

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2015-2017

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

Conviviendo con el *taita* Galeras. La lucha de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* por permanecer en su territorio en una zona de amenaza volcánica alta

Iván Aldemar Rodríguez Valencia

Asesor: Fernando García

Lectores: Alfredo Santillán y Oliver Velásquez

Quito, julio de 2020

Dedicatoria

Al vínculo de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* con su territorio y la incansable labor de cultivar y cuidar la tierra y su cultura.

A Ikal, Andrea y Yola María con todo el amor.

Tabla de contenidos

Resumen.....	VIII
Agradecimientos	IX
Introducción	1
Capítulo 1.....	5
Antecedentes del pueblo <i>Quillacinga</i> y el volcán Galeras	5
1. Antecedentes del pueblo <i>Quillacinga</i>	5
1.1. Aspectos históricos de los <i>Quillacinga</i>	5
1.1.1. Ubicación de los <i>Quillacinga</i>	5
1.1.2. Sobre la población del pueblo <i>Quillacinga</i>	6
1.1.3. La lengua <i>Quillacinga</i>	7
1.1.4. Organización social y actividades productivas	8
1.1.5. Disolución de los resguardos del pueblo <i>Quillacinga</i>	9
1.2. El cabildo indígena <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i>	13
1.3. La actual comunidad del Cabildo de <i>Jenoy</i>	20
1.4. <i>Urcunina</i> , el volcán Galeras.....	22
1.4.1. Registros históricos de la actividad volcánica del volcán Galeras	26
Capítulo 2.....	29
Marco teórico.....	29
2. Marco Teórico	29
2.1. El territorio étnico	29
2.1.1. La concepción sobre territorio	30
2.1.2. Territorio en disputa	35
2.2. El riesgo y la percepción del riesgo	38
2.2.1. Conceptos generales	39
2.2.2. Percepción del riesgo.....	40

2.2.3. Políticas de Prevención del Riesgo en Colombia	43
2.3. Autodeterminación y autonomía	46
2.3.1. Autodeterminación	47
2.3.2. Autonomía	50
Capítulo 3.....	54
Diseño metodológico, Resultados e Interpretación	54
3. Diseño metodológico	55
3.1. Diseño metodológico de la investigación	55
3.1.2. Instrumentos de recolección de la información	55
3.1.3. El acercamiento a la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i>	56
3.2. Resultados e interpretación	58
3.3. Significaciones que la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> asigna a su territorio... 61	
3.3.1. El territorio como un lugar sagrado.....	61
3.3.2. El territorio como un lugar en el que habita la memoria de su identidad étnica	65
3.3.3. El territorio como sustento de la vida.....	71
3.4. La percepción de la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> sobre el riesgo volcánico 75	
3.4.1. La percepción del riesgo volcánico	75
3.5. Ámbitos del ejercicio de la autonomía de la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> para la defensa de su territorio	85
3.5.1. Autonomía cultural.....	85
3.5.2. Ejercicio de la autonomía dentro de los marcos legales.....	88
3.5.3. Autonomía relacional	92
Conclusiones.....	95
Lista de referencias	97

Figuras

Figura 1. 1 Mapa del corregimiento de Genoy.	14
Figura 1. 2. <i>Urcunina</i> . Fuente: Rodríguez 2015.	23
Figura 1. 3. Mapa de riesgo del volcán Galeras.	25
Figura 3. 1 Petroglifo Mantel de la Vida. Fuente: Esta investigación 2019.	67
Figura 3. 2 Altar. Fuente: Esta investigación. Rodríguez 2019.	74
Figura 3. 3. Casa del cabildo. Fuente: Esta investigación. Rodríguez 2019.	79
Figura 3. 4..La cruz. Fuente: Esta investigación. Rodríguez (2019).	81
Figura 3. 5..La eucaristía. Fuente: Fotografía de Iván Rodríguez Valencia 2019.	82
Figura 3. 6. La ceremonia. Fuente: Esta investigación. Rodríguez-Valencia 2019.	82

Tablas

Tabla 1. 1 Ubicación geográfica de los Quillacingas	6
Tabla 1. 2 Distribución demográfica y geográfica de la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i>	20
Tabla 1. 3 Municipios de influencia del volcán Galeras.	24
Tabla 1. 4 Registro histórico de la actividad volcánica del Galeras	26
Tabla 3. 1 Categorías y subcategorías deductivas.	58
Tabla 3. 2 Propositiones generales de las subcategorías deductivas.	59

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Iván Aldemar Rodríguez Valencia, autor de la tesis titulada:
“Conviviendo con el *taita* Galeras. La lucha de la comunidad *Quillacinga*
de *Jenoy* por permanecer en su territorio en una Zona de Amenaza
Volcánica Alta” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he
elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción,
comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative
Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad
la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no
sea obtener un beneficio económico.

Quito, julio de 2020.



Iván Aldemar Rodríguez Valencia

Resumen

La comunidad *Quillacinga de Jenoy*, habita desde tiempos inmemoriales en las cercanías al volcán Galeras, a lo largo de esa convivencia, ellos aprendieron a convivir y crearon una relación con el volcán, por eso le llaman *taita* Galeras, que les provee gran parte de lo que ellos necesitan para su subsistencia. La relación de esta comunidad con su territorio se vio afectada por las políticas étnicas del naciente Estado nación colombiano, que llevó a la disolución del resguardo indígena de esta comunidad, la pérdida de su forma de organización además del reconocimiento del gobierno nacional de la existencia de este pueblo indígena.

En el año 2005, debido a la intensa actividad volcánica del Galeras, el gobierno nacional, por medio del Decreto 4106, declaró la situación de desastre debido a la amenaza de una eventual erupción, entre las medidas de este decreto, se contempló la reubicación de la población asentada en las zonas catalogadas de amenaza volcánica alta, entre las que se encuentra la comunidad *Quillacinga de Jenoy*. Esta situación generó como respuesta por parte de la comunidad indígena, la negativa a salir de su territorio y emprender una serie de acciones para defender su decisión autónoma de seguir habitando la tierra en la que vivieron sus antepasados, lo que constituye la problemática de esta tesis.

En esta investigación, se indaga por las representaciones simbólicas y la relación que la comunidad *Quillacinga de Jenoy* ha creado con su territorio, se busca conocer su percepción sobre el riesgo volcánico y los ámbitos desde los cuales defienden su permanencia en el territorio.

Agradecimientos

Agradezco a mi mamá, Yola María, por todo su amor y apoyo incondicional, además de haber sembrado y cuidado en mí, la semilla del interés por conocer y estudiar.

A Claudia Andrea, mi pareja, quien me impulsó a inscribirme en esta maestría y a pesar de que al momento de iniciar las clases nos enteramos que esperábamos a nuestro bello hijo Ikal, su apoyo y férrea decisión de acompañarme, hicieron que no desistiera de la idea de mudarme a Quito y comenzar este proceso formativo.

A Ikal Nahuel, que desde el primer momento en que supe que estaba en camino, es una fuente infinita de amor, fuerza y voluntad para andar y sonreír.

A Estela y Arturo, por cuidar de Andrea e Ikal, mientras residí en Quito.

A mi hermana Janeth y mis sobrinas Sofía y Paula, por acompañarme en la distancia y brindarme todo su cariño.

A Oliver, por regalarme de su tiempo para leer esta tesis y hacer sus aportes como antropólogo y amigo.

A la junta del Cabildo *Quillanga* de Jenoy, por haber confiado en mí y permitirme realizar con ellos en esta investigación.

A Porfirio *Genoy* y Mercedes de la Cruz, por abrirme las puertas de su casa en la vereda *Aguapamba* y permitirme escuchar sus historias, compartir un café y caminar su territorio.

A Luna, mi cuadrúpeda amiga que también me acompaña en la distancia y siempre me recibe con su alocado cariño perruno.

Introducción

En esta investigación, se aborda la relación de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*¹ con su territorio, ubicado en zonas aledañas al volcán Galeras, en el municipio de Pasto, departamento de Nariño -Colombia. Esta comunidad indígena, desde tiempos inmemoriales, ha habitado en este lugar en donde realizaron la apropiación material y simbólica del espacio, lo cual, según Giménez (2001) son las acciones con las cuales se crea el territorio. En este sentido, el territorio es una construcción social, que está ligada al pensamiento e intereses de quién realice las prácticas de apropiación del espacio.

Para los grupos étnicos, como los pueblos indígenas, parte importante de las prácticas sobre el espacio, se relacionan con la inscripción de sus representaciones simbólicas, los procesos políticos e identitarios que se gestan alrededor del territorio y la relación de dependencia con la tierra al ser su medio de subsistencia. En este sentido, la relación de estas poblaciones con los lugares que habitan, esta mediada por las construcciones culturales de cada grupo social, en la que se conjugan las actividades cotidianas, la memoria que se guarda en la tradición oral y la concepción de lo sagrado. Es así, como estos grupos sociales, elaboran sus propias lecturas de cada uno de los lugares que hacen parte de su territorio, representando en ella, la relación que han construido a lo largo de varias generaciones, como ha ocurrido en la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, con respecto al volcán Galeras.

El volcán Galeras es considerado uno de los volcanes más activos de Colombia que ha registrado de manera periódica, episodios eruptivos de diferentes intensidades. Por esta razón, los sitios cercanos al volcán y por lo tanto de influencia ante una eventual erupción, fueron catalogados como Zona de Amenaza Volcánica Alta, en adelante ZAVA, después de entrar en vigencia el decreto 4106 de 2005, por medio del cual, se declaró la situación de desastre por amenaza del volcán Galeras, ordenando la reubicación de las poblaciones asentadas en las zonas de riesgo.

¹ En este documento se encuentra una palabra homófona que se usa de manera recurrente en sus dos maneras de escribirse, la primera es Genoy, que hace referencia al corregimiento de la ciudad de Pasto en donde se encuentra ubicada la comunidad indígena de interés de esta investigación. Por su parte, *Jenoy*, es la manera como la comunidad indígena *Quillacinga*, que habita el corregimiento de Genoy, nombra a su cabildo.

La comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, por su ubicación, es una de las poblaciones a quienes involucra la orden de reubicación de la zona de amenaza volcánica alta, por esta razón, se han opuesto a la dicha medida, manifestando que, para ellos, el Galeras no representa peligro alguno, al contrario, es su *taita* protector, el que les brinda el agua, la ceniza que abona las tierras que ellos cultivan y que durante un tiempo milenario, sus ancestros habitaron esta zona, así que durante el paso de los años, ellos aprendieron a convivir con el volcán.

Mediante la ley 1523 de 2012, el gobierno nacional aprobó, en su artículo 92, el “retorno a la normalidad” de todas las zonas del territorio nacional declaradas en situación de desastre o calamidad pública, cuya declaratoria fuera anterior al 30 de noviembre de 2010, lo cual afectaba la declaratoria de situación de desastre por la amenaza del volcán Galeras. Al entrar en vigencia esta norma, se interrumpió el proceso de compra de predios para la reubicación de la población asentada en zonas de amenaza volcánica alta, algunas familias de otros municipios también aledañas al volcán que aceptaron voluntariamente realizar el reasentamiento se vieron afectados por la medida, por esta razón, interpusieron acciones de tutela para que se dé continuidad a este proceso. Las acciones de tutela fueron revisadas por la H. Corte Constitucional que decidió en la sentencia T-269 de 2015, tutelar los derechos a la vida y vivienda digna, por lo tanto, ordenó no levantar la declaratoria de situación de desastre por amenaza del volcán Galeras y continuar con el reasentamiento de la población ubicada en zona de influencia volcánica.

Conforme a la problemática descrita, es de interés de esta investigación indagar sobre los aspectos culturales de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, por lo que se niegan a salir del territorio que habitan, pese a una orden gubernamental de reubicación por estar asentados en lugar catalogado como zona alta de riesgo volcánico. Para llevar a cabo esta pesquisa se busca responder las siguientes preguntas. Pregunta general ¿Qué aspectos de la cultura de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, inciden en que se nieguen a salir del territorio que habitan, pese a una orden gubernamental de reubicación por estar asentados en lugar catalogado como zona alta de riesgo volcánico? Preguntas específicas: ¿Cuáles son los significados que la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* le asigna a su territorio? ¿Cuáles es la percepción que tiene la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* sobre el riesgo volcánico? y ¿Cuáles son los ámbitos en los que la comunidad

indígena *Quillacinga* de *Jenoy* hace ejercicio de su autonomía para la defensa de su territorio?

La metodología para llevar a cabo esta investigación utiliza el enfoque etnográfico, en tanto busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los mismos miembros del grupo social que se intenta conocer, en consecuencia, se hizo uso de las herramientas de recolección de información que brinda la etnografía para realizar el acercamiento a la población de interés, en este caso, la comunidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*. Para el trabajo de campo se realizó un paulatino acercamiento a la comunidad indígena, a través de las autoridades del cabildo, para así socializar la intención de realizar esta investigación y solicitar su consentimiento informado, la cual se realizó entre los años 2017 y 2018.

Es necesario aclarar, que previo al encuentro con la comunidad, se realizó un ejercicio de documentación contextual de la situación problema y la revisión bibliográfica de los referentes teóricos propuestos para explorar el tema de investigación, que fueron los conceptos de territorio, riesgo y la autonomía y autodeterminación. Durante el trabajo de campo se realizaron un total de 11 visitas al corregimiento de Genoy, en las que se realizó observación participante, entrevistas etnográficas y recorridos por el territorio, siendo muy enriquecedoras las conversaciones con autoridades y comuneros de este cabildo, las caminatas y los espacios en los que me permitieron participar. De manera paralela a las visitas a la comunidad, se realizó la sistematización de la información y posteriormente el análisis interpretativo, labor guiada por los aportes teóricos escogidos en el estado del arte.

En el cuerpo de la tesis se encuentra el primer capítulo, en la que se brinda un acercamiento contextual a la situación problema, en el que se hace referencia al pueblo *Quillacinga*, en base a documentos con contenido etnohistórico. Se presenta un panorama de los *Quillacinga* de antaño, de igual forma, también se realiza un acercamiento a la parcialidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*, abordando momentos de gran relevancia para la historia de esta comunidad, como lo fue la disolución de su antiguo resguardo y pérdida del reconocimiento como grupo étnico de la nación, así como su posterior proceso de re-etnización que se vincula a la actividad del volcán

Galeras y las políticas de gestión del riesgo volcánico para la población ubicada en zonas de amenaza alta que se abordan en la parte final.

En el segundo capítulo, se presenta la indagación teórica de los conceptos de territorio, riesgo, autonomía y autodeterminación que permitieron la lectura y el análisis interpretativo de la situación problema. En el tercer capítulo, se presenta el análisis de la información recolectada y sistematizada del trabajo de campo, en la cual, se intenta dar respuesta a las preguntas de investigación. En la parte final, se presentan las conclusiones de esta investigación.

Capítulo 1

Antecedentes del pueblo *Quillacinga* y el volcán Galeras

En la primera parte de este capítulo, se presenta un sucinto contexto histórico del pueblo *Quillacinga*, abordando aspectos como su ubicación, la organización socioeconómica, su lengua y el proceso de disolución de su resguardo y de los otros territorios colectivos *Quillacinga*, en el año 1940. En la segunda parte, se realiza un panorama actual de la comunidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*, en donde, se da cuenta del proceso de conformación del actual cabildo indígena, su población, sus celebraciones y aspectos puntuales de su acceso a servicios públicos domiciliarios. La tercera parte, se hace un acercamiento al volcán Galeras, su historia, sus características, los registros que se tienen de su actividad y la manera en cómo ha afectado a las poblaciones circunvecinas.

1. Antecedentes del pueblo *Quillacinga*

1.1. Aspectos históricos de los *Quillacinga*

1.1.1. Ubicación de los *Quillacinga*

Los primeros registros de la existencia de este pueblo indígena datan de la época de la conquista española, López Garcés (1996), hace referencia a los escritos de Garcilaso de la Vega Inca (1539-1616), dice:

“*Quillacinga*” fue un apodo puesto por los Incas a una gente “abyecta” que hallaron en el norte del altiplano ecuatoriano. El término según Garcilaso, estaba compuesto de las palabras Quechuanas “*Quilla*” (hierro) y “*cuenca*” (nariz), puesto que lo Incas no conocieron el hierro sino hasta la época del contacto con los españoles, González Suárez y Bouchat, consideran que la etimología adecuada es “*Quilla*” (luna) y ‘*cuenca*’ (nariz), o sea, “los que llevaban puesto narigueras en forma de luna o de media luna” (López Garcés 1996).

La misma autora, retomando a los autores Katheleen Ramoli y Pedro Cieza de León, hace referencia a que los *Quillacinga*, habitaron la jurisdicción de Pasto, anteriormente llamada Villaviciosa (López Garcés 1996) Los *Quillacinga* no solo habitaron lo que hoy es la ciudad de Pasto, Ramírez (1992) hace alusión a que en la visita de Tomás López (1558) se estableció el territorio *Quillacinga* de la siguiente manera:

En la visita de Tomás López (1558), se establece claramente el territorio *quillacinga*: distingue la provincia de los *Quillacingas* interandinos, dividiéndolos en los siguientes grupos: los *quillacingas* camino de Quito, los *quillacingas* camino a Popayan, los *quillacingas* del valle de Pasto y los *quillacingas* del camino a Almaguer, y por otro lado, diferencia a la provincia de los *quillacinga* de la Montaña (Ramirez 1992)[cursivas fuera del texto].

Por su parte el antropólogo Eduardo Zúñiga (1996), a partir de los relatos del visitador Tomás López, sistematizó los lugares en donde se encontraban asentados los *Quillacinga*, (ver tabla 1.1.).

Tabla 1. 1 Ubicación geográfica de los *Quillacingas*

Denominación según la zona de asentamientos.	Lugares en donde se encontraban ubicados los <i>Quillacingas</i>
<i>Quillacinga</i> del Valle de Pasto	<i>Pigindino, Obonuco, Xamondino, Pandiaco, Pachendoy, Mocondino, Bezanchanan, Xangobi, Chima Xocoa, Paxinaguambuy, Botana, Botina Chanaque.</i>
<i>Quillacinga</i> camino de Popayán	<i>Genoy, Matacunci, Mohonbuco, Matabuxo, Cachanga y Manzano.</i>
<i>Quillacinga</i> camino de Almaguer	<i>Guaxazanga, Ixai, Zacandonoy, Chachaubi, Juananbu, Xanacatu, Mocondoy, Palacino, Buyzacon, Quina.</i>
<i>Quillacinga</i> camino a Quito	<i>Ciquitán, Chapacual, Yacuanquer, Tuquerresme, Consaca.</i>
Provincia de la montaña	<i>Cibundoy, Mocondinejo, Zacananbuy, Patascoy, La Laguna.</i>

Fuente: Zúñiga 1996.

1.1.2. Sobre la población del pueblo *Quillacinga*

El estudio que hace Zúñiga (1996) sobre los *Quillacinga*, toma como fuente el censo tributario realizado por Tomás López en 1558, para toda la zona en donde se encuentra el actual departamento de Nariño. En dicho estudio se tiene que el número de tributos ascendió a 23.240 indígenas, cada uno de ellos, representaba a una familia indígena, ya que, quien entregaba el tributo era el jefe de hogar (Zúñiga 1996). Lo anterior implica que este número debe multiplicarse por un factor que representa el número aproximado

de las personas que la conformarían, lo cual, a su vez, permite tener un panorama de la población indígena de Nariño para el año 1558.

La hipótesis de Zúñiga (1996), frente al número promedio de personas que conformarían una familia indígena, es de cuatro, por lo cual, los 23.240 tributos abrían representado a una población aproximada de 92.960 habitantes indígenas, en el territorio de lo que hoy es el departamento de Nariño (Zúñiga 1996). Esta aproximación poblacional es general, teniendo en cuenta que, para entonces, se registraba la presencia en la misma zona, de al menos tres pueblos indígenas, *Los Quillacinga*, los *Pastos* y los *Abades*. Sin embargo, Ramirez (1992), realiza otra lectura del reporte de la visita de Tomás López en el año 1558, según la cual, los *Quillacinga* realizaron 9.144 tributos (Ramirez 1992), tomando el referente del número de integrantes de cada familia propuesto por Zúñiga (1996), la población de este pueblo indígena, para aquel entonces habría sido de aproximadamente 36.576 indígenas.

Es importante anotar que la época en que Tomas López hizo el registro de tributos, fue uno de los episodios más intensos del proceso de conquista y colonización española, lo cual, conllevó a un vertiginoso descenso de la población indígena, que puede evidenciarse en el siguiente censo de tributarios, realizado en el año 1570, cuando se registró 13.949 tributarios, lo que implicó un deceso de 9.291 indígenas obligados a tributar en un lapso de 12 años.

1.1.3. La lengua *Quillacinga*

La lengua materna de este pueblo en la actualidad está perdida, dicha desaparición fue resultado del proceso de exterminio del que fueron objeto los pueblos indígenas, durante el periodo de la conquista, en el cual, también se produjo la imposición del castellano. Encarnación Moreno (1980) en su tesis doctoral sobre la historia de la penetración española en el sur de Colombia, presenta dos hipótesis sobre las causas que llevaron a la extinción de la lengua propia del pueblo *Quillacinga*. La primera, tiene que ver con la zona donde estaban ubicados, que se convirtió en el Valle de Atríz, un poblado que fue un centro político en la época de la colonia, porque era un punto intermedio, en el camino real que unía a Popayán y Quito, por lo tanto, hubo mayor presencia y presión de españoles, lo cual aceleró la desaparición de esta lengua. La segunda causa, está relacionada con los procesos de evangelización realizados por misioneros católicos, que

para poder llevar a cabo el proyecto de conquista espiritual, utilizaron la estrategia de conocer las lenguas maternas de los pueblos indígenas para así transmitirles su doctrina, que ciertamente fue más allá de la imposición de una creencia religiosa, también fue un factor de gran importancia en el proceso de transformación cultural de este pueblo indígena, siendo la desaparición de la lengua materna y la implantación del castellano como idioma imperante una de sus manifestaciones (Moreno 1980).

En cuanto a las características de la lengua materna *Quillacinga*, debido a que no hay registros de ella, es complejo determinar su pertenencia a grupos lingüísticos de otros pueblos indígenas, sin embargo, esto no ha sido óbice para que se hayan realizado investigaciones y se lancen hipótesis al respecto. Los estudios lingüísticos de los *Quillacinga*, se basan en otros estudios arqueológicos, etnohistóricos y especialmente, en los topónimos, que han generado un debate que gira en torno a tres posturas, la primera, dice que la lengua *Kamsá*, del pueblo indígena *Kamsá*, sería sobreviviente de la extinguida lengua *Quillacinga*, la segunda, que este pueblo tenía una lengua propia, por lo tanto diferente al *Kamsá*, la tercera, dice que los *Quillacinga*, no habrían tenido homogeneidad en su lengua, por lo tanto, en cada lugar en donde estaban asentados, se tenía lenguas diferentes que eran resultado de la influencia de pueblos indígenas vecinos (Zúñiga 1996).

1.1.4. Organización social y actividades productivas

En cuanto a su organización social, Zúñiga (1996) afirma que conforme a la información que se puede extraer de las crónicas de los conquistadores y la información arqueológica encontrada en tumbas, sobre este pueblo indígena, se puede inferir que existieron jerarquías y diferentes rangos dentro de sus sociedades. Los rangos sociales de este pueblo se relacionan con las actividades económicas que desarrollaron, siendo la agricultura, la actividad primordial de este grupo, sumado al comercio de productos básicos, suntuosos y mágicos (Zúñiga 1996).

Conforme a las anteriores características, tanto Zúñiga (1996) como Ramírez (1992) coinciden en afirmar que, el cacicazgo, habría sido la forma de organización de los *Quillacinga*, en donde la autoridad máxima era el cacique, quien ejercía autoridad de manera local, ya que no se ha determinado que un poblado hubiese ejercido liderazgo sobre otro. Sobre la organización social, hay más inquietudes que certezas, porque, si

bien existe un legado del trabajo en lítica, en donde se plasma en lenguaje simbólico el pensamiento *Quillacinga*, no se han encontrado vestigios de templos, depósitos o mercados, que permitan deducir aspectos más puntuales de su sociedad y de sus autoridades y/o guías espirituales.

