discurso en el plano estricto –entiéndase regular, dentro de los procesos discursivos descritos anteriormente–, se configura como saber. Sin embargo, debido a las circunstancias que rodean la circulación actual de la palabra del jenoy y para entender en mayor medida las extensiones de los juegos discursivos, el término que mejor describe el decir de los habitantes de este territorio es el de saber-discurso, en la medida en que esto posibilita la comprensión de los procesos de generación de aquellas <<contrajugadas>> descritas por Lyotard.

Así las cosas, el mito ancestral, la cosmovisión, la cultura impregnada en cada rincón de Jenoy, se convierten en discurso en la medida en que este empieza a circular dentro de regularidades exigidas por la sociedad discursiva circundante mediada por los procesos de co-participación dentro de los juegos de lenguaje. El saber-discurso de los jenoyes, toma tal significación en la medida en que (re)surge en medio de los discursos que lo circundan, emerge de entre la lucha de fuerzas que sobre su territorio y sobre los habitantes de la parcialidad ejercen los enunciados denotativos de la ciencia, o los discursos estatales legitimados por un efecto jurídico.

La palabra del jenoy ha existido más allá de cualquier tiempo, más allá de cualquier silencio obligado, de cualquier negación hecha por las sociedades discursivas, sin embargo, el saber-discurso de los jenoyes, sólo ha sido posible dentro de los límites de ese despertar marcado por la reactivación del volcán Galeras y por la escenificación de los discursos científicos y estatales que configuran la espacio-temporalidad actual de Jenoy. En una mejor comprensión, mientras que en el tiempo del cesar la palabra de los jenoyes –y mucho de su saber– también ceso entre la espesura del Galeras y la marginación en la que el Estado y la ciencia, en este caso específico, habían sometido a los moradores de Jenoy.

Entonces, la pregunta obligatoria en este momento es acerca de ¿qué es lo que están diciendo los jenoyes, qué es lo que se está constituyendo como discurso en jenoy cuando varios discursos, varios tipos de enunciados y varias formas de enunciación configuran la trama de la “reubicación epistemo/territorial” que se vierte sobre el cabildo, sobre este territorio? Es a través de estos interrogantes que podremos reconocer la voz del otro, del jenoy, dentro de los discursos que ellos mismos están construyendo y que se constituyen, en primer lugar, en plataforma de un discurso propio y, en segundo lugar, en su posibilidad de (contra)discurso, de contrajugada en la sociedad de discurso que actualmente se posa sobre Jenoy y sus habitantes.

Para empezar, como lo habíamos anticipado ya, los tiempos, dentro de la cronología de los jenoyes, marcan la parada de una nueva transición de su pensamiento y su vida misma. Esta transición se ha denominado aquí como el tiempo del despertar, que fue precedido por ese tiempo del cesar en donde los jenoyes perdieron la posibilidad de ser vistos como resguardo indígena –situación que vienen desde hace más de 50 años– y empezaron un proceso de campesinización que termino minando sus tradiciones, más nunca terminó con la herencia ancestral quillasinga que corre por sus venas.

Este tiempo del despertar fue marcado por la escenificación de una serie de discursos que motivaron a los jenoyes a (re)conocerse como herederos ancestrales de una visión de la vida y de un pensamiento propios. La tarea fundamental entonces, dado el reto que exige la posibilidad de ser reubicados en su territorio –lo que obviamente sería también una reubicación epistémica y, más allá cosmogónica– consistió en devolverle a su pensamiento la posibilidad de hablar, de decir. Es así que a partir de la reconstitución del cabildo como primera instancia, esas voces que habían permanecido escondidas entre el calor de la tulpá y el guarapo en la fiesta, empezaron a aparecer de nuevo, ahora rodeadas de un complejo sistema de representaciones discursivas bien definidas, encarnadas en los discursos contruidos por el Estado y la ciencia.

Este proceso, es descrito por jenoyes en el momento de la instalación y reconstitución del cabildo, haciendo de esta, la oportunidad para devolverse para sí, aquello que les habían quitado: su herencia; con el fin de no perder ni su historia ni su territorio.

Hoy es un momento crucial para las vidas de los jenoyes, un momento cuando se define su futuro como pueblo y su permanencia en este territorio en el que han permanecido durante siglos. Un momento de crisis que, paradójicamente, ha llevado a la comunidad a repensar sus vidas y su futuro, lo que nos ha llevado a la organización y a luchar por defender no solamente nuestro patrimonio físico sino nuestro patrimonio histórico. (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008a: 2)

Lucha, que los llevó también al reencuentro con su decir, con sus saberes y que ahora, se transforma en (contra)discurso, en discurso que se opone, que batalla, en discurso que se erige como contrajugada con la intención de poner en jaque a la regularidad discursiva que, legitimada por una voluntad de verdad, pretende despojarlos de aquello con lo que los jenoyes han tejido todo el sistema de relaciones sociales y simbólicas: su territorio.

En este proceso, los habitantes de la parcialidad han logrado reunir una serie de enunciados –producidos a partir de su saber, lo que les otorga un tinte y una voluntad de verdad propia, del otro– en los que se evidencia la posibilidad de ser ellos mismos una contraposición, una emergencia que en sí misma es lucha, y que además, es propia, que además es la lucha del otro por su reconocimiento.

“Amigos de Jenoy, la tarea nuestra, es defender nuestro territorio que nuestros ancestros han dejado, ya que el gobierno quiere que desocupemos, porque aquí han encontrado que nuestra tierra es muy valiosa” (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008a: 27). Palabras como estas empiezan a circular al interior de la parcialidad una vez se reintegró el cabildo. En ellas se evidencia la preocupación de defender el territorio, y más allá del texto, es la evidencia de la existencia de un discurso propio impregnado de una cosmovisión, de una historia, de una simbología que sólo en Jenoy, puede producirse y que sólo ahí puede existir.

El discurso propio de los jenoyes, se configura como una subversión del discurso estipulado por la sociedad discursiva de la ciencia por ejemplo. Así las cosas, lo que los *unos* cuentan, es contado distinto por los *otros*. Esto se evidencia en la circulación de

enunciados como: “Todos los fenómenos en mayor parte se presentan por el mismo hombre y ya que ese es el motivo de que la madre naturaleza se enoja, porque el hombre busca beneficios escrupulando a la tierra. La naturaleza nos cuida y es como ser nuestra madre” (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008a: 27), que evidencia esa *otra* versión del discurso.

De esta manera, los jenoyes, descendientes, herederos de la tradición andina que enmarca una serie de saberes generados a partir de la cosmovisión propia –obviamente desencontrada con respeto a las lógicas de creación occidentales e incluso divergentes con respecto a las lógicas de representación discursiva– disponen actos de enunciación que determinan la circulación de un (contra)discurso que no posee las características de la formulación discursiva legítima, sino que concuerda, surge y, por ende, se acopla dentro de la cosmovisión amerindia de nuestro Andes.

De esta forma, a partir del comienzo del tiempo del despertar, los jenoyes lograron subvertir el juego de lenguaje, acomodando los discursos legítimos –los del Estado y la ciencia– haciendo que de juegos de lenguaje, se pase a los “tejidos del lenguaje” en la medida de una estética de su cosmovisión y de su territorio reflejada en lo que se constituye como discurso propio.

Este discurso propio se encarna en la creación de una narrativa con características que sólo en la parcialidad toman sentido. Este es el caso de la copla asumida por los jenoyes como medio de expresión para (re)crear su discurso propio y como medio de comunicación por excelencia, en donde además de informar, se imprime el corazón (sentir) de quien la crea. En ese sentido, es la copla, como narrativa, en donde confluyen el sentimiento de la parcialidad y las tramas de aquellos “tejidos discursivos”:

... Cuando alguien quiere morir  
Empieza a tramar suicidio  
Malditas autoridades  
Que quieren un “jenocidio”.

Vivir y morir aquí  
Nuestra firme decisión  
No donde ustedes digan  
A la m... su intención... (Artega, Luis Anselmo, manuscrito, enero, 2007)

La copla, unidad narrativa que curiosamente nace en España y viene a nuestros Andes traída y se representa como la carga epistémica heredada desde la conquista, se convierte en el elemento en donde converge la cosmovisión de los jenoyes, su ancestral relación con el territorio, y el surgimiento de un nuevo sistema de representaciones discursivas que solamente son explicados a través de la palabra del jenoy que no es otra que la palabra de la convivencia eterna con el Galeras.

Miles de años atrás  
Taita Urcunina o galeras

Ha sido un fiel centinela  
Nuestro guardián sin fronteras

Cuando más lo contemplamos  
Más sentimos su presencia  
Lo consideramos tan manso  
Que inspira la convivencia (cabildo indígena de Jenoy, comunicado, junio, 2008)

En definitiva, la copla se erige como el texto del decir de los jenoyes. Así mismo, las actas del cabildo, los discursos ahí producidos y *dichos*, los enunciados que empiezan a vivir en aquellas juntas, hacen parte de una compleja construcción de (contra)discurso, de aquella palabra que es en sí misma un giro en las regularidades discursivas; esa palabra que es, precisamente, una irregularidad discursiva, un proceso que no pretende instituir el decir, sino que por el contrario, quiere hacer vivir la palabra ancestral, la palabra de Juan rayo, la palabra de los “antiguas” que se dice en la boca y manos de los jenoyes que actualmente enfrentan con su saber-discurso una “reubicación epistemo/territorial” que es, para ellos, nada más que el mismísimo “jenoyicidio”.

Al igual que esta forma narrativa, el mito se erige como la construcción por excelencia de los pueblos andinos a lo cual, el caso de Jenoy no puede ser aislado. Estas formas narrativas devienen, por acción de acomodación dentro de las sociedades discursivas, en discurso al margen, en ese sentido se convierten en discurso del otro que negado, excluido. Sin embargo, son estas dinámicas las que permiten emitir un concepto más abierto acerca de los juegos del lenguaje, pues en la copla del jenoy, se (contra)escribe el discurso jurídico de la reubicación espacial-territorial, mientras que en el mito se (contra)escribe el discurso científico, y en ese sentido, epistémico de la reubicación. En ambos casos, el pueblo indígena de Jenoy, no hace sino (re)ubicar los discursos que circundan hoy la “reubicación epistemo/territorial” y adaptarlos según su cosmovisión, logrando así argumentar lo que se ha dicho hasta aquí: la construcción de un (contra)discurso propio.

Liotard describe este proceso de la siguiente manera:

Aquí no es preciso retener más que el hecho de la forma narrativa. El relato es la forma por excelencia de ese saber (...) En primer lugar esos relatos populares cuentan lo que se pueden llamar formaciones (*bildungen*) positivas o negativas, es decir (...) dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función del mito). (...) En segundo lugar, la forma narrativa (...) del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje: encuentran fácilmente sitio en el relato enunciados denotativos, referidos por ejemplo a lo que se conozca del cielo, las estaciones, la flora y la fauna, (...) enunciados interrogativos, (...) enunciados valorativos, etc. (Lyotard,1994:46)

En este sentido, la copla, como elemento narrativo vinculado estrechamente a la construcción popular, evidencia la presencia de enunciados propios de las disciplinas sociojurídicas y encuentra en ellas la posibilidad de asumirlas y (re)ubicarlas en las

tramas de su propio discurso, con la intención de construir una agonística en donde ese (contra)discurso propio juega, lucha y se recrea constantemente.

Como ya lo habíamos anticipado, el saber-discurso de los jenoyes se legitima, no sólo dentro de las prácticas enunciativas –que construyen discurso en la medida de unas regularidades y unos juegos de poder–, sino dentro de las prácticas sociales que este genera. Así, esa copla, ese mito y todas las manifestaciones narrativas de la parcialidad –los textos del cabildo, por ejemplo–, que resurgieron a la vez que iniciaba ese tiempo del despertar que hoy convoca a los jenoyes a la defensa de su historia y de su territorio como indígenas, son en sí mismas, las generadoras de unas prácticas sociales propias que afianzan el proceso que los jenoyes han comenzado: la defensa de su territorio, de su vida, partiendo del hecho de que si bien los discursos como el de la ciencia o del Estado colombiano se legitiman por sí mismos, el saber-discurso expresado a través de una narrativa que (re)ubica los enunciados de estas instituciones, se legitima también a través de las prácticas que ellos generen.