Por último, este pueblo desarrolló destrezas en la alfarería, la lítica, la orfebrería y el comercio con otros pueblos vecinos (Quijano 2003) . El trabajo lítico de los *Quillacinga*, actualmente se puede observar en varias piedras grabadas en los municipios de Pasto, Buesaco, El Tambo, San Pablo, La Cruz, Albán, Arboleda, Consacá, La Florida, San Bernardo, Sandoná, San Lorenzo y Yacuanquer (Quijano 2003). En el municipio de Pasto, se encuentran varias muestras del arte rupestre *Quillacinga*, algunas son de carácter pictóricas sobre piedra y otras son grabados sobre piedra. Los pictógrafos y petroglifos más representativos de los *Quillacinga*, son la “Piedra de los monos” y el *Higueron*, ambos ubicados entre el casco urbano de Pasto y el corregimiento de Genoy. Según Granda (1996), estos pictógrafos demuestran el conocimiento que este grupo étnico había alcanzado en el manejo de tinturas y el conocimiento de las propiedades físico – químicas de las mismas y representan su pensamiento, sus intereses, sus creencias y los elementos naturales que los rodeaban. Por su parte los grabados, fueron realizados en bajo relieves o en hueco relieves, que a los diseños les permitía sobresalir o estar sumergidos de la superficie, según la intención de la obra. La ubicación de estas obras está ligada a lugares ceremoniales, se han encontrado grabados en los corregimientos de *Genoy*, *Tescual*, *Mapachico*, *La Cocha*, *Chachatoy* y *Juanoy* (Granda 1996).

1.1.5. Disolución de los resguardos del pueblo *Quillacinga*

La creación de los primeros resguardos de los pueblos indígenas que habitaron lo que hoy es el departamento de Nariño, datan de finales del siglo XVI, como una medida de protección a esta población que había sido diezmada producto de “las duras condiciones de trabajo impuestas por los españoles, la desintegración familiar por el traslado de indígenas a las minas en la zona de *Barbacoas* y *Sibundoy*, las epidemias y la reducción de los nativos a minifundios” (J. A. Perugache 2014, 142) Los resguardos indígenas, como una figura jurídica que representa una postura gubernamental proteccionista de los pueblos indígenas, se vieron afectados por el proceso de consolidación del Estado

nación, en donde se perseguía un ideal de unidad, en el cual, lo que fuera diferente, no era aceptado y solo era aceptable, si se lograba su asimilación.

En consecuencia, durante la época republicana, se disolvieron muchos resguardos indígenas, sobre este tema, Álvaro Bello (2004), desde una mirada general a los procesos políticos, organizativos y de demandas de los pueblos indígenas en América Latina, dice:

Durante el siglo XIX, enormes cantidades de tierras indígenas fueron ‘desafectadas’ por las políticas liberales, con el fin de ponerlas en el mercado. Se consideraba así mismo que la desterritorialización de los indígenas permitía su integración a la nación y promovería el mestizaje.

En forma paralela o posterior a la consolidación de estos procesos de expansión de los Estados hacia las áreas indígenas, legislaciones y políticas proteccionistas fueron impulsadas en algunos países reservando algunos espacios territoriales a sus antiguos habitantes. Es el caso de las leyes que reconocieron los resguardos o tierras comunales indígenas en Colombia a contar de 1850 y hasta 1890, y de aquellas dictadas en Chile y Argentina a contar de 1860 creando las llamadas “reducciones” mapuche en el primer caso y las reservaciones en el segundo (Bello 2004, 97).

En Colombia, desde los años 1890 hasta 1958, entraron en vigencia normas que tenían como objetivo disolver los resguardos indígenas, un ejemplo de ello fue la ley 19 de 1927, con la cual se crearon las “Comisiones Repartidoras Regionales” que eran entidades que tenían como función realizar la parcelación de los resguardos, sin embargo, estas comisiones no pudieron llevar a cabo su misión debido a los costos que esta empresa implicaba (J. A. Perugache 2014, 144). En el año 1940, el Ministerio de Ganadería y Agricultura, mediante el Decreto Ley 1421, avanzó en el propósito de disolución de los resguardos indígenas, bajo el discurso del progreso que necesitaba el Estado nación y el obstáculo que representaba la propiedad colectiva para tal fin, al respecto Perugache (2014) afirma lo siguiente:

Así, la liquidación y parcelación de resguardos la podemos apreciar en el contexto de una política reduccionista, integracionista y modernizadora del estado colombiano cuyo propósito consistió, entre otros, en la eliminación de formas colectivas de tenencia de la

tierra que iban en contravía de los principios económicos liberales del librecambio, de la modernización y de la propiedad privada sobre la tierra. Con el proyecto de construcción de un estado nacional se pretendió además integrar aquellos reductos minoritarios a los patrones de vida de la sociedad mayoritaria (J. A. Perugache 2014, 146).

Con el Decreto 1421 de 1940, se delega al Ministerio de Economía, las funciones que tenían las “Comisiones Repartidoras Regionales” y condiciona la disolución de un resguardo, en tanto se cumplieran dos requisitos, el primero, que la comunidad indígena hubiese aprobado la disolución del resguardo indígena, el segundo, que el resguardo careciera de formalización o de título (J. A. Perugache 2014). Por efecto de esta norma, se disolvieron los resguardos del pueblo *Quillacinga*, ubicados en cercanías al centro poblado del actual municipio de Pasto, sin embargo, esta situación, también fue una consecuencia de la apertura de la carretera Panamericana, que comunicó al sur occidente con el centro y norte del país, lo que generó el incremento de la población, de nuevas empresas y del comercio, con ello, la presión de la población de personas foráneas para que las tierras comunales entraran al mercado.

En su estudio sobre los procesos de transformación del Valle de Atriz y el municipio de Pasto, Paula Martínez (2005) muestra cómo la apertura de la vía hacia el norte, a raíz del conflicto armado con el Perú en 1932, condujo a un crecimiento casi exponencial de la población en el período comprendido entre 1938 y 1964, en su mayoría causado por la inmigración. Según esta autora la dinámica económica con la carretera se hizo evidente con la creación de pequeñas industrias. Así, de 24 empresas registradas en Pasto para 1930 en 1945 habían 175, principalmente panaderías, aserríos, tejerías, curtiembres y tenerías, sastrerías, zapaterías, fábrica de bebidas, cigarrillos y artículos de construcción. El caso, por ejemplo, del aumento de las panaderías, implicó un aumento considerable en la extracción de leña para los hornos, recurso disponible en los bosques que integraban parte de los resguardos de los alrededores de la ciudad. Igualmente sucedió con la extracción de materiales para la construcción como gravas, piedra y arena y la demanda de tierras para labores agrícolas y ganaderas. Todas estas dinámicas impactaron directamente sobre las ya escasas tierras que pertenecían a los resguardos y agilizaron su parcelación. Ya surtido este proceso las tierras de los antiguos resguardos, ahora baldíos, “fueron adquiridos mediante compra, arriendo o simple apropiación por parte de hacendados y nuevos propietarios provenientes de la ciudad (J. A. Perugache 2014, 146).

Lo que se puede evidenciar, es que paralelo a un crecimiento económico, se crearon normas que favorecieron la disolución de los resguardos indígenas, acompañado de la presión institucional para que llevar a cabo la división de las tierras comunales.

A lo anteriormente descrito, se suma el malestar que se vivía al interior de las comunidades indígenas, debido a la escasa cantidad de tierra para suplir las necesidades de las familias indígenas y a las falencias de sus autoridades, en el ejercicio de su potestad para asignar lotes a sus comuneros. A las familias que tenían más de un lote, se les quitaba uno para asignarlo a hogares recién conformados que requerían tierra para su sustento, lo cual, generó choques al interior de las comunidades. También se presentaron casos, en los que las autoridades indígenas asignaron tierras del resguardo a personas externas a la comunidad, a cambio de beneficios personales; y también se presentaron ventas de tierra por parte de comuneros en favor de hacendados que expandieron sus propiedades a costa de las tierras comunales (J. A. Perugache 2014).

Un último factor que favoreció la disolución de los resguardos, fue la necesidad de reconocimiento de una ciudadanía negada debido a su condición de indígenas, debido a que por medio del estatuto indígena que les regía, Ley 89 de 1890, eran considerados menores de edad y por lo tanto incapaces de acceder a la propiedad privada, lo que, supuestamente lograrían con la disolución de los resguardos (J. A. Perugache 2014).

Para el caso del resguardo de la comunidad de *Jenoy*, su disolución se llevó a cabo en 1950, debido a que las autoridades indígenas de aquel entonces, solicitaron que se parcelaran sus tierras, después de que fueron convencidos de las ventajas de la propiedad privada por parte de los profesionales contratados para tal fin, por el Ministerio de Economía, quienes además, redactaron la solicitud de división del resguardo (Ceballos 2018). Procesos similares sufrieron los demás resguardos *Quillacinga*, por esta razón, el Ministerio de Agricultura y Ganadería declaró la extinción de los resguardos indígenas de este pueblo, en consecuencia, se declararon baldías las tierras que anteriormente fueron colectivas y poniéndolas a disposición del mercado, ante lo cual, las comunidades indígenas tenían grandes desventajas frente a los hacendados y terratenientes de esta zona.

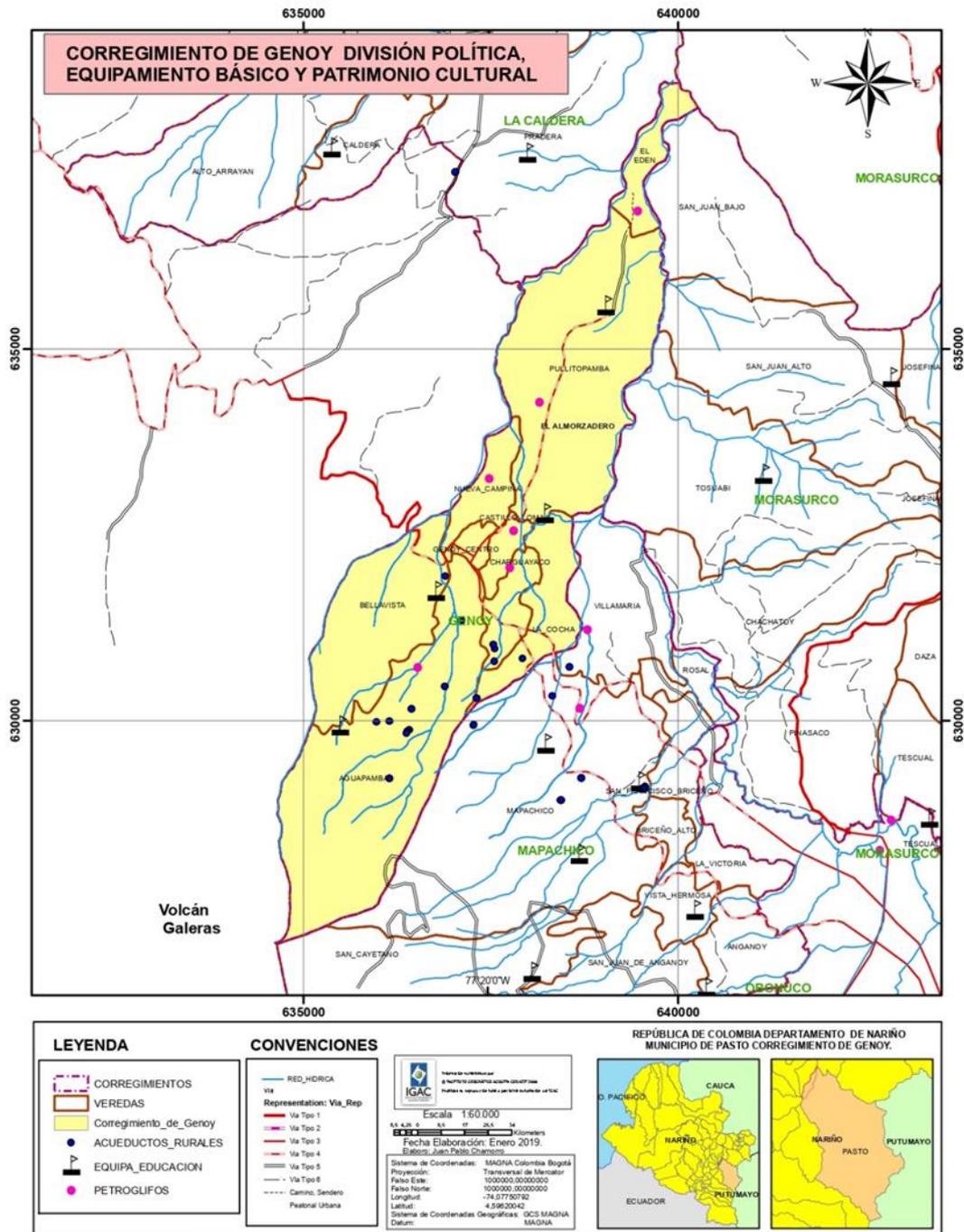
Las consecuencias de la disolución de los resguardos, no se hicieron esperar, por una parte, con la división de las tierras colectivas también desapareció su forma de organización social, el cabildo, perdiendo así la autonomía indígena que disfrutaban hasta entonces. Pero lo más complejo, estuvo relacionado con la escases de tierras, ya que la propiedad a la que accedieron los comuneros fue muy reducida, con lo que no alcanzaban a solventar sus necesidades, por lo que algunas familias vendieron sus predios y emigraron a la cabecera urbana y otros lugares del país; o se asentaron en las zonas más aledañas al volcán Galeras; y que otros vendieran su mano de obra en haciendas cercanas, en condiciones precarias, lo cual propició la transformación y pérdida de sus costumbres, (J. A. Perugache 2011).

1.2. El cabildo indígena *Quillacinga de Jenoy*

Hasta este apartado de la tesis, se ha hecho una referencia general a los *Quillacinga*, sin embargo, para la presente investigación, es de interés la comunidad indígena del cabildo de *Jenoy*, que se encuentra asentada en el corregimiento de *Jenoy* del municipio de Pasto. Este corregimiento está conformado por las siguientes veredas: *Jenoy* centro, El Edén, *La Cocha*, *Pullitopamba*, *Aguapamba*², Castillo Loma, Nueva Campiña, *Charguayaco* y Bella Vista (ver figura 1.1.); se encuentra a una distancia aproximada de 12 kilómetros al noroccidente del municipio de Pasto, está ubicado en las faldas del volcán Galeras; cuenta con una vía pavimentada de acceso a la ciudad, la que, a su vez también conecta con los municipios de Nariño, La Florida, Sandona, Consacá, Yacuanquer y Pasto, la cual también es conocida como la vía circunvalar al Galeras. El transporte de la población hacia la ciudad de Pasto, se realiza a través de la ruta E4 del servicio de transporte público, que presta su servicio desde la 6: 00 am, hasta las 7: 30 pm.

² Esta es la vereda que se encuentra a aproximadamente 4 kilómetros del cráter del volcán Galeras, siendo la vereda de *Jenoy* que se encuentra más cercana al volcán.

Figura 1. 1 Mapa del corregimiento de Genoy.



Fuente: Chamorro 2019.

El corregimiento de *Genoy*, está ubicado en uno de los lugares más cercanos al volcán Galeras, por esta razón, a la mirada de las entidades encargadas de monitorear la actividad volcánica como lo fue INGEOMINAS o el actual Servicio Geológico Colombiano, la población que habita esta zona, se encuentra en riesgo por actividad volcánica del Galeras. Esta situación no había sido objeto de mayores acciones de

prevención del riesgo por parte del gobierno colombiano, hasta que en el año 2005, se emitió el Decreto 4106 de 2005, por el cual se declaró una situación de desastre en los Municipios de Pasto, Nariño y La Florida en el departamento de Nariño, con esta declaratoria, se aplicó un régimen normativo especial que contempla disposiciones excepcionales en materia de contratos, control fiscal de recursos, adquisición y expropiación, ocupación temporal y demolición de inmuebles entre otros, para que el Estado colombiano, para tomar medidas para atender a la población afectada por una situación de desastre.

El gobierno colombiano tuvo en cuenta las siguientes consideraciones para la declaratoria de situación de desastre en los municipios de Pasto, Nariño y La Florida:

Que las evaluaciones técnicas realizadas por el Instituto Colombiano de Geología y Minería, "INGEOMINAS", y en particular el informe presentado el día 15 de noviembre del presente año, reporta la continua actividad sísmica inestable del Volcán Galeras, catalogando en nivel 2 con probabilidad de erupción en los próximos días o semanas. Que en el volcán Galeras se detectaron varios sismos volcano tectónicos, en los días 19, 20, 21, 22, 26 y 27 de agosto, localizados entre 4 y 8 kilómetros respecto a la cima del volcán, siendo la magnitud mayor 4.6 magnitud local e intensidad IV en la escala de Mercalli para la ciudad de Pasto. Que el volcán ha presentado deformación en el orden de 900 microradianes en la componente radial del inclinómetro llamado Peladitos en la ladera del volcán. Que desde el 30 de octubre se han presentado 25 sismos tipo Tornillo. Que la tendencia de la duración de los eventos tipo Tornillo se ha incrementado, tres de estos eventos han llegado a superar los 210 segundos de duración. Que el Volcán Galeras, a partir de su última erupción magmática del 21 de noviembre de 2004, ha tenido varios eventos que muestran la actividad magmática de recarga de niveles superficiales, como son los enjambres ocurridos en septiembre y diciembre de 2004 y, abril y agosto de 2005³.

Conforme a lo anterior, se puede observar que la decisión de declarar la situación de desastre se sustentó en la amenaza de erupción del volcán Galeras, mas no en la ocurrencia de un hecho que en sí, haya alterado materialmente la vida de la población que habita la zona o que responda a la definición que brinda el artículo 18 del Decreto 919 de 1989, sobre el desastre:

³ Decreto 4106 de 2005 del Ministerio del Interior y de Justicia de Colombia.

Para efectos del presente estatuto, se entiende por desastre el daño o la alteración graves 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 requiera por ello de la especial atención de los organismos del Estado y de otras entidades de carácter humanitario o de servicio social⁴.

Mediante el Decreto 4106 de 2005, se ordenó a las entidades competentes, la elaboración de un plan específico para atender la situación de desastre decretada, en el cual, se debía contemplar, el cambio en el uso del suelo, “Para garantizar que el área de influencia del volcán Galeras, no vuelva a ser habitada” en consecuencia, se ordena el reasentamiento de las poblaciones ubicadas en lugares de influencia del volcán. Con base en la información de INGEOMINAS, se catalogaron las Zonas Amenaza Volcánica Alta – ZAVA, entre las cuales se encontraba el corregimiento de Genoy, por lo tanto, les afectaba la orden de reubicación para sus pobladores. Durante el año 2005, también entro en vigencia el Decreto 4046 por el que se creó la comisión intersectorial para la zona de influencia del Volcán Galeras y en el año 2008 el Decreto 3905, que definió el objeto y los instrumentos necesarios para la implementación del Plan de Reasentamiento de los habitantes de la Zona de Amenaza Volcánica Alta del Volcán Galeras.

Para llevar a cabo estas medidas, el gobierno central destinó recursos a través del Consejo Nacional de Política Social, CONPES, que es el máximo organismo de coordinación de la política económica en Colombia (El Tiempo, 1993) a través del documento No. 3501 de 2007 y creó una institución para el proceso administrativo de compra de predios, llamada, “Proceso Galeras”, esta institución es dependiente del Ministerio del Interior y de la Dirección General para la Prevención y Atención de Desastres, funcionó inicialmente en Bogotá, posteriormente se trasladó a Pasto (Martínez 2011).

Los habitantes del corregimiento de Genoy, se opusieron al proceso de reubicación desde el primer momento en que fue conocido el Decreto 4106 de 2005; estas personas

⁴ Decreto 919 de 1989

realizaron diferentes acciones de resistencia frente a esta decisión administrativa. Se resaltan dos, la primera, la manifestación pública de su desacuerdo frente a la orden de reasentamiento de las poblaciones ubicadas en zonas de influencia del volcán, argumentando que ellos conviven con el volcán a quién lo conciben como su protector que les brinda el calor, el agua y el alimento y que no creían en los informes científicos sobre la amenaza que representa el volcán (Martínez 2011); la segunda, fue iniciar un proceso de reconocimiento legal de su identidad étnica, como una manera de acceder a un catálogo más amplio de derechos, buscando hacer una defensa más efectiva de su territorio.

La idea de reconstituirse como cabildo indígena surgió en el año 2007, Perugache (2011) lo relata de la siguiente manera,

Frente al reasentamiento ordenado por los órganos gubernamentales, los habitantes de Jenoy empezaron a organizarse con el fin de plantear una posición conjunta. Empezaron a elaborar y fortalecer una contrapropuesta que llamaron Convivencia con el Galeras que contemplaba su permanencia en el territorio, teniendo en cuenta algunos planes de emergencia cuando esto lo ameritara. En el marco de estos procesos de organización a finales de 2007, y tras divisiones internas de la comunidad, algunos habitantes del pueblo tomaron la decisión de reconstituir el cabildo indígena (J. A. Perugache 2011, 95).

En el mes de enero de 2008, la comunidad de Genoy, en ejercicio de su autonomía como acto de auto reconocimiento de su identidad indígena, realizó la toma de posición de las autoridades indígenas del cabildo de *Jenoy* (J. A. Perugache 2011); éste hecho marcó un hito en la historia de esta comunidad, porque no se posesionaba una autoridad indígena desde la disolución de su resguardo en el año 1950 y que en el año 2008, esta comunidad aún no había sido reconocida como pueblo indígena por parte de la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minoría del Ministerio del Interior, lo cual fue una acción política de ejercicio de su autodeterminación como pueblo indígena, que no necesitaba del “permiso” del gobierno nacional, para reconocerse como indígenas y ejercer su autonomía (J. A. Perugache 2011).

Posteriormente en el mes de octubre de 2009, a través de la resolución 0050, el Ministerio del Interior, reconoció la identidad étnica de esta comunidad, a la que llamaron parcialidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*, en consecuencia, el cabildo ya podía representar legalmente a esta comunidad. Para emitir esta resolución, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, realizó una investigación acción participante en esta comunidad, en la que se lograron identificar los siguientes aspectos: “Ascendencia amerindia; conciencia de identidad; usos y costumbres; y formas de control y gobierno propios” (Ministerio de cultura República de Colombia 2010). Es de anotar que antes de la comunidad del cabildo de *Jenoy*, otras parcialidades del pueblo *Quillacinga*, ya habían realizado el proceso de auto identificación étnica y buscaron reconocimiento por el gobierno nacional, así en el año 1999, fue reconocida la comunidad *Quillacinga* del corregimiento del Encano, a favor de la cual, el 14 diciembre de 2009, se constituyó el Resguardo indígena *Quillacinga* Refugio del Sol, con un área de 355 hectáreas con 4.309 metros cuadrados (Guerrero 2011).

El hecho de que estas comunidades después de 65 años se vuelvan a auto identificar como parte de un pueblo indígena, implicó que las condiciones que propiciaron la extinción de sus resguardos, al menos de manera formal, habían cambiado. Con la entrada en vigencia de la Constitución de 1991, que derogó la Constitución de 1886; se reconoció los derechos de los pueblos indígenas, lo cual, según Chávez y Zambrano (2009), se inscribe en un conjunto de reformas constitucionales en América Latina que dan un giro y se distancian del proyecto unitario de nación “que buscaban conjugar la ciudadanía, bajo el manto de un pueblo, una religión y un idioma” (Chaves y Zambrano 2009, 216). La reforma constitucional significó que el estado colombiano, garantizaría a estos grupos étnicos, unos mínimos derechos en términos de acceso a los servicios públicos básicos, como es la salud, la educación, el territorio y la participación política, derechos a los que anteriormente no habían podido acceder.