Lo importante no es, o no lo es solamente, legitimar enunciados denotativos, referidos a la verdad, como: la tierra gira alrededor del sol, sino enunciados (...) referidos a lo justo, como: hay que destruir Cartago o: el salario mínimo debe fijarse en x francos. Desde esta perspectiva (...) se introduce una relación del saber con la sociedad y con su Estado que, en principio, es la del medio con el fin. Más el saber no tiene otra legitimidad final que servir a los fines a que aspira la colectividad. (Lyotard, 1994: 69)

Así las cosas, es necesario entonces mirar más allá de la simple y llana connotación del volcán como amenaza, de la distinción de Jenoy como zona de amenaza volcánica alta y de la necesidad instituida de una reubicación. Es preciso entonces, conociendo de antemano que ese (contra)discurso producido por los jenoyes posee también, dentro de los juegos del lenguaje, una legitimidad expresada en las prácticas que emergen de él. En ese sentido entonces, comprendemos que las regularidades discursivas, el discurso instituido, es a la vez, expresión y posibilidad de subversión; se puede contar nuevamente el discurso legítimo y suvertirlo, herirlo desde sus mismas entrañas: “La arena social, la cultura y la historia son juegos complejos e inestables donde el discurso puede ser a la vez instrumento y efecto de poder, pero también punto de resistencia. El discurso refuerza el poder, pero también lo mina, lo hace frágil, permite detenerlo, burlarlo” (Zavala, 1996:13)

### **3.2. “TODO DEPENDE DEL LUGAR QUE EL HOMBRE OCUPA EN LA TIERRA”**

En este proceso que se vienen describiendo, surge entonces una posibilidad que se vislumbra como pregunta: ¿De dónde vienen el saber-discurso del indígena jenoy, su (contra)discurso y, desde allí, su devenir como práctica social? Todos estos interrogantes se pueden responder precisamente desde el momento en que se reconoce al

habitante de Jenoy como otro en pleno uso de la palabra; en ese momento, la respuesta a estos cuestionamientos surge desde su misma narrativa, desde su cosmología expresada en el mito, desde sus coplas, desde las actas de los cabildos indígenas y es ahí desde donde se plantea como posibilidad, un lugar privilegiado desde donde es posible escuchar no la copla, no el mito, sino el territorio habitado por los jenoyes que en últimas, es el que habla través de sus voces.

Es el territorio la expresión final de todo el discurso jenoy. Es el enunciado de todos los discursos que se emiten en función de la actual “reubicación epistemo/territorial”. Es la voz de la *Gran Chagra*, del *yunga*, del páramo, la que vive y explota a través de la palabra de los jenoyes. El saber que se recrea en Jenoy se ha construido a partir de las relaciones entabladas ancestralmente con el territorio. El tiempo es construido también desde el territorio. La microverticalidad y los periodos de siembra y cosecha determinan el tiempo de estos habitantes de Los Andes. De hecho, la posibilidad de ser reubicados fue el acontecimiento que determinó para los jenoyes el tiempo del despertar.

El territorio, como enunciado del (contra)discurso jenoy, se inscribe dentro de las plataformas míticas y sociales de los habitantes de la parcialidad, no sólo como representación simbólica, sino como una expresión de la vida misma. En eso consta la práctica que emana la representación del territorio y que se evidencia en las posibilidades discursivas que se (re)producen en jenoy: la *Gran chagra* se evidencia en cada palabra de resistencia contra la reubicación del pueblo jenoy, la vida del jenoy se hace evidente en cada mención de su territorio.

El territorio sagrado  
muchos milenios atrás  
lo habitaron los jenoyes  
sin traicionarlo jamás.

La raza de los jenoyes  
es dura como granito  
aquí no hay gente tan mansa  
que salga de la manito. (Cabildo Indígena de Jenoy, comunicado, junio, 2008)

Más allá de toda descripción, de toda intención por ubicar a los jenoyes dentro de un territorio, es este el que se inscribe dentro de las formas de ver el mundo en los ojos de quienes habitan estos parajes: “Cuando el hombre se identifica con el entorno, es entonces cuando empieza a realizarse como ser pensante y con capacidad para tejer esa relación sagrada, para la cual fue creado” (Comunidad Unida de Jenoy, comunicado Enero, 2007).

Hay una relación mucho más profunda entre el jenoy y su territorio, relación que, como hemos visto hasta aquí, configura la plataforma simbólica de los jenoyes, lo que deviene en la construcción de un pensamiento, unas formas y unas prácticas que integran la vida en su conjunto. Esta relación se hace presente en la construcción del (contra)discurso de la parcialidad. En esa medida dicha construcción, es, además, un discurso en cuyos

enunciados –como esencia, como eso que está más allá del texto, más allá de la palabra– está inmersa la vida.

Este discurso se encuentra ligado a diferentes procesos y surge como resultado, precisamente, de la reubicación en sus planos espacial y epistémica, por lo tanto toma diferentes matices pues tanto el discurso científico como el Estatal (jurídico) toman este aspecto como un mero engranaje del proceso instaurado por ellos. Sin embargo, y como se analizó en el aparte anterior, la circulación de los diferentes discursos legitimados con criterio de verdad instituido, es decir, los discursos de lo *uno*<sup>80</sup>, generan, en el otro, la posibilidad-emergencia de alteración dentro del mismo discurso.

Este el caso, por ejemplo del discurso y los enunciados generados sobre el concepto del derecho a la vida que para *unos* y para *otros*, se tiñe de distinto color y, por ende, se entrama dentro de las prácticas sociales que cada quien asume de manera diferente. Este, el discurso sobre la vida –el derecho a vivir, la posibilidad de vivir– se convierte entonces en otro desencuentro, en otra jugada, en otro golpe en aquella agonística que se enmarca dentro de la reubicación.

Aquel “todo depende del lugar que el hombre ocupa en la tierra” es mucho más que el lema del Cabildo Indígena de Jenoy; este se convierte en una distinción de alteridad, en una aproximación a la condición del otro en pleno uso de la palabra. Nada más que decir: “todo depende del lugar que el hombre ocupa en la tierra”. Los *decires*, los discursos, la concepción de la vida, la inserción del territorio dentro del sujeto, las formas de convivir, de amar, de ver el cielo, de escuchar, dependen del lugar que el hombre ocupa en la tierra.

El discurso sobre el territorio de los jenoyes se esgrime como el (contra)discurso acerca del derecho a la vida. Es más que la simple enunciación performativa o denotativa del concepto del espacio que se habita. Es la <<contrajugada>>, por ejemplo, del artículo 4 del decreto 3905, en donde se establecen, como ya se anotó, los principios de intervención sobre los cuales se sustenta la reubicación del pueblo de jenoy y se establece, dentro de ellos, el derecho a la vida consignado dentro de la Constitución Política de Colombia. Mas la vida, para el jenoy, está en su territorio:

(...) hablamos de un territorio históricamente construido por los jenoyes a partir del cual se ha edificado la vida misma, se han construido manifestaciones culturales; como las fiestas, los intercambios sociales y económicos de los del páramo con los de las yungas y los guaicos, los compadrazgos, la misma cohesión social que está sustentada sobre este territorio particular. (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008b: parra 11)

Como se indica, la construcción del (contra)discurso de los jenoyes acerca de su territorio, está ligada a la construcción de su *ser*:

---

<sup>80</sup> Lo *uno* es la identidad del yo. A partir del reconocimiento de lo *uno*, se construye el *otro* en contradicción, en exclusión.

El territorio es además de un espacio físico una construcción cultural e histórica, es el espacio donde se escenifican relaciones de poder, sociales económicas, culturales e ideológicas... supone además, entender cómo a través de las representaciones y prácticas sociales estos grupos se apropian del territorio imprimiendo sobre éste valoraciones, imaginarios y vivencias, su identidad. (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008b: parra 11)

Dicho lo anterior, se comprende la posición de los jenoyes. Reubicar a los jenoyes, desde su (contra)discurso, es arrancarlos de su territorio y en ese sentido, se infiere, es similar lo que sucede cuando una planta es arrancada de su tierra, poco a poco se marchita, poco a poco sus hojas van cayendo, su tallo debilitándose, muere irremisiblemente, tristemente. Esto lo demuestra la misma palabra jenoy cuando menciona, acerca de la reubicación, que con ella “(...) se vulnera el derecho a la participación ciudadana, a la libertad, a la propiedad, y el más importante, el derecho a la vida; porque para quien ama, vive y sueña en su tierra arrancarle esa posibilidad es negarle la posibilidad de continuar viviendo” (Cabildo Indígena de Jenoy, 2008b: parra 64).

El saber-discurso de los jenoyes, devenido (contra)discurso a través de las prácticas sociales que han construido en este lapso de tiempo -comienzo del despertar- determina la importancia de las relaciones que se construyen con la tierra, con *su* tierra, que, son a su vez ritualizaciones del paisaje, del territorio en la medida en que logran constituir una especie de estética de las mismas que se representa a través de la narrativa y la oralidad y que vive en cada fiesta, en cada cesto, en cada conversación alrededor de la tulpa y su fuego ancestral y sagrado.

Los textos orales: cuentos, leyendas, historias, consejas y, en fin, diferentes tipos de relatos que se comunican desde cierta ritualidad del espacio, del tiempo y la palabra, son creaciones imaginarias colectivas que responden a una dimensión especial del discurso social, cuya función es la de contextualizar la dinámica sociocultural. En ellos se crean y recrean permanentemente imágenes y símbolos que adquieren expresiones artísticas y estéticas, se fijan parámetros de comportamiento individual y social, se establecen formas comunicativas, entre otras. (Rodríguez Rosales, 2001: 104)

Es tal la relación que los jenoyes han construido ancestralmente con su territorio, tal es su ritualización a partir de la tierra, que nada aparte de ella posee ese sentido vital que motiva a resistencia en pro de una convivencia en armonía asentada por las palabras que ellos mismos pronuncian. Sacarlos de su territorio, sería, para muchos jenoyes, despojarlos de esa esencia vital que devine horizonte y plataforma a su vez de su futuro, un futuro que deviene pasado.

La reubicación, en torno de las jugadas (contra)discursivas emergidas en lo más profundo de la parcialidad, no es sino, como lo confirman varias conversaciones con los jenoyes, sinónimo de muerte: muere la cultura, muere el tiempo en la medida que muere el pasado que los construye, muere la identidad de un indígena hecho campesino casi

que a la fuerza, muere esa intimidad secreta entre el jenoy y el Galeras, entre el jenoy y la tulpá: “Nosotros de aquí vea, francamente no salimos; muertos tal vez, y eso que tampoco muertos porque nosotros necesitamos... de aquí para que nos saquen sería muertos pero ni así; porque nuestros restos quedarían para abono de nuestros mismos terrenos” ( Villota, Julián. Entrevista. Julio 22, 2008).

A la vez que se han construido esas relaciones estrechas, vitales con su territorio, el volcán Galeras, lejos de ser una entidad aislada, un observador arrogante por su poderío desde lo más alto de la montaña, se convierte en parte esencial del discurso sobre el territorio. Es por su inconmensurable fuerza surgida desde el interior de la tierra que se empezó a hablar de la reubicación, sin embargo, es por esa misma fuerza que se entenece a la hora de “proteger” a los jenoyes, como la mano torpe y hosca del trabajador que se convierte en tersa y delicada cuando acaricia a su hijo, que el jenoy, precisamente no quiere ser reubicado.

El volcán Galeras, representación de la fuerza explosiva y poderosa de estas tierras que incluso ha permeado en la constitución del propio pastuso como sujeto social, significa, para el jenoy, más que una amenaza, una protección. La “montaña de fuego”, más que un fenómeno, un elemento de riesgo o un contenedor de una riqueza biológica *sui generis*, es en palabras de los jenoyes, la propia confirmación de la intención de un ser supremo (Dios) que los protege.

Y por eso aquí es nuestra naturaleza que se crió, que se crió que es el Galeras. Nuestro Galeras es un guardián, es un compañero que ha luchado tan con él a vivir en el tiempo antiguo. El Galeras es un compañero, es un verdadero amigo que nos da agua, nos da oxígeno que es la mejor agua; nos da víveres, que es la arracacha, el olloco, la oca, la col, el repollo, todo se da arriba, frutilla, que acá la llamamos la fresa. Eso todo nos da: los mejores pastos que es la yerba pa' nuestro ganado. Y los tesoros y la riqueza es el agua. Él es un guardián que mi Dios lo crió, lo dejó con nosotros, con nuestro territorio, nuestro hermano, nuestro amigo, nuestro guardián que él nos acompaña y se adaptó a vivir esta vida con nosotros. Y no nos ha hecho nada, nada hasta el momento. (Criollo, Pascuala. Entrevista, Abril 27, 2008)

Para los ojos de un observador desprevenido, dicha relación pasaría por inadvertida y ese es precisamente el reclamo de los jenoyes materializado en su (contra)discurso. Un reclamo precedido por la intención de ser ellos mismos otros en pleno uso de la palabra, una palabra construida ancestralmente, construida a partir de relaciones propias de los pueblos que habitan estos Andes suramericanos, un reclamo que grita ser reconocido, que presume la idea de que tanto los *unos* y los *otros* puedan entenderse de la misma manera como ellos se entienden, se hablan, se saludan y se respetan con el Galeras, desde esas relaciones que los han construido y que explican el *ser mismo* de los jenoyes.