Bajo esta nueva orientación política y jurídica, se dio un nuevo proceso, en donde muchos individuos y grupos sociales, que antaño debieron esconder su identidad indígena, buscaron el reconocimiento jurídico identitario, que se podría nombrar como re-etnización; Chávez y Zambrano (2009) hablan de un uso estratégico de la identidad, Perugache (2011) por su parte, señala que la identidad va mucho allá del “aprovechamiento de esta condición con el fin de acceder a dineros y beneficios del

estado”, pues se trata también de reivindicaciones históricas, políticas y la búsqueda al goce efectivo de sus derechos colectivos.

El reconocimiento como cabildo indígena, les permitió incluir en sus discursos la exigencia al derecho fundamental de la consulta previa en lo que respecta a los efectos del Decreto 4106 de 2005, ya que contempla una orden de reubicación que también afecta a la parcialidad *Quillacinga* de *Jenoy*, siendo esta una situación que amerita la consulta a esta comunidad según lo establecido en el artículo 16 del Convenio 169 de 1989 de la OIT, que reza así:

Artículo 16

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.
2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberán tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.
3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir la causa que motivaron su traslado y reubicación⁵

En conclusión, pese a las complejidades que circundaron la reactivación del volcán Galeras y las medidas que tomaron el gobierno nacional y local para la proteger a esta población, esta situación también conllevó a que esta comunidad reavivara la memoria de sus raíces étnicas como descendientes del pueblo indígena *Quillacinga* y emprendiera el camino para el reconocimiento legal como parcialidad indígena y como resguardo.

⁵ Convenio No.169 de la Organización Internacional del Trabajo, 1989.

1.3. La actual comunidad del Cabildo de *Jenoy*

Según el Ministerio de Cultura, la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, está distribuido en ocho veredas las que tienen un número de familias (ver tabla 1.2.).

Tabla 1. 2 Distribución demográfica y geográfica de la comunidad *Quillacinga de Jenoy*

Distribución Demográfica y geográfica comunidad Quillacinga de Jenoy en 2009		
Vereda	Familias	Habs.
Comunidad de Jenoy- centro	333	1015
Aguapamba	169	529
Charguayaco	113	237
Castillo Loma	146	287
La Cocha	12	47
Nueva Campiña	107	248
Bellavista	37	63
Puyitopamba el Eden	26	84
Total	943	2510

Tabla elaborada a partir de Resolución 0050 20 Oct 2009

Fuente: Ministerio de Cultura República de Colombia, Resolución 050 del 20 de octubre de 2009 del Ministerio del Interior.

Sobre el acceso que tiene esta comunidad, a los servicios básicos, se tuvo en cuenta el estudio de Olivo y Villota (2013) sobre este tema en el corregimiento de *Jenoy*, si bien el estudio hace la distinción entre población mestiza y población campesina, si permite tener un panorama sobre el acceso de quienes habitan el corregimiento a los servicios de alcantarillado, acueducto, energía eléctrica y recolección de basuras. La cobertura al servicio de acueducto, en el corregimiento de *Jenoy*, el 99.2 % de la población. En cuanto al servicio de alcantarillado, tiene acceso el 76.3% de población y el otro 23. 6% restante no, pero poseen otro tipo de sistema como letrina o pozo séptico. Al servicio de energía eléctrica, tiene una cobertura del 100 %. El servicio de recolección de basuras, llega al 78.7 % de los hogares de *Jenoy*, el otro 21.2 % debe dar otro tratamiento a las basuras, como enterrarlas o quemarlas (Olivo y Villota 2013).

En cuanto al acceso al servicio de salud, en este corregimiento se cuenta con un centro de salud, autorizado para atender pacientes por consulta externa y urgencias de nivel uno, debido a que no cuenta con el equipamiento necesario para atender casos de mayor complejidad. En cuanto al tratamiento de otro tipo de enfermedades como el espanto, que es una afección que les da especialmente a los niños, después de una situación que

les genera mucho susto, para ello, en el cabildo indígena hay dos personas que, desde hace varios años, curan estas afecciones son los señores Porfidio *Genoy* y su esposa la señora Mercedes de la Cruz, quienes viven en la vereda de *Aguapamba*, quienes a diario reciben pacientes de todas las veredas del corregimiento y de la ciudad de Pasto. Respecto al servicio de educación, el corregimiento cuenta con una institución educativa, llamada “Francisco de la Villota” la sede principal del colegio está ubicado en *Genoy* centro donde se puede cursar el bachillerato académico, a esta institución, acuden estudiantes de todas las veredas que componen este corregimiento (Olivo y Villota 2013).

Según el “Plan de Acción Específico –PAE- para la zona de amenaza alta volcán Galeras” (...) a partir del registro de la población que habita en la Zona de Amenaza Volcánica Alta, realizado en el año 2005, por la Dirección Administrativa Nacional de Estadística, DANE, las principales actividades realizadas por estas comunidades son “en su orden: agricultura, artesanías, industria, cafeterías y restaurantes, ganadería o pastoreo, crianza de especies menores, extracción de madera y recolección de frutas” (Camara de Comercio de Pasto 2008).

En el “Estudio socioeconómico del área de influencia al área aledaña al Volcán Galeras” se afirma que:

Desde hace unos años la explotación de madera y la vocación constructora de este corregimiento le han dado un sitio preponderante al mantener una oferta de mano de obra semi especializada (a nivel de técnicos de construcción y albañiles calificados a la ciudad) (Camara de Comercio de Pasto 2008, 28).

En cuanto a las celebraciones que en la actualidad se conserva al interior de esta comunidad se encuentra la fiesta en honor a San Pedro, San Pablo, San Juan y Corpus Christi. Durante estas celebraciones, los pobladores agradecen los favores recibidos durante el año y se comparten los productos agrícolas que se dan en estas zonas. Estas celebraciones se realizan generalmente el 29 de junio, sin embargo, el festejo iniciaba 15 días antes del gran día, en fechas similares en las que se realizan las fiestas que celebran el solsticio de verano en las tradiciones amerindias. Para los pobladores, San

Pedro, es el santo patrón que hace posible la cosecha. Las celebraciones contemplan presentaciones musicales, danzas, juegos pirotécnicos (Rojas 2009).

Las celebraciones están a cargo de las personas que son designadas con un año de antelación, son ellos quienes se encargan de la organización de la fiesta. El día anterior a la fiesta, también llamado las vísperas, se realiza una eucaristía, luego hay presentaciones de grupos musicales, espectáculo pirotécnico con un castillo de pólvora y una vaca loca⁶ (Rojas 2009). Es de resaltar el elemento de la pólvora como parte integrante de estas festividades tradicionales, especialmente al momento de realizar las procesiones con el santo patrón, utilizándose los “cuetes y cabrestillos”, la sonoridad de estos elementos, daban cuenta de lo que estaba ocurriendo y a la vez era un llamado para que todos concurrieran a la celebración. El día de la celebración, los fiesteros inician la mañana con el sonido de los “cuetes y cabrestillos”, a media mañana, se empieza la elaboración un castillo, esta vez no de pólvora, sino de alimentos. El castillo de alimentos, tiene una base de guadua, en donde las personas colocan diferentes productos que se dan en diferentes pisos ecológicos, como maíz, choclos, cuyes, gallinas, yucas, café y frutas entre otros, éstos a su vez, pueden ser tomados por cualquier otra persona o familia, con el compromiso, que en el año siguiente, deberá devolver al castillo, el doble de los que se ha llevado, por ejemplo, si en este año, alguien se lleva una gallina, en el próximo año, deberá regresar al castillo dos gallinas. Este es una muy interesante tradición del compartir el alimento entre los pobladores de la zona y visitantes. Después de la instalación del castillo en donde las personas devuelven y llevan alimentos, se realiza la procesión de San Pedro por las calles de *Genoy Centro*.

1.4. *Urcunina*, el volcán Galeras

Existen dos acepciones para nombrar al volcán Galeras ubicado en el municipio de Pasto, en departamento de Nariño, el primero es *Urcunina*, (ver figura 1.2.) vocablo compuesto *Quechua* que significa *Urcu* (montaña) y *Nina* (fuego), lo que literalmente se traduce como montaña de fuego, este fue el nombre que le dieron los pobladores

⁶ La vaca loca, es una estructura generalmente de madera, con algunos rasgos representativos de los animales bovinos (como lo son los cachos) en la que se instala un circuito de juegos pirotécnicos, esta vaca es cargada por una persona quien persigue a los pobladores, en una suerte de parodia de los toreros, hasta que se termina la pólvora.

ancestrales de esta región. Pero este volcán es más conocido como Galeras, según Narváez (1997) citado por Contreras (2007) este nombre fue dado por los conquistadores españoles, “quienes al llegar al valle de Atríz, advirtieron cierta semejanza del volcán con una galera, embarcación de vela utilizada en el siglo XVI” (Contreras 2007, 101).



Figura 1. 2. *Urcunina*. Fuente: Rodríguez 2015.

El volcán Galeras, se encuentra localizado en el departamento de Nariño, aproximadamente a 9 kilómetros de la ciudad de Pasto y, además, se encuentra ubicado dentro del Santuario de Flora y Fauna Galeras, que hace parte del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia. Según el Servicio Geológico Colombiano (2015), a partir de la información que se cuenta, se ha podido determinar que el Galeras, es un volcán predominantemente explosivo, de tipo volcánico, alternado con actividad efusiva, así, conforme a la historia de su actividad volcánica, se deduce que, de presentarse nuevas erupciones, podrían tener las siguientes características:

Serían principalmente de carácter explosivo (incluyendo la formación y destrucción de domos), durante las cuales podrían generarse oleadas y flujos piroclásticos, caídas de ceniza y *lapilli*, proyectiles balísticos, *lahares*, ondas de choque y sismos volcánicos;

flujos de lava pueden ocurrir, entre fases de actividad explosiva, como lo muestra el registro geológico. Las áreas que podrían ser afectadas por estos fenómenos se representan como zonas de amenaza alta, media y baja (Servicio Geológico Colombiano 2015, 5).

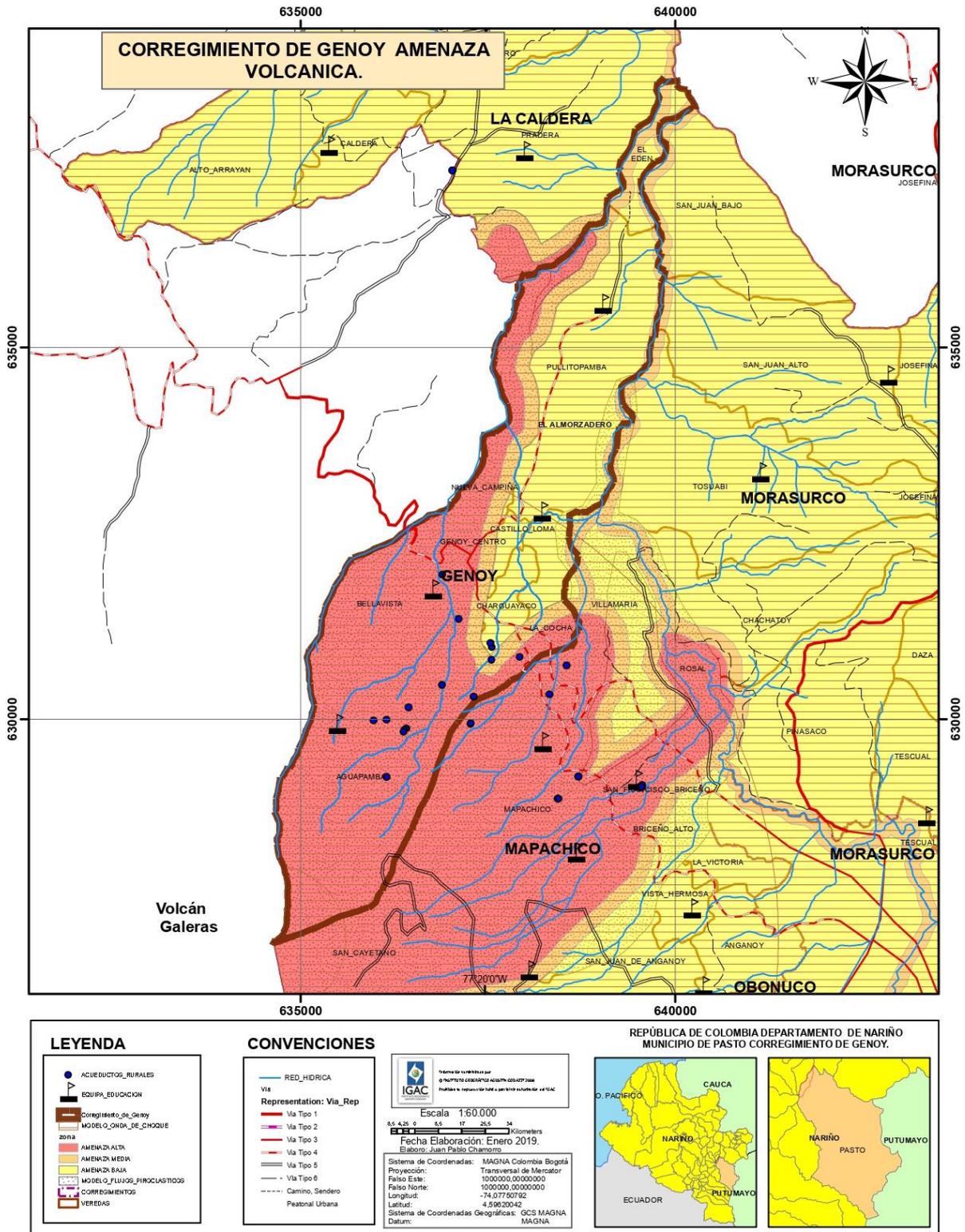
Alrededor del volcán Galeras, se han asentado varios municipios que, debido a su cercanía con el cráter del volcán (ver figura 1.3.) se encuentran en la zona de su influencia, a continuación, se los relaciona, junto a un aproximado de población y la distancia con el cráter del volcán (ver tabla 1.3.).

Tabla 1. 3 Municipios de influencia del volcán Galeras.

Municipio	Número de habitantes (Aprox.)	Distancia entre el municipio y el cráter del volcán Galeras
Pasto	440.000	9 km
Nariño	4.900	7.3 Km
La Florida	9.600	10 Km
Sandoná	25.700	14 Km
Consacá	9.400	11 Km
Yacuanquer	11.000	12.3 Km
Tangua	9.700	14.5 Km

Fuente: Servicio Geológico Colombiano. Actualización del mapa de amenaza volcánica del volcán Galeras – Colombia. 2015

Figura 1. 3. Mapa de riesgo del volcán Galeras.



Fuente: Esta investigación. Chamorro 2019.

1.4.1. Registros históricos de la actividad volcánica del volcán Galeras

Según el Servicio Geológico Colombiano, el volcán Galeras, ha pasado por diferentes estados eruptivos, que ha hecho que el edificio de este volcán, este formada por capas de materiales expulsados en diferentes erupciones. Se han identificado siete grandes estados eruptivos, que fueron denominados de la siguiente manera: Cariaco, Pamba, Coba Negra, La Guaca, Genoy, Urcunina y Galeras, de éstos, Cariaco es el más antiguo, de aproximadamente un millón de años y el Galeras, es el cono activo más nuevo, con aproximadamente 4.500 años (Servicio Geológico Colombiano 2015).

En el estado eruptivo Galeras, se han presentado deferentes ciclos eruptivos, en el año 1547, el cronista Cieza de León, narró que a su paso por este lugar, pudo ser testigo de la expulsión de ceniza del volcán y en los diálogos que pudo sostener con los nativos de la región, conoció que en tiempos pasados, se habría presentado una fuerte erupción (Servicio Geológico Colombiano 2015). Los registros de las erupciones del Galeras dan cuenta que tiene episodios de actividad volcánica seguidos de periodos de calma. El servicio geológico colombiano, presenta el siguiente resumen de la actividad histórica del volcán Galeras, a partir del año 1535 (ver tabla 1.4.).

Tabla 1. 4 Registro histórico de la actividad volcánica del Galeras

Resumen de la actividad eruptiva del Volcán Galeras			
FECHA (aa o aa/mm/dd)	DESCRIPCION	MAG	VEI
1535	Erupción explosiva del cráter central	4	3
1547	Actividad fumarólica	1	
1559-1560	Ciclo eruptivo: lavas? bombas?	3	
1574	Fumarolas, explosiones	3	
1580/12/07	Erupción explosiva del cráter central	5	4
1616/06/04	Erupción explosiva del cráter central, lava?, represamiento	3	3
1641-1643	Explosión, bombas?, lavas?	4	4
1687	Erupción	3	2
1696	Erupción	3	3
1727	Erupción	3	3
1754-1756	Erupción	3	2
1796/11-1801	Erupción explosiva del cráter central, lava		2
1823/06/17	Explosión	3	2
1823/06/24	Erupción	4	2
1828/10/24/-1834	Erupción explosiva del cráter central	2-3	3
1836	Erupción explosiva del cráter central		2
11865/0/02	Explosión	3	3
1866	Flujos Lava	3	3
1866-1869	Explosión	3	
1869/03/27	Explosión, bombas	3	
1869/07/09	Erupción	3	3
1891	Erupción explosiva del cráter central, lava?,		2
1923	Erupción explosiva del cráter central		2
1924/12/14-18	Fumarolas, ceniza, sonidos, Erupción, lava y domo	3	3
1925/05/25	Explosiones	3	

FECHA (aa o aa/mm/dd)	DESCRIPCION	MAG	VEI
1925/07/01	Explosión y bombas	3	
1925/08/04	Explosión, bombas y ceniza	4	4
1925/11/21	Explosión, bombas, lavas?, flujos de lodo	4	4
1925/12/31	Explosión, bombas	3	
1926/03/21	Explosión, ceniza	3-4	3-4
1926/09/17	Explosión, ceniza	3	3
1927/05/01	Erupción explosiva del cráter central	1-2	
1930/04/17	Fumarola, ceniza, ruido, explosiones	2	
1932/10/10	Erupción explosiva del cráter central		2
1936/02/09	Explosión	3	2
1936/08/27	Explosión, flujo piroclástico, bombas	3	3
1989/05/05	Erupción freática principalmente desde un cráter secundario		2
1992/07/16	Erupción explosiva del cráter central		2
1993/01/14	Erupción explosiva del cráter central		2
1993/03/23	Erupción explosiva del cráter central		2
1993/04/04	Erupción explosiva del cráter central		1
1993/04/13	Erupción explosiva del cráter central		1
1993/06/07	Erupción explosiva del cráter central		2
2004/07/16	Emisiones de ceniza desde un cráter secundario		1
2004/07/21	Emisiones de ceniza desde un cráter secundario		1
2004/07/24-08/04	Emisiones de ceniza desde un cráter secundario		1
2004/08/11-12	Erupciones explosivas del cráter central		2
2004/10-11	Emisiones de ceniza desde el cráter central		1
2004/11/21	Erupción explosiva del cráter central		2
2005/11/24	Erupción desde el cráter central		1
2005/12/23-27	Emisiones de ceniza desde el cráter central		1

MAG: factor establecido para cuantificar la magnitud de la erupción
VEI: Volcanic Explosivity Index (Índice de Explosividad Volcánica)

Fuente: Servicio Geológico Colombiano 2019.

Vargas (2006), citado por Contreras (2007), afirma que la erupción del volcán Galeras ocurrida en 1936, ha sido la más importante en los últimos 500 años, “se sintió a más de 15 kilómetros del volcán y arrojó bloques a más de 3 kilómetros, seguidos de un flujo piroclástico que bajo por la ladera norte” (Contreras 2007, 103). En las últimas décadas, el volcán Galeras ha tenido dos ciclos eruptivos de gran importancia, el primero, entre los años 1988 hasta 1993, siendo el 14 de enero de éste último año, cuando se presentó una emisión de ceniza y vapor de agua, que coincidió con la visita a su cráter, por parte de científicos, estudiantes, periodistas y algunos turistas, como resultado del evento fallecieron nueve personas y produjo heridas a otras seis. El segundo ciclo eruptivo se inicia en el año de 2004 y se prolonga hasta el 2009, según el Servicio Geológico Colombiano (2015), en este ciclo se presentaron 17 erupciones explosivas, diez de ellas se presentaron en el año 2009.

A raíz de estos acontecimientos, el Ministerio del Interior y de Justicia, mediante Decreto No 4106 de 2005, declaró la situación de desastre por amenaza de erupción del volcán Galeras. En este decreto, se hace referencia las zonas que pueden ser afectados por una eventual erupción del volcán Galeras, a las que se nombra como Zona de

Amenaza Volcánica Alta, según el Servicio Geológico Colombiano, las zonas de amenaza volcánica alta corren los siguientes riesgos:

Zona que sería potencialmente afectada por uno o varios de los siguientes fenómenos: flujos piroclásticos, flujos y domos de lava, caída de piroclastos y *lahares*, así como por ondas de choque, emisiones de gases y sismos volcánicos. Las áreas que podrían ser afectadas corresponden a las partes altas del volcán y los cauces de los ríos que caen en las laderas del CVG (Servicio Geológico Colombiano 2015, 37).

Durante el año 2018, se presentaron múltiples sismos de tipo vulcano tectónico, el más fuerte de ellos, registrado en el mes de junio con magnitudes de 4.5 en la escala de Richter, el cual ocasionó, daños en la infraestructura vial de la Circunvalar, en algunas casas de los corregimientos de *Mapachico* y *Genoy*, y de igual forma, en el barrio Altos de Briceño, ubicado en la salida de la cabecera municipal de Pasto al corregimiento de *Genoy*. Se puede concluir que según la información científica y la revisión histórica de la actividad del Galeras, se trata de un volcán muy activo, que en cualquier momento puede hacer erupción y no se puede determinar su magnitud ni las consecuencias que puede traer, sin embargo, esta visión del volcán, no coincide con la lectura que desde las comunidades que habitan en zonas aledañas y que conviven con él, lo cual, es objeto de diferentes interpretaciones desde la perspectiva de disciplinas sociales como la antropología, lo cual, se abordará en los siguientes capítulos.

Capítulo 2

Marco teórico

En este segundo capítulo, se pretende hacer un acercamiento teórico a los conceptos que guían y dan sustento al problema de investigación que se ha planteado, identificándose al territorio, el riesgo y finalmente la autodeterminación y la autonomía, como conceptos clave que permiten hacer una lectura e interpretación de la situación que vive la comunidad *Quillacinga de Jenoy*.

El territorio es abordado desde el diálogo disciplinar de la antropología y la geografía, que dan cuenta del proceso de construcción de un territorio, que para los pueblos indígenas es primordialmente simbólica y cultural; las diferentes percepciones sobre la territorialidad y las disputas que se generan a su alrededor. El riesgo, se lo estudia desde la antropología de los desastres en donde se desglosan los elementos que configuran una situación de riesgo y se hace alusión a la relación de la cultura con la coexistencia de diferentes percepciones del riesgo sobre fenómenos que se consideran amenazantes. La autodeterminación y la autonomía se revisan desde la perspectiva jurídica y antropológica entendiéndolos como derechos que se enmarcan en un entramado normativo y tienen diferentes ámbitos de acción.

2. Marco Teórico

2.1. El territorio étnico

En el marco de esta investigación, el concepto de territorio es fundamental para entender los procesos de apropiación material y simbólica que ha realizado la comunidad indígena *Quillacinga de Jenoy* a través del tiempo y que, a su vez, es el fundamento de su lucha para permanecer en él, pese a que ha sido catalogado como Zona de Amenaza Volcánica Alta y a la vigencia de una orden de reubicación de las familias ahí asentadas. En este acápite, en un primer momento, se abordará el concepto de territorio desde la perspectiva de la antropología y la geografía, haciendo un énfasis en la apropiación simbólica y cultural, reflejada en las relaciones entre humanos y no humanos; y en un segundo momento, se abordará los factores que generan disputas territoriales.

2.1.1. La concepción sobre territorio

El territorio ha sido objeto de interés y estudio desde diferentes disciplinas como la geografía, la ecología, la sociología y la antropología, para esta investigación, cobra relevancia los aportes de la geografía y la antropología. La primera disertación sobre el tema es la relación entre espacio y territorio, en la que antropólogos como Alvaro Bello (2011), Gilberto Gimenez (2001) y Alicia Barabas (2004), y el geógrafo Claude Raffestin (1993) coinciden en que se trata de conceptos que están relacionados, pero difieren entre sí. Sobre el concepto de espacio, se afirma que se trata de la cualidad física de un punto geográfico determinado (Ingold 2015), en concordancia con esta apreciación, Giménez (2001), afirma que el espacio es: “La superficie terrestre carente de representación y apropiación humana” (Giménez 2001, 6). A manera de conclusión, los autores referidos, delimitan el concepto de espacio, al ámbito físico de la superficie terrestre, con una característica específica, la ausencia de la intervención humana.

El territorio por su parte es la acción humana sobre el espacio, Giménez (2001), propone el siguiente concepto: “Es el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez 2001, 6). Una característica del espacio es que se trata de un bien finito, lo cual, lo convierte en un objeto de disputa permanente, en el marco de las acciones para producir territorio (Raffestin 1993).

En cuanto a las prácticas que pueden producir territorio, Giménez (2001) retomando los postulados de Raffestin (1993) afirma que se pueden sintetizar en tres, la primera, es la división o partición de superficies, que se refiere a la creación de fronteras; la segunda, con la implantación de nudos, que tiene que ver con el establecimiento y jerarquización de ciudades y poblaciones; y la tercera con la construcción de redes, es decir, de vías de comunicación. Estas acciones para producir territorio, se enmarcan, según Giménez (2001) en dos ámbitos, el primero, es el utilitario o funcional cuya manifestación más representativa es la propiedad, acompañado con el control, la tenencia y uso del territorio; el segundo ámbito, es el simbólico- cultural, que se manifiesta en la pertenencia, el parentesco, las representaciones simbólicas, los proyectos políticos, el sentido comunitario, el valor sagrado (Bello 2011) . Giménez (2001) los ejemplariza de la siguiente manera:

Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de utilidades (valor de cambio) o fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar, abrigo y zona de refugio, etcétera, se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se le considera lugar de inscripción de una historia o de una tradición, la tierra de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bien ambiental, patrimonio valorizado, solar nativo, paisaje al natural, símbolo metonímico de la comunidad o referente de la identidad de un grupo, se está destacando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio (Giménez 2001, 7).

El antropólogo Carlos Zambrano, hace una lectura similar, sobre los dos ámbitos en los cuales se enmarca la producción de territorio antes descrito, para este autor, el territorio puede ser entendido desde dos perspectivas, una económica y otra, desde el sentido de pertenencia. La perspectiva económica del territorio desconoce las cualidades culturales de la zona y de sus habitantes, quienes son considerados como fuerza de trabajo para generar riqueza (Zambrano 2001). El sentido de pertenencia a un espacio, según el autor referido, permite ver a profundidad diferentes dimensiones del territorio, como son, los procesos sociales y políticos de la población que la habita, de igual forma, también revela las maneras que éstos tienen de relacionarse con el espacio que habitan (Zambrano 2001).

Para los grupos étnicos, la apropiación del espacio es eminentemente simbólica y cultural, sin desconocer que estos grupos sociales, también realizan otras formas de apropiación de carácter funcional. En la apropiación simbólico y cultural, cobran relevancia los sujetos a manera individual o colectiva, sus prácticas, sus actitudes, sus valores, su pensamiento; de igual forma los símbolos y la producción simbólica sobre el territorio; siendo todo lo anterior, el cuerpo mismo de su propia cultura (Bello 2011).

Una de las manifestaciones del pensamiento, los valores y las prácticas de los grupos étnicos, es la manera en que éstos se relacionan con su territorio (Zambrano 2001). Es así como Philippe Descola, desde la corriente de pensamiento del Giro Ontológico, plantea como hipótesis que: “Las concepciones de la naturaleza son construcciones sociales y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas” (Descola 2001, 1). Esta perspectiva permite reconocer que no existe un concepto universal de

naturaleza, por lo que, también está implícita la crítica a la separación de los conceptos de naturaleza y cultura porque limitan la posibilidad de acercarse de manera efectiva a los modos de vida de las sociedades que se pretende conocer. Descola (2001) habla de la posibilidad de hacer una objetivación social, a partir unos “esquemas o Schemata de praxis” que son unos patrones subyacentes a las relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos, los cuales no son tan numerosos como la diversidad de modos de vida que intenta indagar y los relaciona con las maneras de organizar el sistema de parentesco, que tiene unos modos de identificación, relación y clasificación.

La propuesta que hace Descola, para realizar una objetivación social tiene como base tres modos: i) de identificación; ii) de relación; iii) de categorización; los cuales a su vez pueden combinarse. Modos de identificación: define las fronteras entre el propio ser y la otredad, de humanos y no humanos, por lo que identifica tres modos:

- Modo de identificación Totémico: los no humanos son tratados como signos.
- Modo de identificación Animista: los no humanos son tratados en términos de una relación.
- Modo de identificación Naturista: creencia de que la naturaleza existe, de que ciertas cosas deben su existencia y desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana.

Modos de relación: cada modo de identificación tiene a su vez unos modos de relacionarse con la otredad, el autor rescata tres:

- Modo de relación de reciprocidad: la rescata del Pueblo Tukano (nororiente de Colombia) y se basa en un principio de equivalencia entre humanos y no humanos, a partir de un intercambio energético entre el grupo y el todo.
- Modo de relación de rapacidad: la rescata de las tribus de Jibaros (oriente de Ecuador y Perú) los no humanos no participan de una red de intercambios con los humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita (caza). Por su parte los no humanos tratan de vengarse chupando la sangre a niños, mujeres y animales cazables, por lo tanto hay una rapacidad recíproca.

-Modo de relación de protección: se refiere a la colección de no humanos que son percibidos como dependiendo de los humanos para su reproducción y bienestar, ejemplo las plantas y animales domésticos que están vinculados a los humanos.

Modos de categorización: es la posibilidad de ordenar los componentes esenciales de humanos y no humanos en categorías estables y socialmente reconocidas.

-Esquema de categorización metafórico: el cual utiliza como modos de clasificación los siguientes: i) por semejanza morfológica; ii) por analogía; iii) por matriz de rasgos contrastantes.

- Esquema de categorización metonímico: utiliza los siguientes modos de clasificación: i) por propiedades de uso; ii) de acuerdo con una relación de contigüidad espacial; de acuerdo a una relación de contigüidad temporal.

Por último, los modos de identificación y relación anteriormente descritos se pueden combinar, generando las siguientes variaciones: i) variaciones animistas; ii) variaciones totémistas; iii) variaciones naturalistas.

Es relevante para esta investigación el concepto de animismo, que es un modo de relación entre humanos y no humanos, tal como se describió anteriormente, sin embargo, Descola (2004) en su artículo “Las cosmogonías indígenas de la Amazonía” lo define más claramente así:

Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres "naturales" están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios... Ahora bien, el animismo es también una forma de objetivación social de las entidades que nosotros denominamos naturales, en tanto que confiere a tales entidades no solamente unas disposiciones antropocéntricas, es decir, la condición de persona, a menudo dotada de palabra y poseedora de los afectos humanos, sino también unos atributos sociales, la jerarquía de las posiciones, de los comportamientos basados en el parentesco, el respeto hacia ciertas normas de conducta y la obediencia a códigos éticos (Descola, Las cosmologías indígenas de la Amazonia 2004, 31-32).

Por otra parte, el territorio también puede ser entendido como un lugar de la memoria, todo aquello que se inscribe en el territorio, no se pierde a través del tiempo, al contrario, se mantiene de una particular manera en donde se conjugan el pasado, el presente y el futuro del grupo social que lo habita. Frente a este tema, Santos-Granero (2004) hace referencia a la memoria que se guarda en el paisaje de un territorio y la posibilidad que éste tiene de permitir recordar un hecho del pasado, como “un mecanismo mnemónico o memorístico” (Santos-Granero 2004, 202).

En el paisaje del territorio, no solo se guarda la memoria de momentos de gran relevancia histórica para un grupo social, también hay lugares que de por sí, representan hitos dentro de la tradición oral mítica de un pueblo, lo cual, puede hacer que una montaña, un río, una laguna, un volcán, una piedra, una construcción antigua, entre otros, les sean atribuidos el carácter de sagrado y se constituyan en lugar de actividades rituales; a estos lugares, Santos-Granero (2004) lo llama “topogramas” y la unión de varios de ellos, permite que la formación de “topógrafos”, que son una forma de “proto-escritura” presente tanto en sociedades sin escritura, como en sociedades con escritura (Santos-Granero 2004, 209).

La Organización Nacional Indígena de Colombia (2007), en adelante la ONIC, al referirse al territorio de los pueblos indígenas afirma lo siguiente:

En la cosmovisión indígena el territorio representa el universo entero, o lo que es lo mismo, lo que está encima del suelo, sobre el suelo y debajo del suelo. Incluye tanto los recursos naturales renovables (madera, flora y fauna) como los no renovables (fuentes de agua, minas y petróleo). Está ligado a lo sagrado, al espacio de reproducción social, de supervivencia física, de trabajo y de solidaridad y, en general, al ejercicio de su autonomía. De este modo, el territorio es la unidad sociocultural sobre la que los indígenas realizan todas las prácticas, usos y costumbres culturales, y mantienen vivo su idioma. Es más que el espacio físico donde se consigue el sustento para sobrevivir (ONIC 2007, 41).

A manera de conclusión, el territorio, para la población de interés en esta investigación, los pueblos indígenas, se constituye como el lugar en donde vive el pensamiento y el

mito de un grupo social, por lo tanto, permite el sustento material del grupo y seguir recreando las formas de pensamiento, las costumbres, sus relaciones de consanguinidad, afinidad y vecindad, y el sistema de creencias. Sin embargo, tal como brevemente se lo enunció, siendo el espacio un bien finito, la apropiación que hace el hombre sobre él ha generado constantes tensiones y disputas, este es el tema que se abordará en el siguiente tema a desarrollar.

2.1.2. Territorio en disputa

En el acápite anterior, se acoge la definición de territorio como espacio apropiado, lo que implica que unos sujetos realizan prácticas para la apropiación del espacio, el cual, tiene la característica de ser finito. Por otra parte, se reconocen dos ámbitos dentro de las practicas realizadas por el ser humano para producir territorio, el utilitario o funcional y el simbólico cultural. A lo anteriormente señalado, converge otra característica del territorio, que tiene que ver con la dimensión geográfica de su apropiación, lo que Giménez (2001) ha denominado la naturaleza multiescalar.

La naturaleza multiescalar del territorio, Giménez (2001) la entiende como el proceso paralelo de apropiación de un mismo espacio, en diferentes escalas del espacio geográfico, así, este autor hace referencia a la escala local, regional, nacional y supra nacional. En cada una de estas escalas, hay maneras diferentes de apropiación del espacio, el autor ejemplifica la escala local con el hogar, siendo éste una extensión del individuo; la escala regional, como un intermedio entre lo local y la nación; la escala nacional, en la que existe predominio del carácter político y jurídico del territorio; la escala supra nacional, está relacionada con ámbito financiero y político, en donde se crean relaciones entre diferentes territorios sin que estén unidos o sean cercanos (Giménez 2001).

A la naturaleza multiescalar del territorio antes descrita, convergen otros debates que permite ahondar en otras esferas del territorio y comprender así, las complejas tensiones que se tejen sobre él. Según el antropólogo Carlos Zambrano (2001) sobre el territorio convergen las nociones propiedad, pertenencia y dominio. La primera noción referida a la propiedad, se enmarca en el discurso económico y se trata de la necesidad de poseer en este caso la tierra para poder hacer uso, goce y sacar usufructo de ella, según este

autor, es “el dispositivo que lanza a las personas a la conquista de las tierras” (Zambrano 2001, 16). La segunda noción, es la pertenencia por la que se producen relaciones de convivencia con/en el espacio, creándose así, el orden social y político de un lugar, dotándolo de significado e identidad (Zambrano 2001, 16). La tercera noción, es el sentido de dominio sobre un lugar, que se inscribe en el ámbito político, en la medida de que refleja las formas de autoridad y tributación sobre el espacio (Zambrano 2001, 17).

Este contexto de confluencia de diferentes maneras de apropiación y percepción del dominio y pertenencia del espacio, sumado a las disímiles posibilidades y oportunidades de acceso a la propiedad, son los escenarios en los que se presentan disputas y conflictos territoriales, que Zambrano (2001) describe de la siguiente manera:

Percepciones de actores diversos, generalmente ajenos a los contornos territoriales locales (Estado, guerrillas, ONG's etc.) que insertan sus visiones, confrontando las de los lugareños (organización social, formas de parentesco, uso del espacio etc.) que deben luchar por la hegemonía de un modo particular de ejercer legítimamente el dominio o concertar el propio con las pautas de dominación intervinientes que le son ajenas. La propiedad de la tierra como fundamento del territorio es desplazada por la noción de soberanía que es acción de dominio sobre el espacio de pertenencia real o imaginada. Sin ataduras de la propiedad, lo territorial surge con más claridad en tanto espacio de relaciones políticas entre distintas representaciones que legitiman las acciones de dominio sobre él; por ello es que en cada territorio se dan cita diversos sentidos de dominio, históricos y complejos (Zambrano 2001, 17).

Los aportes de Zambrano (2010) tienen como base la realidad histórica de Colombia, en donde la tierra desde la época independencia e inicio de la vida republicana hasta el tiempo actual, ha sido objeto de disputa, teniendo como resultado la profunda desigualdad en el acceso a la propiedad y la acumulación de tierra y poder en pocas manos que, a su vez, han marcado la hoja de ruta para el diseño e implementación de las políticas agrarias de este país (Coronado, 2010). Durante diferentes momentos de la historia de Colombia, se realizaron intentos por democratizar la propiedad de la tierra,

para ello, se realizaron algunos intentos de reforma agraria⁷, sin embargo, dichas propuestas de reforma, si bien, estaban basadas en un modelo redistributivo de la propiedad de la tierra, así como acciones de fortalecimiento a la producción y comercialización, fracasaron debido a que no se logró realizar cambios a nivel político y jurídico de la estructura agraria de acumulación de tierras y poder, lo cual impidió el objetivo de facilitar y promover el ascenso social, económico y político de diversos actores sociales que viven en la marginalidad y abandono del Estado (Machado, 1999).

A este panorama, de por sí conflictivo, para el acceso a la propiedad de la tierra, se suman las luchas de los pueblos indígenas para reivindicar su derecho al territorio, a quienes, bajo la vigencia de la Constitución Política de 1886, se les negó su ciudadanía como grupos sociales diferentes, lo que obedeció a un proyecto macro de la construcción del Estado nación en Colombia, cuyas políticas frente a los pueblos indígenas buscan asimilar manifestaciones culturales diferentes, sobre esto Wade (1997) citado por Restrepo (2004) dice lo siguiente

En la Constitución de 1886, la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de una sola lengua, una sola religión y cultura. La élite política eurodescendiente de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que anclado en el ideario de la Ilustración eurocentrado pretendía una homogeneidad cultural que se superponía con el imaginario del progreso y “la civilización”, encarnada en el castellano y la religión católica. Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún no-ciudadanos, hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo (Restrepo 2004, 273).

Un eco de estas políticas étnicas fue el primer estatuto indígena, la ley 89 de 1890, mediante el cual, se hace una distinción entre población civilizada, que es la población blanca o mestiza; los “semisalvajes”, que son los indígenas que ya se habían reducido a la “vida civilizada” y los “salvajes”. Se gobierna a cada una de estas poblaciones, con diferentes normas; para la población “civilizada” estaba el código civil, para los

⁷ Entre las normas que abordaron la reforma agraria en Colombia están las siguientes: Ley 200 de 1936, Ley 100 de 1944, Ley 135 de 1961 y Ley 160 de 1994.

“semisalvajes”, el estatuto indígena y, se delegó a las autoridades eclesiásticas para el gobierno y educación de los “salvajes”.

En cuanto al territorio para los pueblos indígenas, se crearon los resguardos, que según Coronado (2010) fueron zonas de concentración de la población indígena para hacer frente a la agresiva expansión de la conquista, lo que podía implicar que la ubicación y extensión de los mismos, no representara a los lugares por ellos habían ocupado a lo largo de su historia, sin embargo, fue a través de esta institución legal, que estos grupos sociales, pudieron tener acceso a una forma particular de propiedad, la colectiva.

Después de entrar en vigor la Constitución Política de 1991, el Estado colombiano reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la nación, esto fue un gran avance en el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos fundamentales y por lo tanto de su ciudadanía. Estos nuevos sujetos de derechos, según Sánchez (2004) se caracterizan por: “Tener carácter colectivo poseer diferentes formas de vida social” (Sánchez Botero 2004, 71), es decir, que por fin, a nivel normativo se aceptó la pluralidad de la nación colombiana, en el que coexisten diversos grupos étnicos, cada uno de ellos, con una cultura, forma de vida y relación con el territorio diferentes.

El actual marco legal en base a la Constitución Política de 1991, al menos de manera formal, se protege la propiedad colectiva de estos grupos étnicos, dándoles el carácter de inembargables, imprescriptibles e inalienables, de igual manera, se reconoce y respeta la cultura propia y su autonomía para ejercer el gobierno propio, además de herramientas para participar en las decisiones que les afectan, todos estos temas, se abordarán con mayor amplitud en el acápite de autodeterminación y autonomía. Sin embargo, persiste una brecha muy amplia entre lo que enuncian los derechos y la materialización de los mismos, presentándose así continuas disputas territoriales, en donde los pueblos indígenas tienen que defender sus territorios frente a diversidad de actores entre los que se encuentran las instituciones del Estado, quienes tratan de imponer sus propias percepciones del territorio.

2.2. El riesgo y la percepción del riesgo

El riesgo es una constante en la vida de los seres humanos, se encuentra presente en el ambiente natural, sobre el cual, se asientan los diferentes grupos sociales, y también está

en cada una de las actividades que desarrolla el ser humano. Por lo anterior, el riesgo, también ha sido objeto de preocupación, interés y estudio. El concepto de riesgo ha sido abordado por diferentes disciplinas y enfoques, para analizar sus múltiples manifestaciones y buscar comprenderlos, reducirlos y prevenirlos.

En esta investigación, el riesgo es un referente teórico, que desde la perspectiva antropológica permite comprender la situación que genera el conflicto entre la comunidad indígena que hace parte del cabildo *Quillacinga de Jenoy*, y las instituciones del gobierno colombiano, en razón de que convergen diferentes formas de significar y relacionarse con el volcán Galeras, por consiguiente, percibir el riesgo que implica habitar zonas aledañas, catalogadas de alto riesgo volcánico. Para abordar este tema, en un primer momento se plantea los conceptos generales sobre el riesgo, en un segundo momento se desarrollará lo concerniente a la percepción del riesgo, y en un tercer momento, se dará cuenta de la política de gestión del riesgo en Colombia.

2.2.1. Conceptos generales

Según Martínez (2018) los diferentes enfoques y disciplinas desde las cuales se han realizado estudios sobre el riesgo tienen en común el análisis de: “La probabilidad de ocurrencia de un peligro y los efectos tanto en la población como en el ambiente del citado peligro o riesgo” (J. Martínez 2018, 10). Wilches (1993) conceptualiza el riesgo como: “Cualquier fenómeno natural o humano que signifique un cambio en el medio ambiente que ocupa una comunidad determinada, que es vulnerable a ese fenómeno” (Wilches 1993). En estas aproximaciones al riesgo se puede observar que se trata de una noción que está compuesto por otros conceptos que se hace necesario desglosar, como lo son: fenómeno natural, vulnerabilidad, amenaza y desastre.

Un fenómeno natural, según Romero y Maskrey (1993) es: “Cualquier expresión de la naturaleza como resultado de su funcionamiento interno” (Romero y Maskrey 1993, 7). Se ha definido cuatro categorías de fenómenos naturales, los hidrológicos, los meteorológicos, los geofísicos y los biológicos, se resalta que algunos fenómenos naturales se han incrementado como consecuencia de la acción del ser humano. Ejemplo de lo anterior, son los cambios que paulatinamente se van haciendo cada vez más evidentes, fruto del calentamiento global, esta situación es de conocimiento público y ha sido objeto de muchos debates científicos y políticos.

La vulnerabilidad, para Romero y Maskrey (1993), es la susceptibilidad de sufrir daños por causa de un fenómeno natural, así como la dificultad de recuperarse de este evento. Para estos autores la vulnerabilidad se da en tres situaciones, que se transcriben a continuación:

- 1) Cuando la gente ha ido poblando terrenos que no son buenos para vivienda, por tipo de suelo, por su ubicación inconveniente con respecto a huaycos, avalanchas, deslizamientos, inundaciones, etc.
- 2) Cuando ha construido casas muy precarias, sin buenas bases o cimientos, de material inapropiado para la zona, que no tienen la resistencia adecuada, etc.
- 3) Cuando no existe condiciones económicas que permitan satisfacer las necesidades humanas (dentro de las cuales debe contemplarse la creación de un hábitat adecuado (Romero y Maskrey 1993, 8).

García Acosta (2005) afirma que la adopción de la vulnerabilidad social, como un enfoque dentro del estudio de los desastres, ha evidenciado que no son solo fruto de un fenómeno natural, también son producto de procesos, en los cuales juega un papel relevante, las desigualdades sociales, a escala local, regional, nacional e internacional (García 2005).

La amenaza, según Romero y Maskrey (1993) es la probabilidad de que ocurra un riesgo frente al cual esa comunidad particular es vulnerable. Por otra parte, un desastre según Romero y Maskrey (1993) es: “La correlación entre fenómenos naturales peligrosos y determinadas condiciones socioeconómicas y físicas vulnerables” (Romero y Maskrey 1993, 7).

2.2.2. Percepción del riesgo

El concepto de riesgo como un tema de análisis por parte de la antropología, tiene sus antecedentes en el interés de esta disciplina en estudiar a las poblaciones que viven en entornos adversos y los desastres, pero es a mediados del siglo XX que el problemático de las catástrofes se perfila como sub campo de la antropología (Olver-Smith 1995). Los estudios antropológicos sobre las catástrofes permitieron analizar y comprender que los desastres causados por fenómenos naturales como la erupción de un volcán, un

tsunami, o un huracán, entre otros, tiene asidero en la relación de la cultura con la naturaleza, lo cual, implicó superar el paradigma de ciencias exactas como la ingeniería o la física que había dominado hasta entonces en este tipo de estudios.

En los años ochenta, los antropólogos Mary Douglas y Aaron Wildavsky, elaboraron una propuesta teórica sobre cómo la cultura de un grupo social, representada en sus valores sociales, sus costumbres, su organización, entre otros, determinan la manera de percibir y relacionarse con su entorno (Martínez y La Roca 2018). Estas particularidades culturales se ven reflejadas en la percepción del riesgo, lo que implica que la concepción de lo peligroso, la amenaza o el riesgo, no es uniforme, al contrario, tal como expresa Douglas y Wildavsky (1982) “cada forma de organización social está dispuesta a aceptar o evitar determinados riesgos [...] los individuos están dispuestos a aceptar riesgos a partir de su adhesión a una determinada forma de sociedad” (Douglas y Wildavsky 1982, 91).

La anterior cita se puede entender mejor en un breve análisis que hace Bestard (1996) de la siguiente manera:

Las nociones de riesgo no están basadas en razones prácticas o juicios empíricos. Son nociones construidas culturalmente, que enfatizan algunos aspectos del peligro e ignoran otros. Se crea, así, una cultura del riesgo que varía según la posición social de los actores (Bestard 1996, 11).

La percepción del riesgo, como enfoque, se interesa por la cognición que un grupo social tiene sobre determinados fenómenos que, bajo el lente del conocimiento científico, se considera una amenaza; dicha cognición, está mediada por ideas de moral y de justicia. La percepción del riesgo también permite conocer cuáles son las concepciones o la significación que un grupo social tiene sobre un determinado fenómeno, en el caso de esta investigación, el volcán Galeras y las representaciones que sobre él tiene la población de interés.