Quien seríamos nosotros si nuestro hermano no existiera. Yo por eso cuando me levanto por la mañana, me levanto y lo saludo así: hermano Galeras, te doy gracias que mi Dios te crío en nuestro territorio de Jenoy, porque sos nuestro hermano, y vos nos das de todo. Primero el agua, y segundo todos los alimentos que cosechamos. Y yo lo saludo, saludo a mi hermano Galeras, pues mi hermano es el guardián que mi Dios nos dejó en la naturaleza. El nos cubre con los paisajes que tiene. Te saludo hermano Galeras. Doña Juana lo saludó al anochecer y don Morasurco lo saludo y lo visitó al amanecer, le dijo: tómese un chocolate señor Galeras... no yo no lo quiero, dijo; tómese lo buste para que aprendan a ser como los machos y los duros de Jenoy. (Criollo, Pascuala. Entrevista. Abril 27, 2008) (ver Figura 7)



Figura 7. Taita-Mama Galeras. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

### **3.3. LO QUE LOS “YANQUEE” HABÍAN DICHO**

En las dinámicas de construcción de una plataforma discursiva propia, los jenoyes, como se ha descrito hasta aquí, parten de una configuración simbólica, ritual, semiótica y estética construida ancestralmente a partir de la herencia Quillasinga que corre por las callejuelas y caminos del territorio jenoy, territorio que es, además expresión de la vida misma de los habitantes de estas tierras. Es una cosmogonía compleja la que se

prescribe dentro de la irrupción a la discursividad de los jenoyes, discursividad que se traduce en la producción de un discurso propio que es a su vez (contra)discurso.

En ese sentido, aquel discurso propio de los jenoyes no se da como una emergencia azarosa, sino que resulta de todo un proceso milenario de entendimiento entre ellos mismos y el mundo. El mito es la herramienta fundamental para que el jenoy configure una visión propia de su entorno, su cosmovisión, del cual inician todos los nudos de relación con el mundo en ese tejido que conforma su saber. Este saber, en este tiempo del despertar en cual los jenoyes están construyendo sus sueños y la defensa de su territorio-vida, se convierte en discurso gracias a unas dinámicas propias determinadas por la irrupción de enunciados que subyacen dentro del discurso legítimo de reubicación.

Dicha reubicación –que abarca las plataformas espaciales y epistémicas– posibilitó la formación y el reconocimiento del jenoy como *otro* en pleno uso de la palabra, un *otro* que *dice*, pero aquí una diferencia, aquí un punto de quiebre fundamental: este *decir* del jenoy no es resultado de una extensión de lo *uno*, de aquel discurso configurado por enunciados denotativos o performativos o prescriptivos, sino que emerge a partir del (re)conocimiento de la historia y la tradición indígena, para constituir un (contra)discurso integrado por elementos extraídos precisamente de la cosmovisión andina, de aquel particular manejo del (o los) tiempo(s), de esa estética vital del territorio y de la forma como a partir del mito, el jenoy se relaciona con el mundo.

En ese sentido, el (contra)discurso del jenoy logra instaurarse dentro de las prácticas de circulación discursiva con rasgos eminentemente propios. Extrae, de los discursos de los *unos*, los enunciados legítimos y, a partir de la escenificación de su saber-discuso, determina una implosión y los ubica dentro de las particularidades propias de su cosmovisión. Así, por ejemplo, cuando el jenoy afirma la posibilidad de convivir con el Galeras como se convive con un hermano que a veces se enfurece un tanto, pero que no ha logrado hacer daño, este enunciado se circunscribe a partir de aquel enunciado denotativo de la ciencia que habla de la posibilidad de una erupción volcánica como amenaza. Se vislumbra aquí una posibilidad subvertida del enunciado. Aquí la <<contrajugada>> del lenguaje hecha por el jenoy para entablar una *conversación* con lo *uno*, y a su vez, ahí, la posibilidad de (re)conocimiento del *otro* a partir de la contra respuesta al enunciado legítimo, que logra, en cierto sentido, en palabras de Zavala, minar el poder.

El saber-discurso de los jenoyes, es mucho más que su posibilidad de *decir*, de tomar la palabra. Es forma de alteridad acontecida dentro de su tiempo del despertar, que es a la vez tiempo de despertar de las regularidades discursivas que rodean la “reubicación epistemo/territorial” pues éstas han sido minadas por la palabra ancestral de los jenoyes. Minadas, más no deslegitimadas. Minadas como posibilidad de conversación, como posibilidad de irrupción de la palabra del *otro*.

El punto de partida es el saber de los jenoyes, un saber que, ancestral y propio de las comunidades que habitan estos Andes, hace posible la formación de enunciados de todo

tipo, pues son estos los que guían el rumbo y la vida de los jenoyes; son estos los que determinan la red de relaciones entre el jenoy y su territorio, entre el *yunga*, el páramo y la *Gran Chagra*, entre el ahijado y padrino, entre el recién casado y su compadre, entre el cielo y la tierra, entre el arriba y el abajo, entre el fuego y la ternura protectora del volcán.

(...) con el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos, se mezclan en él las ideas de saber-hacer, de saber-vivir, de saber-oir, etc. Se trata entonces de unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad, y que comprenden a los criterios de (...) justicia y/o de dicha (sabiduría ética), (...) etc. Tomado así, el saber es lo que hace a cada uno capaz de emitir <<buenos>> enunciados denotativos, y también <<buenos>> enunciados prescriptivos, buenos enunciados valorativos... No consiste en una competencia que se refiera a tal tipo de enunciados, por ejemplo cognitivos, con exclusión de los otros. Permite al contrario <<buenas>> actuaciones con respecto a varios objetos del discurso: conocer, decidir, valorar, transformar... (...) ¿Qué es, en efecto, un <<buen>> enunciado prescriptivo o valorativo, qué una <<buenas>> actuación en materia denotativa o técnica? Unos y las otras se conceptúan <<buenos>> porque son conformes a los criterios pertinentes (respectivamente de justicia, de belleza, de verdad y de eficiencia) admitidos en el medio constituido por los interlocutores del <<sabiente>>. (Lyotard, 1994: 44-45)

En la extensa pero necesaria cita que precede estas líneas, se evidencia precisamente el proceso por medio del cual el saber se torna más allá de los límites propios del <<sabiente>>. El saber, se conforma, por sí mismo, en medio de los cruces de enunciados, en medio de los cruces de <<jugadas>> y <<contrajugadas>>, en medio de la agonística discursiva, en posibilidad.

En este sentido, el sabiente nombra para sí, los elementos que le permiten comprender el mundo y relacionarse con él. Así, él designa sus propios jugadores dentro de los juegos discursivos que se escenifican en su práctica social. Los jenoyes, al respecto, tienen mucho por contar, como por ejemplo la evidencia de la presencia y la relación anterior entre ellos y la ciencia. Allí aparecen los yanquee, gente extraña, científicos, llamados así por los abuelos, por los “antiguas” quizá, por su extraña forma de hablar, que, lejos, no es la misma de ellos.

Los yanquee son jugadores importantes dentro de las dinámicas discursivas emergentes en Jenoy. Son personajes humanos, que tienen un papel mítico. Son científicos que llegaron a una misión de observación al Galeras y dieron una conclusión que permitió que el jenoy, (re)pensando los enunciados de la ciencia, hiciera vivir, precisamente desde el fuego de las entrañas del Galeras, un mito que se expresa inclusive en la máxima expresión de la parcialidad: la fiesta.

Entonces los bisabuelos de mi abuelo, de mi abuela, ellos que contaban; mis abuelos contaban que si aquí vinieron, ellos no decían los científicos, en ese

tiempo no decían científicos, sino los *yanquee* decían, vinieron los *yanquee*, que hicieron las toldas ahí 'onde ahora es la plaza... Que de ahí les preguntaban... De eso no había pasado nada, entonces habían demorado... Eran cuatro o cinco meses, entonces habían subido hasta el Galeras. Entonces dizque decían cuando bajaban del Galeras: ¿cómo les fue señores? Es que dijo, muy bien por todo y todo, el único pueblito que no ha de pasar nada, el único pueblito, porque está encima de tres pilares de piedra. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Esta conclusión emitida por los científicos de la misión determinan un momento importante en la posibilidad de la llegada del tiempo del despertar en el que esta la parcialidad. Ese "único pueblito que no ha de pasar nada" que se describe en la conversación con Don José Francisco, es Jenoy y aquellas tres piedras sobre las que él está cimentado, son la base de otro mito, como el de Juan rayo, fundamental para comprender desde dónde emerge el (contra)discurso del pueblo de jenoy.

Según la conclusión de la misión de los *yanquee*, el volcán Galeras está conformado por tres piedras asentadas entre sí. Allí mismo, sobre una de esas rocas gigantescas se erige Jenoy. Esto hace que este territorio, según los *yanquee*, sea quizá el único que no ha de ser derruido por la fuerza de las entrañas del volcán furioso:

Ha sucedido cosas y nunca ha de suceder nada, porque el volcán las rocas de piedra... sale una tocando casi parte del Cuscungo, así digamos, y la roca viene y sale arriba a las corotas, y la otra roca pasa por todo el centro de aquí del pueblo, acá abajo en un punto llamado las Quebradas ahí está en roca limpia, y eso pasa por todo en piedra; aquí, aquí, al salir aquí se entierra. Y aquí lado de arriba, de aquí subiendo, póngale unas cinco cuadras, a mucho, ya está la roca otra vez sale. ¡Ah! Y la otra sale por acá por el lado de Maragato, la otra que sale acá, sale cogiendo esto de la vuelta larga, todo esto parte de Jenoy y la vuelta larga, ya está el Cuscungo. Cuando vinieron los *yanquee* que se los iba a ver...que nos traían de nuevas del Galeras. Las nuevas era que este pueblito el único que nunca le ha de pasar nada porque está sentado en tres pilares de piedra. (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

Estos tres pilares de piedra, más que ser una verdad construida científicamente, más que ser una enunciado denotativo, se convierte en la simbología más importante para el jenoy, desde donde parte su cosmovisión, desde donde se hereda, desde donde se habla del diario vivir, desde donde se cocina la comida extraída de ese territorio que es la vida misma del jenoy: la tulpa.

Aquí, desde la versión de los *yanquee*, el volcán Galeras y todo el pueblo de Jenoy, se levantan bajo la forma de la tulpa en donde se concatenan varios de los elementos que hacen parte del mapa simbólico de los jenoyes. Alrededor de ella se enseña, se transmite todo el saber quillasinga, hierva el maíz junto al ulloco y la palabra, los mitos, el hijo se encuentra con el padre después de su extensa jornada de trabajo en la tierra, en esa tierra que también es vida, que también es existencia, que también es tiempo.

El Galeras mismo es tulpa alrededor de donde se escribe el tiempo del despertar de los jenoyes, en donde la palabra jenoy tiene su posibilidad, su espacio que no puede ser otro. Alrededor del volcán, no sólo se tejen las relaciones de producción de una tierra favorecida en fertilidad, sino que se integran todo el cúmulo de saberes que conforman la identidad del pueblo de Jenoy. Un saber que en este *ahora* se esgrime como el (contra)discurso que emerge en función de la sociedad de discurso que sobre el enunciado de la reubicación en función de la concepción del volcán como amenaza, se articula sobre la posibilidad de vida de los jenoyes.

En una de estas tres piedras que conforman el volcán Galeras según los *yanquee*, se establece el pueblo de Jenoy, un pueblo sobre la roca que ha de perdurar en el tiempo. Quizá por ello la celebración de una fiesta de por sí significativa dentro de cosmovisión indígena del jenoy, se realiza en honor de San Pedro y San Pablo, la piedra sobre la cual se erige la iglesia, la piedra encomendada para edificar el cristianismo. El sincretismo hace presencia aquí, sincretismo que deviene prácticas discursivas y que en sí mismo es la evidencia de las posibilidades discursivas del *otro*, aquella <<contrajugada>> al discurso legitimado por la iglesia. Por ello el castillo de frutas termina con una tulpa en donde se concentran los máximos símbolos del saber de la parcialidad.

La fiesta es el momento para la reunión de los saberes en torno a la gran piedra, en torno a la tulpa que deviene símbolo de la cultura construida durante centurias por los indígenas quillasingas, hoy reconocidos como jenoyes. Un saber que es el horizonte de vida de los habitantes de jenoy:

Por eso es lo que dizque decían los *yanquee*, decían los mayores, ellos no decían científicos, sino los *yanquee*; que este pueblo si nunca ha de fracasar... que está en tres pilares de piedra. Esos tres pilares salen a las corotas de arriba. Arriba como forma así las corotas; la que está un poco agachada es la del occidente, queda así agachada, mas antes eran rectitas (Yaqueno, José Francisco. Entrevista, Abril 27, 2008)

#### 4. A MANERA DE CONCLUSIÓN: JENOY, ESPACIO DE DESENCUENTRO



Figura 8. El rostro de los guaguas. (Fotografía de Victor Javier Erazo)

A lo largo de todo este trabajo de repente, apareció dentro de este análisis, de manera desprevenida, el desencuentro. De la agonística inscrita de por sí en los juegos del lenguaje como condición necesaria de las dinámicas de la creación y circulación de discursos dentro de las sociedades de discurso que se construyen constantemente y se instituyen, se legitiman y caducan en cada espacio-temporalidad determinada por los discursos que se *dicen* en ella, pasamos al desencuentro como posibilidad de dispersión de los enunciados, como posibilidad de implosión de los mismos, como posibilidad de (re)conocimiento del *otro* a partir de su palabra *desencontrada* en relación a la palabra de lo *uno* como identidad originaria-emisora de los discursos.