Es importante aclarar, que los estudios de la percepción del riesgo no nacen desde la antropología, sino desde las miradas de otras disciplinas, así, a finales de los años sesenta, la percepción del riesgo fue considerada como una subdisciplina, según Douglas

(1996), a raíz de la convergencia del desarrollo de tecnologías para el aprovechamiento de nuevas fuentes de energía y la consciencia pública de los riesgos que ello podría implicar a la población. Esta subdisciplina surge de la necesidad de responder preguntas como: “¿Qué significa riesgo razonable? ¿Qué son niveles de riesgo aceptables? ¿Percibe de forma diferente el riesgo el público profano que los expertos, y, en caso de discrepancia, cómo se puede reducir?” (Douglas 1996, 44).

Según Douglas (1996), la percepción del riesgo como subdisciplina, permite acercarse a la realidad social desde tres perspectivas diferentes: “(1) Hay la aproximación técnica, que va del análisis del riesgo al análisis de la percepción; (2) está la aproximación ecológica; (3) se da la aproximación de la ciencia cognitiva” (Douglas 1996, 47). Frente a estos postulados, se presentan críticas, debido a que desde la contribución técnica, se centra en el cálculo del riesgo de una manera estadística, por otra parte, desde esta óptica, se “asume que el público se compone de individuos aislados independientes que se comportan de forma natural como los ingenieros” (Douglas 1996, 47), lo cual, evidencia la poca recepción de los aportes de las ciencias sociales a dichos análisis. La aproximación ecológica presenta aportes al debate sobre el riesgo de la tecnología, desde la descripción de los hechos, su interpretación y la ética; también analiza la distinción entre los términos peligro y riesgo; y también evalúa las probabilidades de riesgo desde la ecología humana y ecología de las plantas (Douglas 1996). Sobre esta disciplina se critica que no cuenta con mayor desarrollo la base teórica que aporte a la discusión de la percepción del riesgo; y por otra parte, los análisis de probabilidades son investigaciones muy especializadas que poco le pueden aportar a una persona del común (Douglas 1996).

Por último, la aproximación cognitiva, ha realizado estudios sobre las diferentes manifestaciones de la cognición, como la memoria y el olvido, la educación, los valores que adoptan los seres humanos, los comportamientos debelados en hechos cotidianos, lo cual aporta, especialmente desde la disciplina de la psicología, elementos de análisis que permiten acercarse al complejo proceso de la cognición. La crítica a esta disciplina es que para construir su teoría, desestima los procesos sociales generadores de valores que a su vez se manifiestan en actitudes y comportamientos frente a determinados eventos considerados riesgosos a la luz de la mirada científica (Douglas 1996).

En esta investigación, se comparte la postura expuesta en la primera parte de este acápite, debido a que dentro de esta investigación es relevante la cultura como un determinante en la percepción del riesgo, porque se trata de un fenómeno social que hace parte de las elaboraciones culturales de una sociedad o un pueblo, por lo tanto, se encuentra en la esfera de lo colectivo y no en la esfera de lo individual (García 2005).

2.2.3. Políticas de Prevención del Riesgo en Colombia

La política de prevención en el riesgo en Colombia es nueva, en el año 1988 se registra el primer antecedente en Colombia de la regulación normativa sobre la prevención en el riesgo, a través de la Ley 46 de 1988, por la cual, se creó el Sistema Nacional de Prevención y Atención de Desastres, en adelante SNPAD. La norma referida, a su vez, estaba reglamentada por el Decreto 919 de 1989, por la cual se crearon los comités regionales para la prevención y atención de desastres CREPAD, y los comités locales para la prevención y atención de desastres CLOPAD, los cuales eran parte del SNPAD a nivel regional y municipal, cuyas funciones estaban orientadas en dirigir a nivel ejecutivo, el Plan Nacional la Prevención y Atención de Desastres.

Pese a que la Ley 46 de 1988, estaba orientada a la creación de una política pública de prevención y atención de desastres, su implementación estuvo enfocada a la atención desastres dejando de lado la prevención de los mismos. Esta situación se hizo más evidente en 1991, con la entrada en vigencia de la nueva Constitución Política de Colombia y con ella, las reformas referentes a la descentralización administrativa, lo cual, conllevó a que el SNPAD, se viera debilitado en su capacidad técnica, debido a las dificultades para articular acciones hacia y desde los lugares en donde se presentan situaciones de riesgo. Este debilitamiento también se debió a la poca atención brindada a este sistema por parte de las autoridades administrativas municipales y departamentales, quienes son parte de dicho sistema y en sus manos estaba su desarrollo técnico y logístico, para la reducción de los escenarios de riesgo (Castrillon y Galvis 2015).

La Ley 46 de 1988, fue derogada por la ley 1523 de 2012, que buscaba subsanar las dificultades de la anterior norma. Por medio de la ley 1523 de 2012, se adopta la Política Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres y se establece el Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres, en adelante el SNGRD. Uno de los mayores cambios con la entrada en vigencia de la norma referida, era pasar de una propuesta

eminentemente asistencialista a una política basada en los estudios de los riesgos y en la reducción de las vulnerabilidades de las poblaciones (Castrillon y Galvis 2015).

En la ley 1523 de 2012, se encuentran más acotadas las funciones, frente a la gestión del riesgo, en los tres niveles del poder ejecutivo, nacional, departamental y municipal, así, en cada uno de ellos, se deberá formular e implementar planes de gestión del riesgo para priorizar, programar y ejecutar acciones por parte de las entidades del sistema nacional, en el marco de los procesos de conocimiento del riesgo, reducción del riesgo y del manejo de desastres (Castrillon y Galvis 2015). En esta norma también se ordena, integrar la información de las zonas de riesgo en los planes de ordenamiento territorial, cabe aclarar esta orden específica, ya se encontraba estipulada en la Ley 388 de 1997, que regula el ordenamiento territorial. Bajo éste marco normativo, se realizó el estudio del riesgo para la amenaza volcánica Galeras, el que determino que el corregimiento de Genoy, hacía parte de la denominada Zona de Amenaza Volcánica Alta –ZAVA.

Por medio de la ley 1523 de 2012, se creó el Plan Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres de Colombia ‘Una Estrategia de Desarrollo’, en adelante el PNGRD, que se define de la siguiente manera:

Es un instrumento creado por el SNGRD en donde se define los objetivos, programas, acciones, responsables y presupuestos, mediante las cuales se ejecutan los procesos de conocimiento del riesgo, reducción del riesgo y manejo de desastres en el marco de la planificación del desarrollo nacional (Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres 2016, 7).

El PNGRD está estructurado para ser implementado en el periodo comprendido entre 2015 al 2025. Se contempla objetivos estratégicos nacionales que deben ser implementados por los tres niveles de gobierno (nacional, departamental y municipal), de igual forma, también se convoca el apoyo del sector privado, los actores sociales y comunitarios.

Este plan, se encuentra alineado con los objetivos de acordados en la Tercera Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Reducción de Riesgo de Desastre,

realizado en la ciudad de Senai (Miyagi, Japon) en el año 2015, en donde se determinaron las siguientes cuatro prioridades:

1. Comprender el riesgo de desastres.
2. Fortalecer la gobernanza del riesgo de desastres para la resiliencia.
3. Invertir en la reducción del riesgo de desastre para la resiliencia.
4. Aumentar la preparación para casos de desastre a fin de dar una respuesta eficaz, y “reconstruir mejor” en ámbitos de la recuperación, la rehabilitación y la reconstrucción (Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres 2016, 15).

En cuanto al contenido de la ley 1523 de 2012, se tiene que las definiciones sobre amenaza, riesgo, vulnerabilidad y desastre no difieren de los enunciados que, sobre éstos, se realizó en acápites anteriores, además, se suman otros conceptos, contenidos en el artículo 4º de la precitada norma, de los cuales, a continuación, se transcriben algunos de ellos:

Artículo 4º. Definiciones. Para efectos de la presente ley se entenderá por:

3. Análisis y evaluación del riesgo: Implica la consideración de las causas y fuentes del riesgo, sus consecuencias y la probabilidad de que dichas consecuencias puedan ocurrir. Es el modelo mediante el cual se relaciona la amenaza y la vulnerabilidad de los elementos expuestos, con el fin de determinar los posibles efectos sociales, económicos y ambientales y sus probabilidades. Se estima el valor de los daños y las pérdidas potenciales, y se compara con criterios de seguridad establecidos, con el propósito de definir tipos de intervención y alcance de la reducción del riesgo y preparación para la respuesta y recuperación.

7. Conocimiento del riesgo: Es el proceso de la gestión del riesgo compuesto por la identificación de escenarios de riesgo, el análisis y evaluación del riesgo, el monitoreo y seguimiento del riesgo y sus componentes y la comunicación para promover una mayor conciencia del mismo que alimenta procesos de reducción del riesgo y de manejo de desastre.

11. Gestión del riesgo: Es el proceso social de planeación, ejecución, seguimiento y evaluación de políticas y acciones permanentes para el conocimiento del riesgo y promoción de una mayor conciencia del mismo, impedir o evitar que se genere, reducirlo o controlarlo cuando ya existe y prepararse y manejar las situaciones de desastre, así como para la posterior recuperación, entiéndase: rehabilitación y reconstrucción. Estas acciones

tienen el propósito explícito de contribuir a la seguridad, el bienestar y calidad de vida de las personas y al desarrollo sostenible.

12. Intervención: Corresponde al tratamiento del riesgo mediante la modificación intencional de las características de un fenómeno con el fin de reducir la amenaza que representa o de modificar las características intrínsecas de un elemento expuesto con el fin de reducir su vulnerabilidad⁸

Tal como se ha expuesto, la Política Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres, recoge lo aprendido de la ley 46 de 1988, además recoge los lineamientos que sobre el tema se han propuesto a nivel internacional. Se hace énfasis en el conocimiento del riesgo como una manera de generar propuestas para la prevención y gestión del riesgo. Así también se organiza el SNGRD, se aclaran las funciones y obligaciones a nivel nacional, regional y local, lo cual garantiza mejores condiciones para la implementación de la PNGRD.

Pese a los avances en la formulación de la política, se presentan vacíos en cuanto, al análisis del riesgo desde la perspectiva social y de vulnerabilidad, ya que la ley 1523 de 2102 y el PNGRD, se hace énfasis en los riesgos de origen natural, socio-natural, tecnológico y humano, desde una perspectiva científica.

Por último, si bien en uno de los objetivos del PNGRD, es el de fortalecer la gobernanza, la educación y comunicación social en la gestión del riesgo con enfoque diferencial, de género y diversidad cultural, tampoco se desarrolla la perspectiva de gestión del riesgo desde la perspectiva cultural, entendiéndola como la posibilidad de que se presenten diferentes lecturas frente a una eventual amenaza, en consecuencia, se presenta un vacío en los mecanismos de atención y gestión del riesgo cuando se trata de comunidades étnicas, que tienen arraigo material y espiritual con los territorios que habitan.

2.3. Autodeterminación y autonomía

La autodeterminación y la autonomía son derechos de los pueblos indígenas, reconocidos en un marco legal nacional e internacional, fruto de procesos sociales que

⁸ Ley 1523 de 2012.

llevaron a su reconocimiento. Estos derechos reconocen que los grupos étnicos, son poseedores de una cultura propia y que en ese marco tienen la plena capacidad para orientar y llevar a cabo, su organización social interna y tomar decisiones frente a los asuntos que les afecte directamente, si bien se trata de conceptos jurídicos, el ejercicio de la autonomía es un tema que ha sido objeto de estudio desde la antropología política. Para esta investigación, la autodeterminación y la autonomía, como conceptos y derechos, permiten realizar una lectura de los ámbitos en los cuales la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* realizan acciones para posicionar y defender su derecho al territorio.

2.3.1. Autodeterminación

La autodeterminación, según James Anaya (2005), quien fue Relator Especial Para Los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas en el año 2014, se concibe como un principio del derecho internacional contemporáneo, porque está inmerso dentro de diferentes cuerpos normativos de los Derechos Humanos y según la interpretación de este autor, este principio tendría el carácter de *ius cogens*, es decir, una norma imperativa dentro del contexto del derecho internacional público. Anaya (2005) evidencia la relación de interdependencia del principio de la autodeterminación, con los derechos humanos, especialmente los derechos a la libertad y la igualdad. Por lo anterior, este principio fundamental, no se restringe a los seres humanos como individuos y colectividades, también afecta a las: “Instituciones del estado en el que éstos viven” (Anaya 2005, 140).

El principio de la autodeterminación contiene aspectos sustantivos y aspectos reparativos. La autodeterminación sustantiva, según Anaya (2005), está ligada a los derechos humanos enmarcados bajo los valores de la libertad y la igualdad; y se compone de dos elementos normativos:

En primer lugar, en lo que puede denominarse su aspecto *constitutivo*, la autodeterminación requiere que el diseño institucional de las instituciones de gobierno refleje sustancialmente el resultado de procesos guiados por la voluntad del pueblo o los pueblos gobernados. En segundo lugar, en lo que puede denominarse su aspecto *continuado*, la autodeterminación exige que el diseño de las instituciones políticas, independientemente de los procesos que lleven a su creación o transformación, permita a la gente vivir y desarrollarse libremente de forma permanente (Anaya 2005, 151-152).

En cuanto a los aspectos reparativos de la autodeterminación, se derivan de la violación de los aspectos sustantivos de este principio. La autodeterminación como derecho, ha sido objeto diferentes interpretaciones, siendo predominante, la que restringe su ámbito al político, relacionado con procesos de conformación de estados y secesión (Figuera y Ariza 2015). Esta interpretación parcial de la autodeterminación se debe a su antecedente en el principio de las nacionalidades, que según Favela (2018), este principio se define así:

Derecho de cada nación a su autodeterminación e independencia; y a constituirse en Estado nacional, sea por la agregación de varios Estados en una sola nación, sea por la disgregación de un Estado en varias nacionalidades. Actualmente el Estado nacional es el ente político soberano y único sujeto del Derecho internacional (Favela 2018, 1).

Según Figuera y Ariza (2015) el principio de las nacionalidades se enmarca en una época en donde había una relación irreconciliable entre el Estado y la nación cultural, por lo que, era una plataforma política para que las naciones no realizadas, reclamasen su categoría como Estado. Por lo anterior, aún persiste la relación entre el derecho a la autodeterminación y “una prerrogativa dada en el proceso de descolonización que sucedió a la segunda guerra mundial, llevada al extremo de implicar la idea de secesión en todos los casos en los que se aplica” (Figuera y Ariza 2015, 68).

El derecho a la autodeterminación tiene una redacción idéntica tanto en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en el artículo 1; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en el artículo 1; así como la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en adelante la Declaración, en el artículo 3. Estos artículos dicen: “Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación⁹, en virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Si bien, la estructura gramática de este derecho es el mismo para pueblos en general como para pueblos indígenas, la diferencia radica, en los alcances del término “pueblos”. Este término, ha generado amplias discusiones académicas, por cuanto no existe, dentro del

⁹ La Declaración de las Naciones Unidas Sobre Pueblos Indígenas, el artículo 3, hace referencia explícita a los Pueblos Indígenas.

derecho internacional una definición clara sobre este concepto, según Figuera y Ariza (2015), el término Pueblos puede tener dos acepciones “Podría ser entendido como pueblo: 1) grupo social con características comunes y una identidad singular que lo hacen diferente a otros o 2) comunidad humana que suma a la población de un Estado” (Figuera y Ariza 2015, 70).

Sobre esta interpretación limitada del término pueblos, Anaya (2005) hace el siguiente análisis:

Esta visión responde a la perspectiva tradicional del pensamiento occidental, que encasilla a la humanidad en dos categorías perceptivas –el individuo y el estado- [...] Del mismo modo, esta concepción limitada del término pueblos ignora en gran medida las múltiples esferas de comunidad, autoridad e interdependencia que realmente existe en la experiencia humana. Desde esta perspectiva, la humanidad se ve reducida a unidades de organización definidas por un repertorio de categorías estatistas, de tal modo que termina oscureciéndose el contenido de derechos humanos de la autodeterminación y los valores en los que ésta se funda (Anaya 2005, 145).

Esta diferenciación, en el término pueblos, se hace evidente en el Convenio No.169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, en adelante el Convenio 169 de la OIT, que fue el primer instrumento normativo internacional que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos, superando el paradigma de integración y asimilación de estos grupos sociales.

El Convenio No.169 de la OIT, fue ratificado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991, es decir, que tiene un carácter vinculante y hace parte del bloque de constitucionalidad, lo cual le brinda, a nivel normativo, un rango constitucional. En el Convenio No. 169, se reconocen derechos importantes relacionados con la identidad, el territorio, la cultura, las condiciones de empleo, la educación la salud, la participación en las decisiones que a ellos les afecten, las obligaciones que tienen los gobiernos para con estos pueblos, en la materialización de estos derechos.

En esta norma hito de los derechos de los pueblos indígenas, se brinda una interpretación sobre el término pueblos, en el ordinal tercero del artículo uno, que dice:

“La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”¹⁰. Según Díaz-Polanco (1998), el Convenio No.169 de la OIT, al hacer esta “aclaración” generó una ambigüedad frente a la calidad del sujeto de derechos, es decir, puede entenderse que existen “pueblos de primera y pueblos de segunda”, lo cual tiene repercusiones directas en la interpretación de los alcances del derecho a la autodeterminación en los Pueblos Indígenas (Díaz-Polanco 1998, 156-157).

La autodeterminación es en sí, un derecho político, porque hace referencia a la libertad de decidir sobre su propio destino, en igualdad de condiciones que otros grupos sociales, lo cual, es la base para construir un andamiaje institucional y normativo que conlleve a su materialización. La autodeterminación, según Figuera y Ariza (2015), comprende al menos cinco dimensiones, que son: la política, la económica, la cultural, la territorial y el derecho a la autodeterminación como una obligación del Estado.

La dimensión política es la capacidad de las comunidades de autogobernarse, bajo la orientación de los gobernados. La dimensión económica tiene una relación profunda con la dimensión territorial, porque se trata de la decisión de las actividades que se estimen pertinentes en su territorio, en esta dimensión también entra los derechos a la consulta previa y al consentimiento previo, libre e informado. La dimensión cultural, contempla las costumbres, las tradiciones, el idioma, los rituales, por ello es la más relevante de todas. La dimensión del derecho a la autodeterminación, además de las anteriores dimensiones, corresponde a la obligación de los estados de no discriminar a los pueblos indígenas en donde se encuentran asentados (Figuera y Ariza 2015).

2.3.2. Autonomía

La autonomía indígena, está ligada al reconocimiento de derechos culturales y territoriales, a nivel colectivo e individual, como parte del principio de la autodeterminación (Ulloa 2010) 2010). La ONIC, define a la autonomía así:

¹⁰ Convenio No. 169 de la OIT 1989.

La autonomía no es más que el ejercicio del autogobierno, es decir, la autodeterminación individual y colectiva (...) La autonomía se refleja en la libertad de los Pueblos Indígenas para auto gestionarse y gobernarse a sí mismos, con el fin de determinar y ejercer sus derechos ancestrales sobre la Tierra (Organización Nacional Indígena Colombiana 2007, 43).

La autonomía está expresamente plasmada en el Convenio No. 169 de 1989, su artículo 7º, reza así:

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

Así también el artículo 8º del Convenio No.169 de la OIT dice:

Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

Este derecho también está estipulado en la Constitución Política de Colombia, el artículo 286, le da, el carácter de entidad territorial a los territorios indígenas, en virtud de este reconocimiento, adquieren los derechos a que se refiere el artículo 287 de esta Carta Política, que dice:

Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley. En tal virtud tendrán los siguientes derechos:

1. Gobernarse por autoridades propias.

2. Ejercer las competencias que les correspondan.
3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones.
4. Participar en las rentas nacionales.

Pese al explícito reconocimiento normativo del derecho a la autonomía, su ejercicio está sujeto a los límites que determina el sistema jurídico nacional. Por otra parte, los pueblos indígenas han sufrido históricamente, situaciones de exclusión, desigualdad y violencia, por parte del Estado, los actores armados y la sociedad, bajo estas condiciones, se hace muy complejo el ejercicio y materialización de la autonomía indígena (Tobón 2015).

Sobre la autonomía como un ejercicio ligado al reconocimiento de los derechos a los pueblos indígenas, González (2010) afirma que las autonomías desde el Estado: “Revitalizan la legitimidad del Estado dado su potencial para mejorar la gobernabilidad democrática a partir de la inclusión de la diversidad multicultural” (Gonzales 2010, 35). El mismo autor plantea que las autonomías desde el Estado, se desarrollan en un marco de contradicción porque, por un lado, se realiza el reconocimiento formal de los derechos de inclusión a la diversidad cultural; y por otro lado, también se defiende al sistema económico y las estructuras que generan desigualdad y exclusión; esta situación limita y debilita los procesos de empoderamiento de los sujetos de estos derechos (Gonzales 2010).

El ejercicio de la autonomía indígena se desarrolla en escenarios políticos locales, nacionales y en algunos casos transnacionales, enfrentando diferentes problemáticas, entre las que cabe resaltar, los referentes a los recursos naturales y control territorial (Ulloa 2010). En este marco de complejidad y amenazas al derecho a la autonomía, Ulloa (2010) propone el concepto de “autonomía relacional indígena” que lo define de la siguiente manera:

La capacidad de los pueblos indígenas para ejercer autodeterminación y gobernabilidad en sus territorios a partir de las relaciones, negociaciones, confrontación y participación que tienen que establecer con el Estado y diversos actores locales, nacionales y transnacionales en la búsqueda de reconocimiento e implementación de su autonomía

política y territorial; aun cuando retomen políticas o procesos estatales o transnacionales en la búsqueda de su consolidación (Ulloa 2010, 79).

La “autonomía relacional indígena” hace referencia a que, una de las maneras de hacer frente a las adversidades del ejercicio de la autonomía, es construir alianzas con otros actores y hacer uso de los instrumentos legales, como una manera de generar procesos autonómicos o autonomía de hecho (Ulloa 2010).

En relación con las autonomías del Estado, Tobón (2015) se pregunta por la posibilidad de ejercer la autonomía por fuera de la esfera legal o como él nombra, “autonomía estatalizada”, para responder a esta inquietud, retoma el concepto de autonomía que brindan los pueblos indígenas amazónicos:

La autonomía en los pueblos indígenas se entiende como la libertad para poner en práctica la voluntad, una voluntad orientada por los conocimientos adquiridos culturalmente. La voluntad dirigida a realizar un baile, de preparar la chagra, de construir una casa, una maloca, la voluntad de poner en práctica sus conocimientos sin restricciones ni amenazas (Tobón 2015, 187).

En esta concepción, la autonomía guarda una profunda relación con el territorio, en la medida de que, es el lugar en donde se realizan las prácticas culturales, que le otorgan el sentido simbólico al territorio y a su realidad social (Tobón 2015). La autonomía por fuera de la esfera legal es el ejercicio de las tradiciones culturales, como el lugar desde donde se ejerce la defensa ante los actores y situaciones amenazantes y a su vez, es una acción que conlleva a la pervivencia cultural como pueblo originario.

Capítulo 3

Diseño metodológico, Resultados e Interpretación

Este capítulo da cuenta del análisis e interpretación de la información recolectada en el trabajo de campo con la comunidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*. El acercamiento a esta comunidad durante esta investigación tuvo dos momentos, en el primero se realizó desde fuentes secundarias y fundamentos teóricos para poder leer e interpretar aspectos de su cultura. El segundo momento fue en el desarrollo del trabajo de campo que me llevo a andar sus caminos y me permitió acercarme a algunas personas que guardan una memoria muy valiosa y profunda sobre la historia y el sentir de esta comunidad, con quienes pude conversar y así, conocer desde su voz, la manera como comprenden y significan su territorio del cual hace parte el volcán Galeras o *Taita* Galeras, como ellos lo llaman, para después, sistematizar y analizar la información recolectada.