El caso de la “reubicación epistemo/territorial” de los jenoyes, constituye el más cercano y material ejemplo del desencuentro como posibilidad de alteridad, como posibilidad de lo *otro*. Este desencuentro, lejos de ser escansión, es el escenario de la circulación discursiva de donde emergen tanto los discursos que tienen como átomo enunciados del tipo denotativo o performativo y los enunciados producto del saber ancestral y heredado de las culturas que habitan estos Andes de fuego, estos Andes de mitos, de duendes, de rayos que trasportan niños, de tulpas donde hierve la palabra, de territorios que son la vida misma.

La “reubicación epistemo/territorial” del pueblo Jenoy, reviste las características de los desencuentros muchas veces pensados como irreconciliables. Es el espacio para la conflagración antigua entre la ciencia y el saber, entre la ciencia y la opinión, entre la palabra jurídica y la naturaleza humana, entre la lucha de los pueblos indígenas y la

intención del Estado de gobernarlo todo. Es el desencuentro entre la posibilidad de defender la vida humana ante la amenaza y la posibilidad de decidir donde se quiere morir, el desencuentro entre el irse y el quedarse.

Pero es precisamente esta dinámica la que prescribe la formación de la palabra del otro. Ese reconocimiento de la existencia de la agonística representada en la escena social como desencuentro entre los discursos de los *unos* y los *otros*, es, en sí misma, alteridad. Levinas (1977) menciona que el reconocimiento de lo (el) *otro*, parte del reconocimiento del Yo. Ese Yo que no es en esencia, el *ser*, ese Y-o psicológico, sino un Yo que se establece a través de la relación, sea ésta armoniosa o no; un Yo que es en cuanto es el *otro*, y viceversa, un *otro* que se (re)crea en cuanto el Yo se reconoce a sí mismo.

Así lo *uno* como extensión del Yo, es aquel complejo mecanismo de voluntades de verdad o de poder que se establecen en la invención de los discursos que se mueven dentro de determinada sociedad discursiva. Esta vez, el escenario es la reubicación del pueblo de Jenoy marcado por los matices del desencuentro. En este sentido es necesario mencionar que a todas luces, el único encuentro posible es, paradójicamente, el desencuentro pues este determina el devenir de la percepción del otro a través de su palabra, de su discurso, de su narrativa, de su plataforma simbólica.

El restablecimiento del cabildo de Jenoy, el tiempo del despertar, la emergencia de un tiempo del desencanto, determina el principio de las relaciones de alteridad en este espacio del desencuentro. Son las expresiones del *otro*, que aunque se niegan y se excluyen por medio de la ejecución de los procesos propios de las regularidades discursivas –que son expresión de la legitimación del uso de los enunciados–, las que son base del reconocimiento del *otro* en función del reconocimiento primordial del Yo.

Pero este reconocimiento de lo *otro*, sólo puede emerger en medio del espacio del desencuentro, pues es ahí en que se evidencia la existencia de lo *uno* –lo legítimo, lo verdadero, lo jurídicamente correcto– y lo *otro* –lo negado, lo excluido, lo falseado, lo marginado, ese discurso del loco del cual Foucault, como se anticipó, hace una descripción detallada– para dar paso a esa agonística del discurso, a esos azarosos juegos de lenguaje que, a partir de la medición de los valores axiológicos que cada sociedad de discurso le otorgue a los enunciados por ellos producidos, depende el ejercicio de la voluntad de poder que en ellos se designe.

En este espacio del desencuentro, al no existir discurso posible de mediación, nada más que una entidad ajena a ellos puede determinar una función del tipo armónico. Esta entidad, en este caso especial, está revertida por una fuerza que podría extinguir todo lo que le rodea y también puede acoger entre sus brazos a toda una comunidad para protegerla, puede volverse amenaza o puede volverse el hermano al que se le saluda en la mañana y se le da las buenas noches o se le brinda una taza de chocolate.

Esta presencia, sometida por el hombre, a ver en silencio a la comunidad, a escuchar callada todo lo que de ella se dice, es el volcán Galeras y es este de quién hablan, en el

fondo, todos los discursos que circulan dentro de la “reubicación epistemo/territorial”, sin embargo, será el volcán mismo quien decida acerca de la veracidad de tal o cual discurso. Podrían pasar centenares de años para que se demuestre que la existencia de los jenoyes en la faldas más cercanas del cerro tutelar, del hermano Galeras, de Taita-Mama Galeras, en nada fue una amenaza y que por el contrario, permitió que toda una cultura se erigiera orgullosa y pujante, ancestral y viva como el agua que nace en lo alto del Urkunina o, podría pasar que en un giro del destino la erupción del Galeras sea una verdadera amenaza.

Y aunque esta posición no podría verse como científica en el sentido de las ciencias sociales, sólo será el Galeras quien decida y ante esta eventualidad, sólo resta esperar. Esto no implica que una cultura desaparezca en pro de una reubicación pensada sin ellos, sin los jenoyes, reflexionada sin el calor de la brasa que hierve en la tulpa, sin un buen buche de guarapo al lado de la palabra ancestral de los que, incluso por más tiempo que la ciencia, habitan estos territorios. Tampoco implica, que se desconozca el saber de la ciencia y la preocupación del Estado por salvar vidas. Lo único a lo que invita esta conclusión que en sí es una incertidumbre, es a escuchar las razones de los *unos* y la palabra sabia de los *otros*.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGREDA, MONTENEGRO. Esperanza. (2003). *Los Quillasingas: ¿Quiénes fueron?* Pasto: Academia Nariñense de historia. Universidad de Nariño. Diplomado en historia regional.
- BONILLA, Víctor. (1968). *Siervos de Dios y amos de indios*. Colombia: Tercer Mundo
- CABILDO INDÍGENA DE JENOY, PUEBLO QUILLASINGA. (2008a). *Libro de registro de actas del cabildo*. Jenoy: Casa mayor del cabildo.
- CABILDO INDÍGENA DE JENOY, PUEBLO QUILLASINGA. (2008b). *Convivencia con el Galeras, Manifiesto pueblo Quillasinga cabildo indígena de Jenoy*. Jenoy: Casa mayor del Cabildo.
- CALERO. Luis, Fernando. (1991). *Pastos, Quillasingas y Abades 1535-1700*. Bogotá: Colección Textos Universitarios, biblioteca Banco Popular.
- CALERO. Luis, Fernando. (1995). *Las visitas reales como fuentes para la etnohistoria de las tierras altas de Nariño y Putumayo: Siglos XVI y XVII*. En: Guido Barahona, B, Francisco. *Memorias primer seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. (pp. 145-160) Cali: Zuluaga editores, Facultad de humanidades. Universidad de Valle.
- CALVACHE. Martha, Lucía. (2002). *Análisis integral de riesgo volcánico en Colombia*. Quindío: Corporación Autónoma Regional del Quindío.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN, Colombia. (2007). *Documento Conpes, Lineamientos de Política para implementar un proceso de Gestión Integral del Riesgo en la Zona de Amenaza Volcánica Alta del volcán Galeras*. Bogotá: Versión para discusión.
- DURAND. Gilbert. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- ESTERMANN, Josef. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- FALS, BORDA. Orlando. (1959). *El vínculo con la tierra y su evolución en el Departamento de Nariño*. En: *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. 10 (12) P. 9-14. Bogotá.
- FOUCAULT, Michel. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets editores.
- FOUCAULT, Michel. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.

- FOUCAULT, Michel. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, Michel. (s. f.). *EL sujeto y el poder*. En: <http://www.artnovela.ar/>.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Poder, derecho, verdad*. En: RIVAS, Gerardo. *Poder Vs. Democracia*. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura FICA.
- GARCÍA HODGSON, Hernán. (2005). *Deleuze, Foucault, Lacan. Una Política del discurso*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- GARCÍA, José Luis. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Talleres de ediciones Josefina Betancurt.
- GONZALES, Margarita. (1997). *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: La carreta.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (s.f.). *Actividad histórica*. En: [http://intranet.ingeominas.gov.co/pasto/images/e/e1/actividad\\_historica\\_galeras.pdf](http://intranet.ingeominas.gov.co/pasto/images/e/e1/actividad_historica_galeras.pdf).
- INSTITUTO COLOMBIANO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (s.f. 2). *Generalidades*. En: <http://intranet.ingeominas.gov.co/pasto/images/3/35/generalidades.pdf>.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (1997). *Mapa de Amenaza volcánica del Galeras (tercera versión)*. Pasto: Publicación especial de INGEOMINAS.
- INSTITUTO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (2005). *Reporte actividad del volcán Galeras de noviembre de 2005*. En: <http://intranet.ingeominas.gov.co>.
- INSTITUTO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (2008a). *Comunicado extraordinario de prensa – referencia: Reporte de actividad del volcán Galeras, 17 de enero de 2008 (20:20 P.m.)*. En: <http://intranet.ingeominas.gov.co>.
- INSTITUTO DE GEOLOGÍA Y MINERÍA INGEOMINAS. (2008b). *Comunicado extraordinario de prensa – referencia: Reporte de actividad del volcán Galeras, 4 de febrero de 2008 (6:35 P.m.)*. En: <http://intranet.ingeominas.gov.co>.
- I.P.C. CONSULTORIAS. (2007). *Plan de Acción Específico de la zona de Amenaza Volcánica Alta: Municipios de Pasto, La Florida y Nariño “Una oportunidad para el desarrollo sostenible”*. Pasto: Documento de diagnóstico.
- I.P.C. CONSULTORIAS. (2008). *Ojos al Galeras, Informativo del Plan de Acción Específico*. Pasto.

- LEVINAS, Emmanuel. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LOPÉZ, GARCÉS. Claudia, Leonor. (1996). *Pueblos del Valle de Atrás Actuales habitantes del antiguo territorio Quillasinga*. En: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Geografía Humana de Colombia Región andina central. Tomo IV, Vol. I. Bogotá: Colección Quinto Centenario.
- LYOTARD, Jean-François. (1994). *La condición posmoderna*. Madrid: Gráficas Rogar.
- MAMIAN, Dumer. (1993). *Por la Senda de Juan Chiles. Reflexiones sobre el pensamiento andino*. Pasto: Centro andino de estudios solidarios.
- MAMIAN, Dumer. (1995). *Tiempos de encanto y desencanto en los andes surcolombianos*. En: Guido Barahona, B, Francisco. Memorias primer seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia. (pp 239-355) Cali: Zuluaga editores, Facultad de humanidades. Universidad de Valle.
- MAMIAN, Dumer. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO.
- MARTÍNEZ, SIERRA. Luis, Alberto. (2002). *Historia de la actividad del volcán Galeras y percepción de los fenómenos telúrico-volcánicos en el contexto cultural de Pasto*. Bogotá: Premios departamentales de cultura, Ministerio de cultura.
- MELO, Miller. (1993). *El manejo y conocimiento de los andes en el sur de Colombia (el corregimiento de Genoy Municipio de Pasto)*. Popayán: Facultad de humanidades, Programa de antropología. Universidad del Cauca.
- MINISTERIO DEL INTERIOR Y DE JUSTICIA, Colombia. (2005). *Decreto 4106 del 15 de noviembre de 2005*. Bogotá.
- MINISTERIO DEL INTERIOR Y DE JUSTICIA, Colombia. (2008). *Decreto 3905 del 7 de octubre de 2008*. Bogotá.
- PARCIALIDAD INDÍGENA DE JENYOY, ETNIA QUILLASINGA. (s. f.). *Artesanías del cabildo indígena de Jenoy*. Jenoy: Documento inédito.
- PERUGACHE, Jorge. (2008). *No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes: la reconstitución del cabildo y resguardo indígena de jenoy (Nariño)*. Bogotá: Programa de antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- RAPPAPORT, Joanne. (1995). *Palacios de memoria: La etnografía de la historia en el sur de Colombia*. En: Guido Barahona, B, Francisco. Memorias primer seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia.

(pp. 83-101) Cali: Zuluaga editores. Facultad de humanidades. Universidad de Valle.

RAPPAPORT, Joanne. (2005). *Cumbre Renaciente: Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.

RODRÍGUEZ, ROSALES. Héctor, E. (2001). *Ciencias Humanas y Etnoliteratura, Introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. Pasto: Ediciones Unariño.

TODOROV, Tzvetan. (1991). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana.

VAN DIJK, Teun. ATHENEA DIGITAL. (2002). *El análisis científico del discurso y el pensamiento social*. En: ATHENEA DIGITAL. Número 1: 18-24. <http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk>.

VASCO, URIBE. Luis, Guillermo. (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

ZAVALA, Iris. (1996). *Escuchar a Bajtin*. Barcelona: Edita Novagràfik.

ZÚÑIGA, ERASO. Eduardo. (1986). *Realidad y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: resguardos de la cuenca interandina*. Pasto.