Con el análisis e interpretación de la información recolectada, se dio respuesta a las preguntas específicas de esta investigación, ¿Cuáles son los significados que la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* le asigna a su territorio? ¿Cuáles es la percepción que tiene la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy* sobre el riesgo volcánico? ¿Cuáles son los ámbitos en los que la comunidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy* hace ejercicio de su autonomía para la defensa de su territorio? Cada uno de los tres temas de este capítulo, desarrollan la respuesta a cada una de estas preguntas, lo que, a su vez, es el insumo para dar respuesta a la pregunta general de esta investigación en el capítulo de conclusiones: ¿Qué aspectos de la cultura de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, inciden en que se nieguen a salir del territorio que habitan, pese a una orden gubernamental de reubicación por estar asentados en lugar catalogado como zona alta de riesgo volcánico?

En la primera parte de este capítulo se hace una referencia a la etnografía y a los alcances de ella, dentro del trabajo de campo, además de dar cuenta del proceso de acercamiento a la comunidad; en la segunda parte, se aborda las significaciones que tiene esta comunidad sobre su territorio; en la tercera parte, da cuenta de la percepción de esta comunidad sobre el riesgo volcánico; y en la cuarta parte, se desarrolla, los ámbitos en los que esta comunidad ejerce su autonomía para la defensa del territorio.

3. Diseño metodológico

3.1. Diseño metodológico de la investigación

3.1.1. La etnografía

Conforme se expuso en la introducción, esta es una investigación cualitativa de tipo etnográfico. La etnografía debe ser entendida no sólo como método de recolección de información, también como enfoque y como texto, son las tres acepciones que sobre el tema presenta la antropóloga Rosana Guber, (2011). La etnografía como enfoque, “constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber 2011, 16); la etnografía como método, corresponde al trabajo de campo, en donde se aplican las diferentes herramientas para recolectar información; y como texto, hace referencia a la presentación mediante lenguaje escrito o visual de la interpretación o descripción “densa” (Geertz 1973) de una cultura o algunos aspectos de la cultura de un grupo social, en el que se genera un diálogo entre la teoría y el trabajo de campo (Guber 2011). Sobre la etnografía como texto o descripción etnográfica, Clifford Geertz (1973) afirma lo siguiente:

De manera que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones precederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta... Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es microscópica (Geertz 1973,31).

Se resalta la cuarta característica, que da cuenta de la especificidad de la pesquisa, que busca interpretar aspectos puntuales de la cultura de un grupo social, por lo tanto, no puede ser objeto de generalizaciones. Por otra parte, las interpretaciones que se pueden generar en el marco de la investigación no tienen el carácter predictivo, es decir, su intención no es predecir posibles hechos futuros en el devenir de la problemática indagada, para este caso, el objetivo es interpretar el discurso social alrededor de los temas de interés.

3.1.2. Instrumentos de recolección de la información

En esta investigación, durante el tiempo de trabajo de campo se utilizaron los siguientes instrumentos de recolección de información:

- a. Entrevista antropológica: A partir de conversaciones con diferentes personas de esta comunidad, se abordaron los temas centrales de esta tesis. Los criterios para identificar a las personas con quienes realizar la entrevista fueron los siguientes: personas pertenecientes a la comunidad indígena *Quillacinga de Jenoy*; que sean o que hayan sido parte de las autoridades del cabildo; que conozcan del problema de la investigación; y que vivan dentro del territorio.
- b. Observación participante: La observación participante se realizó en recorridos por el territorio de esta comunidad; así como de actividades propias de las autoridades del cabildo, como lo fue la toma de posesión de las autoridades para el periodo 2019; las actividades agrícolas y comunitarias que desarrollan los comuneros que habitan la vereda *Aguapamba*, como lo son las mingas para arreglar los caminos veredales; la labor de un médico tradicional, entre otros.

3.1.3. El acercamiento a la comunidad *Quillacinga de Jenoy*

El acercamiento a esta comunidad fue un proceso paulatino. Henry Criollo, gobernador de esta parcialidad¹¹ indígena, fue la primera persona que contacté. La comunicación con esta autoridad comenzó siendo telefónica, para luego, acordar unos encuentros que fueron muy cortos debido a su agenda de trabajo. El primer encuentro con el gobernador fue a finales del año 2017, cuando le expuse mi intención de realizar una investigación sobre el conflicto que existe en su comunidad por la orden de reubicación debido a que se encuentran asentados en un lugar catalogado como Zona de Amenaza Volcánica Alta, a lo que manifestó que, de su parte, no tenía ningún inconveniente, sin embargo, que se debía tratar esta solicitud con las demás autoridades del cabildo.

En el mes de febrero del año 2018, por medio de un oficio, elevé una solicitud a la junta del cabildo de esta comunidad para que se me permitiera socializar el proyecto de investigación y así buscar el aval para llevar a cabo el trabajo de campo. Pese a que en las semanas siguientes obtuve una respuesta telefónica a la petición, en la que se confirmaba la disposición por parte de las autoridades en brindarme un espacio de su

¹¹ Parcialidad indígena es un sinónimo de comunidad indígena, según la definición que sobre el tema brinda la normatividad colombiana, mediante el Decreto 2164 de 1995.

tiempo, por diferentes motivos, sólo se pudo concretar la reunión con el cabildo, hasta el mes de julio del mismo año.

En el día de la reunión, la socialización que realice a la junta del cabildo, fue uno de los puntos de su agenda del día, hasta tanto llegaba mi turno, espere en el patio de la casa que es la sede de esta organización, un lugar en el que contrasta la arquitectura moderna de un edificio nuevo aun sin terminar de construirse, con la fachada de una casa antigua construida con barro y bareque; en esta casa funciona la oficina del cabildo y la Empresa Prestadora de Salud –EPS indígena. Al llegar el momento de la interlocución con la junta de autoridades, me percaté del amplio número que la integra, quienes, después de una presentación de los participantes escucharon de manera atenta mi propuesta. Una vez termine mi exposición, las autoridades cuestionaron la actividad de otros estudiantes que van a la comunidad, se llevan la información y no les devuelven los productos académicos.

Según lo manifestaron, esta crítica tenía su origen en el hecho de que se han presentado ante ellos, otros estudiantes buscando conocer algún aspecto de su cultura y que, una vez culminado las actividades de campo, no les socializan ni entregan el producto final de su trabajo, en consecuencia, se está generando un conocimiento a partir de su comunidad, que ellos desconocen. Conforme a lo anterior, el gobernador y la junta condicionaron el permiso de trabajar con su comunidad, a que, entregara al cabildo, una copia del trabajo final de la tesis, a lo cual, accedí con la plena convicción de que se trata de una justa solicitud.

Antes de esta reunión con la junta del cabildo, ya había iniciado la visita del corregimiento de Genoy, en el que recorrí su centro poblado y algunas veredas. Estos recorridos me permitieron definir que el trabajo de campo, lo realizaría en la vereda *Aguapamba*, porque es el asentamiento más cercano al cráter del volcán Galeras, por lo tanto, estaría sujeta a un eventual proceso de reubicación y, además, el lugar me es familiar, en él viví durante varios meses y conocía a algunos de sus habitantes¹².

¹² Entre los años 2014 y 2015, tuve como residencia una casa en la vereda *Aguapamba*, durante el año y medio que viví en una casa que tomé en renta. Durante este tiempo mi lugar de trabajo siguió siendo el casco urbano del municipio de Pasto, sin embargo, en las noches, los fines de semana y en los días que pasé en *Aguapamba*, tuve la oportunidad de conocer la cotidianidad de los comuneros de esta vereda y tener un primer acercamiento a la problemática que posteriormente se convirtió en el tema de esta tesis.

En los días posteriores a la reunión con la junta del cabildo, tuve la oportunidad de conocer a personas que guardan en su memoria la historia de esta comunidad y su profunda relación con el territorio, con quienes pude conversar y sobre todo escuchar que es la mejor manera de acceder a su mundo conceptual (Geertz 1973). En estas visitas al corregimiento en mención, tuve la suerte de conocer a Porfirio Genoy, un médico tradicional, tejedor de canastos, agricultor, consejero del cabildo, conocedor y guía del territorio, una persona de gran corazón y sabiduría, siempre dispuesto a conversar e intercambiar anécdotas, quien me abrió las puertas de su casa y me llevo a caminar por su territorio.

También fue enriquecedor escuchar la palabra del gobernador Henry Criollo, quien posee una gran capacidad de síntesis y claridad para hacer referencia a los procesos que vive su comunidad y me invito a un espacio muy importante para este cabildo, como fue la posesión de las autoridades indígenas para el año 2019, el cual, me permitió observar un fragmento del proceso organizativo de esta comunidad para la defensa del territorio. Fueron muy generosas las conversaciones con Gregorio Pasichana, exgobernador del cabildo y José Erazo, un mayor que caminó junto a Gregorio, los primeros años del nuevo cabildo, quienes me hablaron del extinto resguardo, de su territorio y del ejercicio de la autoridad. Finalmente, fueron valiosas las apreciaciones de Reimundo Criollo y Carmen Botina, quienes, desde su perspectiva de comuneros de la parcialidad, permitieron conocer su percepción sobre el territorio y lo que representa el volcán.

3.2. Resultados e interpretación

Durante la etapa previa al trabajo de campo, se hizo la revisión de los objetivos de esta investigación al igual que los conceptos guía del marco teórico. Conforme a esta revisión se definieron las siguientes categorías y subcategorías deductivas (ver tabla 3.1.):

Tabla 3. 1 Categorías y subcategorías deductivas.

Categoría	Subcategorías
Territorio	Apropiación Simbólica Cultural
	Apropiación Funcional del espacio

Percepción del Riesgo	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> sobre el Volcán Galeras
	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> del riesgo de una eventual erupción volcánica.
	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> sobre la política de la gestión del riesgo.
Autonomía	Autonomía estatalizada
	Autonomía por fuera de legal
	Autonomía relacional

Fuente: Esta investigación.

Una vez identificadas las categorías deductivas, se procedió a aplicar las herramientas de recolección de información. Una vez culminada la etapa de recolección de información, se procedió a la transcripción de las entrevistas, de las anotaciones de la observación directa y su respectiva organización, clasificación y codificación.

Una vez se organizó la información recolectada, se realizó el respectivo análisis mediante la identificación de proposiciones generales de cada subcategoría (ver tabla 3.2.).

Tabla 3. 2 Proposiciones generales de las subcategorías deductivas

Categoría	Subcategoría	Proposiciones agrupadas
Territorio	Apropiación Simbólica Cultural	<ul style="list-style-type: none"> -Nombran el territorio como un lugar sagrado. -Asocian al territorio como parte del volcán. -El volcán Galeras es concebido como un ser vivo con el que tienen una relación de familia, al considerarlo el ""<i>taita</i>"" que los provee de todo lo que ellos necesitan. -Nombran al territorio como un Dios. -Nombran el territorio como la madre tierra. -El territorio como lugar que activa la memoria (personal, comunitaria, política). -Los petroglifos presentes en su territorio, son las escrituras de su territorio, son la memoria de sus antepasados, son un elemento que dinamiza y fortalece el proceso de identificación étnica de esta comunidad.

Categoría	Subcategoría	Proposiciones agrupadas
	Apropiación Funcional del espacio	<ul style="list-style-type: none"> -El territorio les brinda el sustento. -El <i>taita</i> Galeras los provee de todo lo que ellos necesitan. -En el territorio se resuelven necesidades básicas, como alimentación, vivienda y la propiedad. -El territorio les permite desarrollar sus actividades laborales. -Las actividades que desarrollan en el territorio, propicia el encuentro entre sus comuneros. -Alrededor del territorio se orientan procesos organizativos.
Percepción del Riesgo	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> sobre el Volcán Galeras	<ul style="list-style-type: none"> -El volcán Galeras es un ser vivo. -Existe una relación de filiación entre el volcán Galeras, él es el padre, el <i>taita</i>, es el que provee y el que los protege. -Las actividades de los comuneros en el territorio hacen que cotidianamente convivan con el volcán Galeras.
	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> del riesgo de una eventual erupción volcánica.	<ul style="list-style-type: none"> -Para la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> el volcán Galeras no representa un riesgo porque han vivido cerca de él varias generaciones atrás y nunca les ha hecho daño. -Las emisiones de ceniza son considerados como favorables para la fertilidad de la tierra. -Existe un reconocimiento desde la experiencia sobre las erupciones del volcán y la dirección hacía donde se dirige el material volcánico. -Aceptan el riesgo de una erupción volcánica, como parte de la voluntad de Dios.
	La percepción que tiene la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> sobre la política de la gestión del riesgo.	<ul style="list-style-type: none"> -Desconfianza en las predicciones de la ciencia sobre las posibles erupciones. -Desacuerdo con las políticas de reubicación. -Temor frente a la incertidumbre que les genera perder todo lo que han conseguido con el trabajo. -Desconfianza en las entidades del estado, para atenderlos ante un escenario de reubicación.
Autonomía	Autonomía como expresión de las prácticas culturales	-Defensa del territorio a partir visibilizar y posicionar los significados que la comunidad <i>Quillacinga</i> de <i>Jenoy</i> le asigna a su territorio.
	Autonomía estatalizada	<ul style="list-style-type: none"> -Uso de acciones jurídicas para movilizar o exigir derechos como comunidad étnica. -Solicitud de consulta previa.

Categoría	Subcategoría	Proposiciones agrupadas
		- Solicitud de la constitución del territorio en resguardo indígena.
	Autonomía relacional	-Posicionamiento y visibilización a la opinión pública de: a. La percepción de la comunidad indígena sobre el volcán Galeras. b. La percepción de la comunidad frente a la amenaza de una erupción volcánica. -Acciones de desobediencia a las órdenes de reubicación. Autoidentificación étnica y reconocimiento legal de esta comunidad como parte del cabildo indígena Quillacinga. -La gestión de alianzas estratégicas con la comunidad académica, con actores políticos locales, regionales y nacionales.

Fuente: Esta investigación.

El proceso de interpretación se realizó mediante el diálogo entre las proposiciones generales, resultado del proceso de análisis de la información recolectada en campo, los conceptos que se abordaron en el marco teórico y la postura del autor. El análisis e interpretación se describen en los siguientes puntos de este capítulo.

3.3. Significaciones que la comunidad *Quillacinga de Jenoy* asigna a su territorio

El propósito de este acápite es vislumbrar las significaciones que la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, le asigna a su territorio. El análisis e interpretación de la información recolectada en campo referente a las significaciones que la comunidad indígena le atribuye a su territorio son los argumentos que dan respuesta a la primera pregunta problema. Las significaciones corresponden a las acciones de apropiación del espacio desde el ámbito simbólico cultural (Giménez 2001) siendo esta perspectiva la que permitió interpretar la información recolectada que se desarrolla en los siguientes puntos.

3.3.1. El territorio como un lugar sagrado

La apropiación simbólica cultural se puede evidenciar a través de cómo esta comunidad indígena representa a su territorio, siendo una primera acción su delimitación como ejercicio de identificar qué es y que no es su territorio. La comunidad *Quillacinga de Jenoy*, ubica al volcán Galeras como parte de su territorio. En la información recabada

en el trabajo de campo, se pudo identificar que esta comunidad representa su territorio como un lugar sagrado.

Los lugares sagrados para los pueblos indígenas son una de las manifestaciones de la apropiación y construcción simbólica sobre un espacio. Sobre este complejo tema, Mircea Eliade (1999) hace una aproximación en la que brinda algunas características de los lugares sagrados, permitiendo diferenciarlos de los espacios comunes u homogéneos, cuya descripción la realiza en los siguientes términos:

Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea (Eliade 1981, 15).

Por su parte, Alicia Barabas (2004) aborda el asunto indagando sobre la geografía simbólica de los pueblos indígenas de México, como una posible fuente de delimitación de etnoterritorios, en la que, sobre los lugares sagrados, dice lo siguiente:

Desde una óptica interpretativa, los lugares-centros que condensan sentidos especiales y de gran poder convocatorio (mítico, ritual, histórico, biográfico), se construyen como socialmente emblemáticos. Para ciertos autores (Casey, 1996) el lugar es construido social y culturalmente antes que las nociones de espacio. No obstante, aunque de manera fenomenológica sea así, no debemos olvidar que todo lugar nombrado destacado del medio responde a representaciones colectivas preexistentes que ordenan, clasifican y simbolizan el espacio (Barabas 2004, 113).

El carácter de sagrado del territorio se manifiesta en el lenguaje textual que las personas entrevistadas utilizan para referirse al territorio; también se expresa en las historias que hacen parte de su tradición oral. Las historias que se recolectaron en el trabajo de campo dan cuenta de las vivencias y aprendizajes de los comuneros a partir de su trasegar por el territorio. La proposición que emerge de dichas historias es que el volcán Galeras es considerado un ser vivo, con el que tienen una relación filial o de familia ya que es el ""Taita"" Galeras, el que les provee de todo lo que ellos necesitan.

La concepción del volcán como un ser vivo, dotado emociones y de la capacidad de discernir, lo escuche en Porfirio Genoy, quien hace su propia interpretación de la erupción del volcán en el año 1993, que ocasionó la muerte de 9 científicos y 3 acompañantes, en el marco del “Primer Taller Internacional Sobre el Complejo Volcánico Galeras” que textualmente dice:

PG: Es que ellos fueron a examinar la boca del volcán, entonces llevaban cosas y tenían que ir a dentro, disque que bajaban colgados, no sé qué estaban buscando y cuando reventó y se murieron varios y quedaron heridos otros, pues como dice uno aquí, eso fue porque el volcán es el celoso. IR: ¿Cierto es celoso? PG: Sí, por eso dicen que, a los que van a verlo, lo vean de lejitos no más, pues no con malos pensamientos, así no pasa nada, pero si va pensando en hacer cosas malas, dicen que pues pasa algo, o sea, es como si el volcán pudiera saber a qué es lo que uno va, y eso que ahora ha cambiado, porque en los tiempos de antes, conversaban los mayores que ya pues están muertos, que eso por arriba no podía hacer alboroto, que los que iban a traer madera para vender tenían que trabajar sin gritar, sin hacer alboroto, hablaban pero no gritaban, porque si gritaban que ahí mismo caía agua, llovía duro, que podía estar haciendo buen sol pero si gritaban se oscurecía y bajaba el agua (Entrevista con Porfirio Genoy, 15 de septiembre de 2018).

En el mes de junio del 2018, subí a caminar por la vereda *Aguapamba* con el fin realizar observación directa, durante la visita me encontré con María, una comunera del cabildo que conocí durante la época en que yo residía en este lugar, hablé con ella y le conté de esta investigación, pocos minutos después, ocurrió un temblor, corto pero intenso, la primera reacción de María fue decirme, “uhhhhh usted ya vino a alborotar al volcán”. Este sismo no fue aislado, sino parte de un episodio sísmico vulcano tectónico en la ciudad, que no tiene relación con la actividad del Galeras, sino con una falla que atraviesa la zona incluyendo el volcán, sin embargo, fue una coincidencia que produjo el comentario espontáneo de María, en el que da cuenta de esa concepción del volcán como un ser vivo.

Estas proposiciones evidencian que los *Quillacinga*, han construido una modo particular de identificar y relacionarse con el volcán Galeras, situación que es susceptible de ser entendida desde la óptica de la corriente antropológica del Giro Ontológico, Phillipe Descola, un representante de esta corriente, presenta su hipótesis de que, “Las

concepciones de la naturaleza son construcciones sociales y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas” planteando así, la posibilidad de una objetivación social de los patrones subyacentes a las relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos. Dicha objetivación está relacionada con las maneras de organizar el sistema de parentesco, que tiene unos modos de identificación, relación y clasificación. otros modos de identificación (animismo) y relación (reciprocidad) con la alteridad o lo no humano.

La comunidad *Quillacinga de Jenoy*, representa a su territorio como como un lugar sagrado porque, su territorio es el volcán galeras y esta comunidad identifica a este volcán como una entidad viva, que tienen consciencia de lo que sucede a su alrededor y con quien tienen una relación de protección, en este caso, el volcán protege a los *Quillacinga*, porque le provee de lo que ellos necesitan y por eso le llama Taita Galeras.

Los *Quillacinga* humanizan el territorio mediante las representaciones que hacen de él, las que son reproducidas de manera casi inconsciente en las actividades cotidianas cuando hablan; cuando cultivan la tierra; cuando realizan sus celebraciones; o cuando inician una sesión del cabildo. El territorio se corresponde con la visión que tiene esta comunidad sobre la geografía de lo sagrado, por lo tanto, las representaciones sociales y su forma de apropiación del espacio resultan innegociables ante otras maneras de ver y comprender al lugar que habitan. Esta manera de relacionarse con su territorio del cual el volcán o *taita* Galeras hace parte integral les genera un fuerte sentido de pertenencia a este lugar, porque pasaron incontables generaciones desde que los *Quillacinga*, caminan, hacen rituales, viven y se mantienen de la generosidad de esta tierra.

Otra proposición encontrada en el análisis de la información recolectada en el trabajo de campo y que está en perfecta sintonía con la anterior, es concebir al territorio como una madre y como un Dios.

Las instituciones del Estado, son muy nuevas comparadas con la existencia de los pueblos originarios, por lo tanto, no comprenden nuestra forma de ver el territorio, por ello, entramos en choque, ya que ellos dicen, que es una zona de desastre, es que ustedes se tienen que ir, pero, se están pasando por encima de ese pensamiento nuestro, de esa forma de ver la vida, de esa forma de valorar el territorio, para nosotros el

territorio es sagrado, es como nuestra madre, en el territorio encontramos, otros espíritus como el agua, el aire, la tierra, el fuego, que son cuatro elementos importantes para la existencia del hombre y de ahí viene ese pensamiento propio de jamás, jamás apartarnos del territorio, es más, nosotros tenemos la plena convicción de que si en este momento, nosotros como indígenas descendientes de un pueblo milenario, decimos, ¡huy Que miedo el *Taita* Galeras, nos va a hacer daño! y nos vamos, él o la madre tierra, nos van a cobrar esa traición, es como traicionar a la mamá o a Dios (Entrevista con Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

La concepción de la tierra como madre, se corresponde con el concepto de "*Pacha mama*" traducción *quechua* de madre tierra, tema explorado por Josef Estermann, quien tiende puentes entre el pensamiento andino con el lenguaje del pensamiento de occidente, permitiendo conocer que se trata de un concepto complejo en el que convergen entre otros, nociones de tiempo, espacio y del ser, que se desdoblán en comprender que el mundo o el planeta en que vivimos es una entidad viva y todo lo que ahí habita, se integra a esa unidad relacionándose entre sí, a partir de correspondencias recíprocas y sin jerarquías (Estermann 2006). La concepción *Quillacinga* sobre el volcán como protector, hermano o amigo, está íntimamente relacionado con el pensamiento andino de la *pacha mama* la tierra como madre y padre, dador y protector, lo que, en este caso, plantea una particularidad cultural de fuerte carácter sincrético en cuanto al problema antropológico de la muerte, pues las comunidades asentadas a las faldas del volcán le sugieren a la sociedad mayoritaria incluida a la institucionalidad, una manera diferente de abordar la muerte y el miedo ante los desastres naturales y la comprensión de lo telúrico.

3.3.2. El territorio como un lugar en el que habita la memoria de su identidad étnica

Otra proposición que se enmarca en la apropiación simbólica es que, el territorio se relaciona con el lugar que activa la memoria en diferentes dimensiones, personal, comunitaria, política, que evoca su propia versión de la historia de la disolución de su antiguo resguardo indígena, así como la organización política entonces existía.

La memoria está revestida de importancia en la investigación antropológica, debido a que las memorias, son generadoras de maneras de relación con los otros y los similares,

es decir, generan identidad (Zambrano, 2006); se enaltecen acontecimientos, lugares y personajes que entran a hacer parte de la historia nacional, colectiva y patrimonial (Pollak 1989); consecuencia de lo anterior, también lo que no se nombra, corre el riesgo de perderse en el olvido. La memoria está directamente relacionada con los contextos espaciales, sociales, económicos, políticos, jurídicos, que a su vez moldean las memorias, es decir, es una construcción social y al igual que la identidad, se transforma, se readapta a las exigencias de la época (Zambrano, 2006) y a su vez, se constituye en “sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternos o marginalizados” (Restrepo 2010, 65) para la reivindicación de sus derechos.

Por lo anterior, la memoria o las memorias son un terreno de disputa (Pollak 1989), que hacen parte de las relaciones de poder entre sectores sociales, políticos gubernamentales y/o hegemónicos, en relación con sectores subalternos. La memoria e identidad cobran sentido dentro de esta investigación, porque la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, a lo largo de su historia sufrió los rigores de los procesos de colonización y la posterior etapa de construcción del Estado nación, durante estos episodios hubo una disputa por la memoria de este pueblo indígena, que conllevó a la pérdida del reconocimiento de su identidad étnica, sin embargo, la memoria de sus orígenes amerindios no se perdió con el paso de los años, quedo guardada en el pensamiento y recuerdo de los mayores e inscrita en la piel de su territorio, siendo ésta la premisa de este acápite.

Uno de los recorridos que realice al territorio de esta comunidad con la guía de Porfirio Genoy, fue la visita al petroglifo denominado el “Mantel de la Vida” (ver figura 3.1.). Durante el camino, se hacía evidente el dominio y conocimiento que tiene Porfirio sobre el lugar, cada tramo le despertaba recuerdos de anécdotas y situaciones de su vida en las innumerables veces que recorrió esos caminos que por momentos se hacían invisibles y otras un tejido laberintico. Este territorio tiene muchos caminos, Porfirio los conoce todos, desde niño los transita, debido a que comenzó su vida laboral a muy temprana edad, ayudando a su familia en las labores del campo, como ir a sembrar, cosechar, conseguir alimento para los animales domésticos y la materia prima para tejer sus canastos, entre otros.

El territorio, según lo observado, es un lugar que agita la memoria de Porfirio, en donde el paisaje, los caminos y las piedras operan como el mecanismo memorístico, que habla

Santos-Granero (2004), ya que en éstos se guarda la memoria de momentos de su vida como individuo y como parte de una colectividad y transitar por estos lugares, le permite releer pasajes remotos y cercanos de su propia historia.



Figura 3. 1 Petroglifo Mantel de la Vida. Fuente: Esta investigación 2019.

Al llegar al “Mantel de la Vida” le pregunté a Porfirio ¿Qué significa para usted esta piedra? Su respuesta fue la siguiente:

Estas piedras son las escrituras primeras, las más antiguas, por ellas recordamos a nuestros antepasados y los demás tienen que reconocer que si existe el cabildo en *Jenoy* y que somos indígenas, porque si no hubiera esas piedras sagradas, entonces si se dijera que no somos indígenas, pero esas piedras dicen que nosotros somos milenarios (Entrevista con Porfirio Genoy, 26 de enero de 2019).

La relación que hace Porfirio del petroglifo el “Mantel de la Vida”, con una escritura que les recuerda quienes fueron sus antepasados y que, en la actualidad les permite, por un lado, reafirmar su auto identificación como parte de un pueblo indígena y, por otro lado, sustentar su identidad ante los demás actores sociales como el gobierno. También da cuenta que estas manifestaciones del arte *Quillacinga*, son significadas como elementos fundantes de su historia como una colectividad y la materialización pétrea de

una memoria que perdura en el tiempo; lo anterior les permitió reafirmar su ascendencia amerindia, retomar sus tradiciones y organización como pueblo indígena para así reclamar el reconocimiento de su identidad étnica ante el Estado. Se indaga sobre la significación de los símbolos inscritos en los petroglifos, si bien la respuesta fue que desconocían lo que podrían traducir, si es claro, que lo han interpretado de una manera que fortaleció su proceso de re-etnización y los convirtieron en un símbolo para su organización como cabildo y la lucha que emprendieron para defender su permanencia en este territorio.

Este hecho es trascendente si se tiene en cuenta que este pueblo indígena, durante los procesos de colonización y la posterior construcción del Estado nación, fue objeto de las políticas étnicas de la época, que buscaron asimilar sus manifestaciones culturales propias para homogenizarlos y “reducirlos a la vida civilizada” como lo expresa la ley 89 de 1890. En este sentido, hubo una disputa sobre la memoria de este grupo social, que con la disolución del resguardo indígena y la pérdida del reconocimiento jurídico de la existencia del pueblo *Quillacinga*, se les impuso el olvido de sus costumbres en favor del discurso de la nación colombiana con una única religión, lengua y cultura (Restrepo 2010). Sin embargo, la identidad no es estática, al contrario, es dinámica, mutable y en muchos casos intermitente (Bjord 2012), como en el caso de la comunidad de *Jenoy*, quienes después de más de cuatro décadas rompieron el silencio frente a su identificación étnica, resurgiendo con fuerza para hacer resistencia a las normas que ordenan su reubicación del territorio.

Si bien la identidad étnica no está determinada por la pertenencia o el habitar un lugar, en el caso de la comunidad de *Jenoy*, tal como la manifiesta Porfirio, el territorio sí jugó un papel relevante para reafirmar la auto identificación como pueblo *Quillacinga* y diferenciarse de la población que habita esta zona, porque es el espacio en el cual, sus antepasados hicieron una apropiación simbólica y material. Esta apropiación del espacio que se devela en los símbolos grabados en los petroglifos, dan cuenta de la existencia de este grupo social, el grado de desarrollo del lenguaje gráfico de los *Quillacinga* por medio del cual expresaron sus creencias y valores, y además, la demarcación de los sitios que les pertenecían, es decir, los límites o las partes que constituían su territorio (Barabas, La territorialidad indígena en el México contemporáneo 2014). Es por ello, que se puede afirmar que el territorio es el lugar en donde habita la memoria de la

existencia pasada y presente de este pueblo originario que aún pervive y lucha por seguir habitándolo.

El territorio también evoca una memoria colectiva de lo que fue el territorio del resguardo disuelto y la historia de su disolución. Gregorio Pasichana, aún recuerda los límites de lo que fue su territorio colectivo:

Los límites de nuestro resguardo eran: por el occidente, un hueco en donde está la quebrada Honda, con el municipio de la Florida, el municipio de Nariño y parte del corregimiento de la Caldera que corresponde a Pasto; por el norte, linda con Casabuy que es corregimiento del municipio de Chachagui y sigue por esa parte hasta la universidad de Nariño, pasando por un hueco que se llama la Curiquina; por el oriente, desde la Curiquina sube hasta las bocas del volcán Galeras; y el sur, desde las bocas del volcán hasta un punto en donde se une la carretera que a los municipios de Sandoná y El Tambo (Entrevista con Gregorio Pasichana, 20 de octubre de 2018).

Gregorio también narró la historia de la disolución del resguardo, dice que fue producto del engaño que habrían hecho funcionarios del Estado a las autoridades indígenas de aquel entonces, llevándolos a aceptar llevar a cabo el proceso de parcelación las tierras colectivas, transcribo textualmente su narración:

Por allá en el año 1950 hubo la desbandada que se denomina, que el gobierno emboloto a las autoridades que integraban el cabildo del resguardo, les hizo creer que con el resguardo no podían hacer préstamos y que la tierra comunal no valía para nada y que tenían que hacer escrituras privadas. El gobierno por eso creó el banco Caja Agraria para que la gente del campo pidiera prestada plata, entonces ellos se dejaron convencer y firmaron la solicitud de división del resguardo, desde ahí sí pues siguieron los problemas, con las escrituras de propiedad privada que les dieron a las familias, muchos sacaron créditos al banco Caja Agraria, a algunos les fue bien y otros perdieron sus tierras porque no pudieron pagar la deuda, entonces el banco iba y les remataba la propiedad. Eso también fue un engaño, porque la gente no estaba acostumbrada a tener mucha plata reunida en sus manos y, claro pues, llegaban, se la gastaban con lo que más podían y cuando se ofreció volverla no tuvieron de adonde. En cambio, cuando había resguardo, el gobierno tenía que apoyar y no se pagaba el impuesto por la propiedad de la tierra, no se pagaba nada sino que cada una tenía su terreno y el cabildo les hacía títulos a las personas, contaban los mayores que cada vez que una pareja se casaba, al

hombre le daban tierra para que trabaje, si había alguno que tenía más tierra, le quitaban una o dos hectáreas y las repartían (Entrevista con Gregorio Pasichana, 20 de octubre de 2018).

La disolución del resguardo les quitó la protección jurídica a esas tierras, poniéndolas a disposición del mercado inmobiliario en donde la comunidad indígena tenía mucha desventaja. Fue un profundo cambio para esta comunidad pasar de la lógica de la propiedad colectiva en la que el uso de la tierra estaba sometida a la autoridad del cabildo, para luego pasar a la propiedad privada, en la que, cada persona es la responsable de mantener y producir su predio, además de pagar periódicamente los impuestos prediales, es decir, formas diferentes de habitar y relacionarse con la tierra. Tal como lo manifiesta Gregorio, estos cambios, propiciaron que muchas personas perdieran la tierra y también, la paulatina pérdida de sus costumbres (J. A. Perugache 2014).

Este hecho que hoy parece tan lejano en el tiempo tiene consecuencias que aún se encuentran vigentes, porque después de la parcelación del resguardo, hubo escases de tierra para los indígenas quienes se debieron asentar en lugares cercanos al cráter del volcán, Porfirio Genoy, describe esta situación de la siguiente manera.

Los grandes tenedores de tierra han ido arrinconándonos, porque ya ve lo que pasa en *Puyito Pamba*, allá la mayor parte es fincas de gente que no es nuestra y tienen mucha plata, pero eso había sido nuestro, lo que pasó es que los mismos indígenas fueron vendiendo porque les ofrecían cualquier cosa y así los ricos fueron haciéndose dueños de las mejores tierras y a nosotros nos arrinconaron más arriba (Entrevista con Porfidio Genoy, 26 de enero de 2019).

Conforme a lo anterior, el problema de escases de tierras relacionado con la parcelación del resguardo conllevó a que los *Quillacinga* se asentaran en sitios aledaños al volcán, los que hoy en día, son catalogados Zona de Amenaza Volcánica Alta. Por esta razón, les cobija la orden de reasentamiento. Se puede observar que buena parte de los problemas que hoy vive esta comunidad, son el efecto de la acción del Estado, en su momento fue en la implementación de las políticas étnicas que llevaron a parcelación de su resguardo. El cambio de propiedad colectiva a propiedad privada de la tierra conllevó

a que los indígenas perdieran del territorio y se asentaran en lugares cercanos al cráter del volcán. En la época actual, la declaratoria de situación de desastre por posible erupción del volcán Galeras, que, basado en la intención de prevenir el riesgo para las poblaciones aledañas al volcán, podría afectar de manera negativa su organización y cohesión social además de sus costumbres y creencias.

3.3.3. El territorio como sustento de la vida

Una de las maneras de producir territorio, es la apropiación material o funcional del espacio, que se entiende como las diferentes actividades que realizan los individuos, con el fin de efectuar un aprovechamiento productivo u económico del espacio (Giménez 2001). Es evidente que, para la población rural, el trabajo agrícola se convierte en una de las principales actividades económicas, porque heredan este conocimiento que se vuelve práctica desde los primeros años de vida. Esta relación con la tierra les permite cultivar los alimentos para solventar las necesidades familiares y también para comercializarlos y así, acceder a otros bienes y servicios.

La comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, no se aparta de esta lógica, lo cual fue constatado a partir de la observación directa en los recorridos por el territorio, en donde se pudo evidenciar que las actividades que ellos realizan son: la agricultura; la ganadería a pequeña escala, con el objetivo de realizar un aprovechamiento de los derivados lácteos; la cría y comercialización de especies menores, como cuyes, cerdos y gallinas; la elaboración de artesanías a partir del tejido con bejuco; la explotación maderera de bosques con esta vocación; y el turismo gastronómico.

En el caso de Porfirio Genoy, sus labores como médico tradicional, agricultor, artesano y guía turístico se encuentran directamente relacionadas al territorio; su actividad agrícola está enfocada a la siembra de maíz, papa, frijol, cebolla, tomate de árbol, plantas aromáticas y plantas medicinales entre otras, su producción, según su manifestación expresa, es para el consumo familiar y al ejercicio como médico tradicional (Entrevista con Porfirio Genoy, 19 de enero de 2019). Este sistema de producción para el autoconsumo, le brinda unos mínimos de seguridad alimentaria, porque, muchas de sus provisiones las encuentran en el huerto de su casa, es decir, no depende totalmente del dinero para su alimentación, contrario a lo que ocurre en las ciudades, en donde, la obtención de cualquier tipo de alimento, esta mediada por una

transacción monetaria. Esta situación de dependencia económica de esta población con la tierra es un factor que genera un fuerte arraigo al territorio y sustenta el significado que esta comunidad le otorga al territorio como la madre tierra o el *taita* Galeras que les brinda lo que ellos necesitan.

Es importante resaltar que, de acuerdo con la percepción de las personas entrevistadas, el Estado no representa una institución que les brinde algún tipo de apoyo, al contrario, es relacionado con la llegada de problemas a su comunidad, esto contrasta con la generosidad del territorio, que es de donde obtienen gran parte de lo que ellos necesitan para vivir. Si bien la tierra es generosa al brindarles agua, madera y un suelo fértil para sembrar, nada fuera posible sin el trabajo duro de cada persona, quienes tienen un conocimiento profundo sobre las actividades que se desarrollan en el campo. En consecuencia, este arraigo al territorio tiene dos caras, por lado, es el afecto que tienen a la tierra que habitan y por otro, el temor de salir de ahí y sin saber a dónde van a llegar ni de que van a vivir.

Recuerdo que en una de las conversaciones con Porfirio Genoy, se refirió a la precaria situación económica en la que creció, a todo el trabajo que le ha costado construir su casa, que es el resultado de una vida de esfuerzo, así como de la seguridad que le brinda tener un techo en el cual refugiarse y su territorio del cual obtiene gran parte de lo que necesita. La expresión del rostro de Porfirio al tocar estos temas cambió tornándose nostálgica y hubo un momento en el que se le aguaron los ojos, se trataba de una cuestión sensible, no le resulta fácil pensar en la posibilidad de perder su casa, que le ha demandado tanto tiempo y trabajo.

Porque yo cuando nos vinieron a sacar por la alerta del volcán, yo pensaba que estas órdenes de llevarnos a otra parte, no le afecta tanto a quien no tiene nada, a quien este de paso, tal vez esta persona dirá, voy donde me manden o me largo de aquí, pero, para uno que tiene su casa es difícil, porque puede ser un ranchito de tabla y latas pero es su casa y es la mayor riqueza que uno puede tener, porque ahí, nadie lo va a ir a molestar o a decir bueno desocúpeme y si algún día, uno se va, si no lo vende, tendrá a donde llegar, no importa si solo es un pedacito de tierra y el rancho humilde pero para mí, es la mejor riqueza, lo más importante. Si uno no tiene nada, ahí si como le digo hasta yo diría me voy a otra parte a trabajar para uno defenderse. Yo pienso que sería distinto si

el gobierno hubiera dicho, tengan estas tierras vivan ahí, pero eso no pasa, el gobierno lo que hace es cobrar impuestos por las pocas tierras que se tiene, siendo tierras que vienen de descendencias antiguas, que han pasado de los padres a los hijos, de una generación a otra (Entrevista con Porfirio Genoy, 19 de enero de 2019).

Por otra parte, el trabajo con la tierra, según lo cuenta Gregorio Pasichana, en épocas pasadas, propiciaba el encuentro y la cohesión familiar y comunitaria. Un ejemplo de ello, era la práctica del intercambio de la mano de obra, así, si alguien requería trabajadores para cultivar, cosechar o realizar otro tipo de actividad, el pago por los servicios prestados, era volver el día de trabajo; otro ejemplo, eran las mingas para construir una casa, a donde acudían los familiares de quienes realizaban la obra, siendo la forma de pago, buena y abundante comida y al momento de terminar de construirla, la celebración con música, baile, más comida y licor. En la época actual, estas costumbres se han ido debilitando, ahora son pocos los que intercambian fuerza de trabajo prevaleciendo el pago con dinero (Entrevista a Gregorio Pasichana 20 de octubre de 2018).

En la observación realizada en los recorridos de campo, encontré que las labores con la tierra aún siguen propiciando el encuentro entre los integrantes de esta comunidad, porque hay un camino de herradura amplio por el cual las familias ingresan a sus predios, en el tránsito por esa senda los comuneros se encuentran y siempre se dan un tiempo para saludarse y conversar así sea de manera breve de lo que ocurre en sus vidas, en el territorio, la comunidad o el cabildo. Por otra parte, el arreglo de los caminos comunales también convoca a los habitantes de la zona, quienes, con herramientas como la pala y la peinilla, mejoran la superficie de los caminos y limpian sus acequias, esto lo pude observar en una minga de trabajo para arreglar uno de esos caminos, en el que estaban aproximadamente 14 personas.

Los *Quillacinga* de *Jenoy* representan su dependencia y agradecimiento al territorio en las diferentes celebraciones que realizan a lo largo del año. Así, en las fiestas de San Pedro y San Pablo, llevadas a cabo en el mes de junio, uno de los actos centrales es el castillo de alimentos, en el que, sobre una estructura de madera, se colocan alimentos que pueden ser tomados por las personas de la comunidad con la condición de regresar al año siguiente y pagar al castillo, el doble de lo que se tomó. Esta fiesta a pesar de su

connotación religiosa, guarda el sincretismo de la tradición andina de festejar los ciclos de la siembra y cosecha, porque se realiza en el solsticio de verano; en donde el significado del castillo de alimentos, es justamente agradecer por la abundancia de los frutos que dieron los cultivos; también se trata de la confianza con quien toma un producto del castillo, porque en el siguiente año, su trabajo le permitirá devolver el doble de lo que tomó y en cierta forma, es un dispositivo para reproducir la cultura de esta comunidad además de ser un mecanismo de redistribución de bienes.

Finalmente, los frutos de la tierra son un símbolo de esperanza de vida para su pueblo y su cultura quienes miran en el territorio el único escenario posible para su pervivencia en el tiempo, este es uno de los mensajes que el cabildo quería dar en la ceremonia de posesión de las autoridades para el periodo 2019, en donde niños entregaron al gobernador unas semillas como una manera de simbolizar la tarea encomendada y que la lucha que hoy libran por el territorio, en realidad es para provecho de las nuevas generaciones (ver figura 3.2).



Figura 3. 2 Altar. Fuente: Esta investigación. Rodríguez 2019.

3.4. La percepción de la comunidad *Quillacinga de Jenoy* sobre el riesgo volcánico

En este acápite, se aborda la percepción del riesgo volcánico por parte de la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, lo que permite dar respuesta a la segunda pregunta específica de esta investigación. El concepto de riesgo que aporta Wilches (1993) lo define como la amenaza que representa la ocurrencia de un fenómeno natural y como esto puede afectar a una determinada comunidad que se encuentra vulnerable a ese fenómeno (Wilches 1993). Los elementos de este concepto, que son fenómeno natural, amenaza y vulnerabilidad se reconocen en una parte del problema de esta investigación, así, el volcán Galeras, es el fenómeno natural; una eventual erupción volcánica es la amenaza; la vulnerabilidad, es la ubicación de la comunidad *Quillacinga* en el área de influencia del volcán Galeras. Una eventual erupción afectaría el lugar en donde se asienta esta población, por eso, el Observatorio Vulcanológico y Sismológico de Pasto, determinó que se trata de una zona de amenaza volcánica alta, lo cual se fundamenta en un constante estudio y monitoreo de este volcán.

A esta lectura o reconocimiento del fenómeno volcánico, desde las herramientas que ofrece la ciencia, se contraponen la percepción que tiene la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, sobre lo que representa el volcán y la amenaza por una erupción volcánica, que se fundamenta en sus creencias, sus costumbres y valores sociales (Douglas y Wildavsky 1982).

En base a lo ya abordado en el acápite anterior sobre las significaciones del territorio esta comunidad no percibe al volcán Galeras como una amenaza, al contrario, ellos han construido una relación de respeto y agradecimiento.

3.4.1. La percepción del riesgo volcánico

Los *Quillacinga* han habitado desde un tiempo inmemorial las zonas aledañas al volcán Galeras, durante este tiempo han aprendido a conocerlo, le han perdido el miedo, aunque no el respeto. Así, Porfirio Genoy, recuerda que, en este territorio, han vivido varias generaciones de su familia, manifiesta que él nació y toda su vida ha permanecido ahí, al igual que sus padres, abuelos y ahora sus hijos, identificándose así, su arraigo hacia este lugar:

Pues somos milenarios, porque nosotros, pues ya los mayores, fueron nativos de aquí y somos nativos, entonces por eso seguimos aquí todavía, entonces decimos nosotros, que nosotros no vamos a salir así nos saquen, así nos vayan a sacar, así con decirnos tanta cosa nosotros no salimos no nos sacan de aquí, tal vez saldremos muertos de aquí, como se dice ni muertos porque muertos es que deberíamos aquí mismo ser sepultados, como decir, sirviendo para nuestra madre tierra (Entrevista con Porfirio Genoy, 15 de septiembre de 2018).

Porfirio Genoy, también cuenta que desde su juventud tuvo que trabajar en el páramo, que es una zona aledaña al cráter del volcán, así que, era constante su tránsito por el lugar, para realizar las actividades agrícolas familiares. Es en este residir y transitar cotidianamente por el volcán, que Porfirio, al igual que las otras personas de su comunidad, construyó una relación de confianza y convivencia con el *Taita Galeras*, haciendo que tengan una propia lectura de sus episodios eruptivos:

yo desde muchacho sabia andar solo, cuando había compañeros pues íbamos entre dos o tres, pero más me gustaba andar solo y si había varia gente, arriba en el páramo nos encontramos... ya ve pues en tiempos, que estuvo por allá como en los años setenta, por ahí arriba hubo varias erupciones, claro piedra, no, pero ceniza, sí, y nosotros allá sabíamos estar en una parte del lado de Consaca, ahí cayo mucha ceniza, después toda la montaña se volvió negrita, se quemó como si le hubieran echado candela, al ver eso, yo decía que esas tierras quedaron como para tirarse unas semillas y sembrar de guayaba y yo andaba así, entonces a uno no le ha dado miedo del volcán (Entrevista con Porfirio Genoy, 15 de septiembre de 2018).

En esta parte de la entrevista, se pone en evidencia la resignificación de la ceniza volcánica, en la que deja de ser un signo que genera temor, y se convierte en un evento que fertiliza la tierra y beneficia el trabajo agrícola. Para el historiador Dumer Mamián (2011) la concepción de las comunidades aledañas al volcán Galeras, sobre la ceniza volcánica, representa la memoria cultural de quienes habitan este territorio, porque da cuenta de su particular forma de relacionarse con su entorno, en los ámbitos materiales, espirituales, sociales y políticos. En consecuencia, se trata de una relación de convivencia de esta comunidad indígena con el volcán, no es un sinónimo de miedo, sino un benefactor para su modo de vida, que es el trabajo con la tierra (Mamian 2011).

Esta manera de significar la ceniza volcánica y en sí, la manera concebir el volcán, no implica que ellos desconozcan el poder destructivo que tiene el Galeras ni sus características eruptivas, pero consideran que nunca les ha hecho daño porque desde su conocimiento identificaron que las erupciones del Galeras a través de emisiones de ceniza, gases o piroclastos se dirigen hacia la dirección de occidente en donde están los municipios de Consacá y Tangua, tal como lo expresa Porfirio Genoy:

Pues hasta ahora y desde que mi papá había sido pues muchacho, él decía que sí hacía erupciones y que botaba piedra, pero, para el lado de Consacá y Tangua, para acá no, si no desde antes la gente ya no existiera, se hubieran corrido los que habitaron aquí (Entrevista a Porfirio Genoy, 26 de enero de 2019).

En el caso de Porfirio, la memoria personal y familiar sobre las erupciones del volcán y los mínimos efectos que tuvieron sobre su territorio es una de las fuentes de su confianza en la seguridad del lugar en el que están asentados frente a la amenaza volcánica. Esta percepción se refuerza con el hecho de que, durante los episodios eruptivos del Galeras, el actual Sistema Geológico Colombiano, emitió alertas, según las cuales, habría una alta probabilidad de erupción en cuestión de horas, días o semanas, pero pasan los años y dichas alertas no se materializan, lo cual, hace que disminuya la credibilidad de esta entidad ante los habitantes de la zona, en esto coinciden las tres personas a quienes se les realizó entrevistas; Porfirio, afirma que las personas mayores de su comunidad, están muriendo porque su ciclo de vida termina de una manera natural, porque Dios los llama, más no por el volcán (Entrevista con Porfirio Genoy, 15 de septiembre de 2018).

Finalmente, otra perspectiva desde la cual esta comunidad percibe el riesgo volcánico está relacionada con su creencia religiosa, según la cual, cada cosa que ocurre es fruto de la voluntad superior de Dios, quien es único que tiene el poder de decidir la suerte de los humanos y los no humanos.

Un día por voluntad del ser supremo, un ser natural como el *taita* Galeras, un río, *mama cocha*, una montaña, se pueden estar manifestando, ese día se va a llevar al que menos pensemos, y ¿Qué va a hacer la ciencia? No va a hacer nada, porque ante esa eminencia digamos, ante esa divinidad del ser supremo, del padre creador nadie ha podido y no lo

podrán jamás, quien va a decir que no, un científico no puede ir a decirle al *Taita* Galeras ¡quédese quieto! No lo puede hacer (entrevista con Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

La religiosidad en los *Quillacinga* es un asunto de gran importancia para su vida, Henry Criollo la concibe como uno de los pilares de su espiritualidad:

Para la defensa de nuestro *taita* Galeras, nosotros partimos de lo espiritual, o sea, *Genoy* se ha caracterizado por la espiritualidad y decimos que como descendientes de un grupo milenario, nosotros manejamos una doble espiritualidad, una que se ha venido transmitiendo de generación en generación, que dice que existe un padre creador, un dueño de todo, de ahí se desprende muchas veneraciones o esa fe verdadera que uno tiene, entonces desde *Genoy*, esa fe, no nos la quita nadie y esa fe, es la que nos tiene vivos, tenemos nuestro templo que tiene una cantidad de imágenes muy antiguas con un valor sentimental y también económico, porque son antiguas, entonces hablamos de nuestra madre santísima del Rosario, que ha sido la protectora y de eso hay evidencias claras, los abuelos nos han contado como a veces ella, venía en forma de una mujer humana y se iba a buscar ayuda para protegernos, entonces, en ese sentido, la espiritualidad partiendo de que hay, un ser supremo, un ser creador, el dueño de todo y que de la voluntad de él, depende la existencia del hombre. Y la otra espiritualidad, en el sentido de lo que nos han transmitido nuestros mayores, en el respeto a la madre luna, al padre sol, a los sitios sagrados, entre esos sitios sagrados, está nuestro *taita* galeras, que nosotros a diferencia del hombre blanco digamos, lo percibimos como un ser protector, un lugar sagrado y de mucho respeto (Entrevista con Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

Esa espiritualidad cristiana, apareció frecuentemente en las conversaciones con Porfirio, quién afirma que todo lo que tiene, su casa, su familia y el territorio, es “gracias a Dios”, sin embargo, más allá de la profesa fe de las personas que entrevisté, se trata de un fuerte símbolo del exitoso proceso de evangelización que sufrió este pueblo indígena durante el proceso de conquista y colonización. Este sincretismo religioso rompe las esferas de la intimidad de la oración en la iglesia y se vuelve parte del discurso de los líderes de esta parcialidad, además, se integra como otro de los símbolos de su proceso de identificación étnica en diferentes escenarios, el primero de ellos, es un mural realizado en la fachada de la casa del cabildo *Quillacinga* de *Jenoy*, en donde se pone

de manifiesto la convergencia de las dos maneras de ejercer la espiritualidad en esta comunidad.



Figura 3. 3. Casa del cabildo. Fuente: Esta investigación. Rodríguez 2019.

En este mural (ver figura 3.3.) se pueden ver dos imágenes centrales ubicadas a una misma altura y de tamaño semejante, de un lado está el volcán Galeras junto a la imagen del sagrado corazón de Jesús, debajo de ellos, un poblado en el que se distingue la iglesia y dos casas. Teniendo en cuenta que esta comunidad, representa al Galeras como un lugar sagrado, se puede interpretar en esta primera imagen, un símbolo del sincretismo en la unión de dos maneras de entender y representar lo sagrado, además de reconocer y hacer visible la transformación cultural que sufrió este pueblo durante el proceso de construcción y consolidación del Estado Nación en Colombia, en el que se buscaba la asimilación de la identidad indígena a la identidad mestiza, siendo las autoridades eclesiásticas un actor determinante para el éxito de tal fin.

En la segunda imagen aparecen los comuneros indígenas, utilizando sombrero y ruana, que son sus atuendos tradicionales, quienes además llevan una banderas blancas, lo cual, es un símbolo universal de paz, con lo que se puede interpretar que se está haciendo alusión a una característica de esta comunidad, el ser pacífica; al lado de los comuneros, está la imagen de uno de los petroglifos que para los *Quillacinga de Jenoy*, también representa un lugar sagrado por la memoria de su propia identidad étnica que se guarda en ellos, en este sentido, la unión entre las imágenes de la comunidad con la del petroglifo, tiene que ver con el auto reconocimiento como parte de un pueblo indígena y el mantenimiento de sus tradiciones y espiritualidad originaria.

El sincretismo en el ejercicio de la espiritualidad de los *Quillacinga de Jenoy*, también se hace visible en lugar muy significativo, la piedra contigua al petroglifo el Mantel de la Vida, en la cual, aparece la talla de una cruz. Se trata de una imagen que genera un choque visual, porque es una intervención en un lugar que para esta comunidad es sagrado, en donde habita la memoria ancestral de este pueblo originario, lo que implica, un gesto de intervención en la memoria colectiva de este grupo, es decir, una suerte de actualización en los registros simbólicos que guían el pensar y actuar de esta comunidad. Porfirio Genoy, mi guía en la visita a este lugar no conocía quién pudo haber realizado la talla de la cruz, pero, es un símbolo que no les molesta, al contrario, es el eco de sus creencias y discurso.



Figura 3. 4...La cruz. Fuente: Esta investigación. Rodríguez (2019).

En línea con lo antes descrito, se pudo observar la integración de la fe católica al devenir de esta comunidad, en el acto de posesión de autoridades del cabildo para el periodo 2019, en la que se realizó como actividad previa, una eucaristía, en la que el sacerdote, bendijo los bastones de mando de las autoridades indígenas y rezó por el buen cumplimiento de sus funciones y objetivos (ver figura 3.5.). Una vez terminada la eucaristía, los asistentes se fueron hasta la casa del cabildo, en donde se llevó a cabo la posesión y presentación de las autoridades indígenas, siendo de resaltar que, como parte de la decoración del lugar, estuviera presente una enorme cruz, eso sí, al lado de dos *Whipalas*, que es la bandera que simboliza la identificación étnica por parte de pueblos indígenas de los Andes (ver figura 3.6.).



Figura 3. 5...La eucaristía. Fuente: Fotografía de Iván Rodríguez Valencia 2019.



Figura 3. 6. La ceremonia. Fuente: Esta investigación. Rodríguez-Valencia 2019.

La integración de la religiosidad católica a su cosmovisión es muestra de que la cultura no es estática, al contrario, está en constante transformación, los símbolos y actos a los que se ha hecho referencia dan cuenta de ello. Para los *Quillacinga* de *Jenoy*, la identidad étnica, está tan ligada a su ascendencia amerindia, al vínculo con su territorio y sus tradiciones, como a profesar su fe católica. Este sincretismo de la visión de lo sagrado moldea la percepción de la amenaza que significa el volcán Galeras, imponiéndose la confianza y la relación con el *taita* Galeras producto de muchas generaciones de convivencia; la dependencia económica a su tierra; y la fe en un Dios todo poderoso al cual hay que obedecer en todos sus designios, aún en los fatales, de ahí que los *Quillacinga* no tengan miedo a una erupción volcánica y sigan luchando por seguir habitando este lugar.

Es en este punto, cobra relevancia la afirmación de Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1982) cuando dicen que: “Cada forma de organización social está dispuesta a aceptar o evitar determinados riesgos [...] los individuos están dispuestos a aceptar riesgos a partir de su adhesión a una determinada forma de sociedad” (Douglas y Wildavsky 1982). En este caso, la comunidad indígena *Quillacinga* de *Jenoy*, acepta el riesgo de una eventual erupción del volcán Galeras y, por lo tanto, la posibilidad de morir en ese evento. Sin embargo, no acepta vivir fuera de su territorio.

En contraste a la confianza al volcán, los entrevistados manifestaron la desconfianza hacia las entidades del gobierno y, sobre todo, en lo relacionado a la política de gestión del riesgo. Les genera suspicacias la orden de reubicación de las poblaciones aledañas al volcán, ellos lo interpretan como una clara intención de sacarlos del territorio, al respecto tienen como hipótesis, un posible proyecto de extracción de energía no renovable o la explotación turística, no hay claridad en ello, pero la sospecha es latente y se alimenta de lo que está sucediendo con otras comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas que ha sido despojadas de sus tierras, para dar vía libre a intereses económicos de empresas transnacionales, para la explotación de minerales y petróleo.

La desconfianza no es nueva, en ellos converge la experiencia de la disolución de su antiguo resguardo como un antecedente que les dejó un mal mensaje de las políticas estatales en las que había un trasfondo, el interés de quitar la protección jurídica del

territorio colectivo y que volvieran a ser tierras que se pudieran comprar y vender, es decir, que estuvieran disponibles en el mercado. Sin embargo, el mayor temor está en la posibilidad latente de verse obligados a salir de su territorio:

Ya se ha visto que donde hay tragedias, si es posible el gobierno medio a las horas atiende a la gente afectada, ahí si les ofrecen cualquier cosa o disque los reubicen, pero después, les toca andar en las calles mendigando o volverse un dañino contra los otros hermanos prójimos, eso es lo que uno escucha que pasa en otras partes, ocurre un desastre, sacan a la gente y amen, la pobre gente sin saber qué hacer, les toca andar pidiendo a los demás. Eso es lo que quiere hacer el gobierno con nosotros, pero usted sabe que aquí, en nuestro territorio como sea, pero uno trabaja, yo no ando dependiendo de nada del gobierno, yo siempre me he defendido solo con mi trabajo (Entrevista a Porfirio Genoy, 19 de enero de 2019).

El temor de salir de su lugar de origen es igual o mayor al de la incertidumbre de lo que sigue, que es llegar a un nuevo sitio, que es desconocido y tener que volver a empezar desde cero. La ciudad genera mucho temor, porque es lugar en donde no hay tierra que sembrar, por lo tanto, no hay cabida para ellos, todas sus actividades productivas y espirituales se originan de la relación con su territorio. Por otra parte, para ellos no es una opción salir de su territorio y abandonar lo que tienen, porque ahí tienen lo que necesitan, es el medio en el que ha transcurrido toda su vida, por eso, un cambio genera mucho traumatismo, aún si tratase de una medida temporal.

Según lo recuerda Porfirio cada vez que se presentan alertas por la actividad del volcán y las autoridades locales y el Sistema Nacional de Gestión del Riesgo ordenan que la población se traslade a los albergues construidos con el propósito de atender las contingencias de origen volcánico, la gente se desplazaba a dichas instalaciones porque la obligan, es decir, media la acción de la policía para dar cumplimiento a la orden de evacuación, pese a ello, solo permanecían en la noche, porque en el día, regresaban a sus casas y a las actividades cotidianas. Porfirio afirma que, en los episodios de actividad volcánica, lo que le genera miedo no es el volcán, sino las instituciones del gobierno, es decir, se reaviva el temor de ser reubicados aun en contra de su voluntad (Entrevista con Porfirio Genoy, 19 de enero de 2019).

3.5. Ámbitos del ejercicio de la autonomía de la comunidad *Quillacinga de Jenoy* para la defensa de su territorio

Este acápite intenta dar respuesta a la pregunta ¿Cuáles son los ámbitos en los que la comunidad indígena *Quillacinga de Jenoy* hace ejercicio de su autonomía para la defensa de su territorio? Para ello basado en el trabajo de campo, se pudo observar que existen dos ámbitos del ejercicio de la autonomía, el primero, ligado a su cultura, reflejada en las significaciones y prácticas tradicionales sobre el territorio y su proceso organizativo como cabildo indígena, la segunda, relacionada con el ejercicio de la autonomía desde el ámbito legal, o autonomía estatalizada (Tobón 2010) en la cual emergen estrategias para la defensa de su territorio.

3.5.1. Autonomía cultural

La autonomía de una comunidad indígena está sustentada en la cultura propia (Tobón 2010), a su vez, buena parte de las expresiones culturales, tienen asidero en el territorio, lugar en el que las comunidades étnicas, a través del acto, el pensamiento y la palabra, construyen el sentido y la significación del espacio y la realidad social (Tobón 2010). Desde esta perspectiva, la autonomía puede tener escenarios de expresión, en los que: “recurre al uso exclusivo de los instrumentos culturales para encarar hechos circunstanciales” (Tobón 2015,187) separándose así, de la autonomía estatalizada, entendida como las instituciones legales y procesales, mediante las cuales, el Estado realiza la inclusión de la diversidad multicultural.

Conforme a lo propuesto por Tobón (2015) desde la lectura del investigador, la base de la autonomía de la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, ha estado ligado a sus prácticas vinculadas al territorio. Los *Quillacinga* construyeron su territorio a partir de la apropiación material y simbólica del espacio, mismos que se convierten en el argumento para la defensa del territorio. Eso se evidencia en la lucha que ha gestado esta comunidad, para seguir habitando su territorio y hacer frente a la orden de reubicación emanado del Decreto 4106 del 2005. Al momento de estar en vigencia el decreto en mención, esta comunidad, no tenía el reconocimiento legal como parcialidad indígena, así que enfrentaron esta situación, defendiendo su propia concepción del volcán que es su territorio y surge a partir de sus prácticas cotidianas desde tiempos inmemoriales, tema que ya fue abordado en el acápite de las significaciones que esta comunidad atribuye a su territorio.

A finales del año 2005, después de entrar en vigencia el Decreto 4106 del 15 de noviembre de 2005, como medida preventiva, se ordenó la reubicación temporal de la población ubicada en las zonas aledañas al volcán, en lugares que estuvieran fuera de la influencia del Galeras, para el caso de la población del corregimiento de Genoy, el sitio fue en una de sus veredas, *Puyito Pamba*, en donde la alcaldía de Pasto, habilitó un espacio para la construcción de albergues para que las familias pudieran ubicarse temporalmente. La orden por parte de los Comités Regionales y Locales de Prevención y Atención de Desastres fue que la gente asentada en las Zona de Amenaza Volcánica Alta debía salir en un plazo de 48 horas, lo que generó mucho temor en la población y también un contundente rechazo de estas familias hacia dicha orden, José Emeterio Erazo, recuerda esos acontecimientos de esta forma:

Después que nos notificaron de que teníamos que salir en 48 horas de las casas, el gobernador de ese tiempo, el *taita* Gregorio Aparicio Pasichana, me dijo que me subiera a ver al volcán, para ver si era cierto que estaba explotando, así pues, yo me puse a pensar y se me ocurrió llevar una grabadora de video, para poder grabar al volcán, me fui con otros seis compañeros del cabildo, cuando llegamos arriba, nos quedamos en una parte desde donde se divisa al cráter, ahí nos dimos cuenta que no había ningún desastre como el gobierno nos decía, grabamos y nos bajamos, al día siguiente llegaron los de la alcaldía con la policía a sacarnos, entonces, estaba reunida toda la gente en la plaza, las autoridades del cabildo les mostraron el video y les dijeron que en el *taita* Galeras no pasaba nada, que estaba todo normal, entonces otro de los nuestros le preguntaba a la gente gritando ¿Vamos a salir o no? y la gente a todo pulmón respondía ¡No! ¡Acá no tenemos bala, pero tenemos palos y piedra para defendernos! así que esa noche no pudieron llevarnos (Entrevista a José Emeterio Erazo, 18 de agosto de 2018).

Pese a la reiterada negativa de la población, fueron obligados a desplazarse hasta los albergues que, para la época, aún no estaban contruidos, así que, la alcaldía municipal en colaboración con la Defensa Civil, atendieron a las familias en campamentos (El Tiempo, noticia del 6 de abril de 2006). Sin embargo, tampoco esta orden fue cumplida a cabalidad, según lo cuenta Reimundo Alirio Criollo, comunero del cabildo de *Jenoy*, la gente sólo permanecía en los albergues durante la noche, en cuanto amanecía, todas las personas regresaban a sus casas y realizaban sus actividades cotidianas:

En la época en que fue dura la reubicación, mandaron policías y militares, y nos obligaron a bajar a los albergues, ahí duramos como cuatro meses, pero nosotros bajábamos sólo de noche, en el día volvíamos a cuidar las cosas y trabajar, de noche vuelta a los albergues, pero en las casas, siempre se quedaba uno de cada familia, si no, los amigos de lo ajeno barrían con todo (Entrevista a Reimundo Alirio Criollo, 28 de julio de 2018).

Estos hechos, dan muestra del ejercicio autónomo de esta comunidad, en el desacato parcial de la orden de reubicarse en los albergues, esta decisión colectiva, estaba basada en la concepción que ellos tienen de su territorio del cual el volcán Galeras, es una parte primordial, al ser considerado un lugar sagrado y, en la fe religiosa que ellos profesan, en ambos casos, manifestaciones de la relación de esta comunidad con lo sagrado, que desde antaño les ha permitido una convivencia armoniosa con el *taita* Galeras.

Estas manifestaciones de su cultura movilizaron otros procesos de mucha relevancia para esta comunidad, como fue el reconocimiento como parcialidad o cabildo del Pueblo Indígena *Quillacinga* de *Jenoy*, mediante resolución 0050 de 2009, emitida por el Ministerio del Interior. Dicho proceso, contrario a lo que en un primer momento creí, no comenzó después de que entrara en vigor el Decreto 4106 de 2005, sino varios años antes, cuando varios líderes de la comunidad realizaron algunas reuniones para plantear la posibilidad de volver a conformarse como cabildo indígena. Sin embargo, las declaraciones y órdenes realizadas en el Decreto 4106 de 2005, aceleraron la gestión para buscar el reconocimiento de esta comunidad, como parte de un pueblo indígena.

Pues nuestro cabildo siempre se ha conservado, a pesar de que en los años 1940 a 1950, el gobierno, se encargó de disolver nuestro resguardo, pero las costumbres, las tradiciones no se han perdido, y por eso es que nosotros antes del año 2000, ya estábamos pensando en rescatar ese cabildo, trabajando, haciendo mingas, reuniéndonos, cuando en el 2005 surge lo de la zona de desastre, nuestros abuelos ya estaban preparados, y fue un abrebocas, pues con este tropel, comencemos a fortalecer más nuestro cabildo (Entrevista a Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

El auto reconocimiento como parte de un pueblo indígena, fue decisión de mucha trascendencia, fruto de un ejercicio de una autonomía que, a su vez, les permitió acceder a un catálogo de derechos como sujetos colectivos de derechos, y sus acciones

encaminadas a la defensa de su territorio, se pudieran desarrollar en los escenarios de la autonomía estatalizada.

3.5.2. Ejercicio de la autonomía dentro de los marcos legales

El reconocimiento de la parcialidad de *Jenoy*, como parte del pueblo indígena *Quillacinga*, mediante la Resolución 0050 de 2009 del Ministerio del Interior de Colombia, permitió a esta comunidad volver a organizarse en un cabildo indígena. Lo anterior implicó ser reconocidos como sujetos de derechos colectivos, que les permite entre otros, participar de las decisiones legales y administrativas que les puedan afectar, gestionar la protección de su territorio y realizar acciones para el fortalecimiento de su cultura e identidad.

El cabildo indígena en Colombia se define así:

Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una colectividad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Ministerio del Interior 2019).

El cabildo de *Jenoy*, tiene un amplio número de personas y cargos que lo componen, siendo un total de 26 personas cuyos cargos son: gobernador y suplente, alcalde de justicia y suplente; alcalde de obras y suplente; alcalde de medio ambiente y suplente; alcalde de cultura con suplente; recaudador con suplente; alguacil mayor; coordinador del programa de Mujer y Género; dos consejeros mayores; médico tradicional; coordinador de comunicaciones; coordinador de salud; coordinador de educación propia; coordinador de castillo de alimentos; guardias indígenas mayores; guardias indígenas menores; y secretario con suplente. Esta composición del cabildo de *Jenoy*, da cuenta de los intereses y acciones que realiza, así como de la organización de cada cabildante por las funciones que cumple, aunque las decisiones, si son tomadas de manera colectiva.

Yo le digo a mis autoridades, nosotros somos un grupo, yo soy igual a ustedes y tal vez menos importante, porque soy más joven, entonces el respeto no se exige, el respeto se

gana, entonces mire que nosotros, tal vez hemos logrado que nuestro cabildo este fuerte es gracias a que las decisiones las tomamos entre todos, esa es la manera de definir lo que hacemos, si vemos que la situación esta complicada, lo sometemos a una votación, donde la mayoría tiene la razón y con eso se trabaja, entonces no ha sido un trabajo fácil (Entrevista con Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

Si bien el cabildo de *Jenoy*, debe atender múltiples temas y desarrollar actividades de interés para su comunidad indígena, en el marco de esta investigación, sólo me centraré en las acciones realizadas para la defensa del territorio. El cabildo buscó movilizar los derechos que les brinda la identidad étnica, para así buscar la protección del territorio, así, en el mes de septiembre de 2010, realizó la solicitud formal ante el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural – INCODER¹³, para constituir su resguardo indígena en un área de 100 hectáreas distribuidos en aproximadamente 700 predios.

La constitución de un resguardo indígena debe surtir varios trámites de tipo administrativo, en donde se realizan estudios jurídicos sobre la propiedad y tenencia de la tierra, junto a la plena determinación geográfica de predios y el estudio socioeconómico de las comunidades que lo habitan. Según información contenida en el fallo judicial del proceso para resolver la Acción de Tutela número 2015-00216-00¹⁴, para el año 2015, el proceso de constitución del resguardo se encuentra suspendido, sin embargo, al momento de dicha suspensión, el INCODER había adelantado los estudios socioeconómicos y culturales de las 900 familias que componen la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*; la realización del levantamiento topográfico de 389 predios; la elaboración del estudio de títulos de 110 predios, de los cuales 44 no presentan problemas de titulación.

¹³ El Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, fue la entidad encargada de realizar procesos de constitución, ampliación y saneamiento de territorios étnicos, la cual fue liquidada entre los años 2015 a 2016, en la actualidad, las funciones del INCODER, fueron asumidas por la recién creada Agencia Nacional de Tierras –ANT.

¹⁴ En el proceso No 2015-00216-00, el Juzgado Primero Penal del Circuito de Pasto, conoció una Acción de Tutela, que es un mecanismo jurídico para la protección de derechos fundamentales consagrados en la Constitución de Colombia, en la cual, el cabildo *Quillacinga* de *Jenoy*, solicitó que se proteja su derecho fundamental a la consulta previa, frente a los efectos de la sentencia T-269 del 2015, emitida por la Corte Constitucional, por medio de la cual, recobró vigencia los Decretos 4106 de 2005 y 3905 de 2008, en su fallo, el Juez, decidió no tutelar el derecho solicitado, toda vez que la consulta previa no opera en situaciones de desastre.

La suspensión del proceso de constitución del resguardo, se debió a los efectos de la Sentencia T-269 del 2015, en la que la Corte Constitucional, revivió la declaratoria de situación de desastre para los municipios de Pasto, Nariño y la Florida, en consecuencia, revivió la vigencia los Decretos 4106 de 2005 y 3905 de 2008; y ordenó al Instituto Geológico Colombiano, la actualización del mapa de las zonas de riesgo, por influencia del volcán Galeras para que a su vez, la Unidad Nacional del Riesgo, elabore un nuevo Plan de Gestión del Riesgo Volcán Galeras. En este sentido, el INCODER argumentó que no se podía continuar con el procedimiento de constitución, debido a que el 50% de los predios que conformarían el resguardo están ubicados en zona de influencia del volcán, por lo tanto, no se podía continuar con el trámite hasta tanto el Instituto Geológico Colombiano, presente el nuevo mapa de riesgo volcánico, que les permita conocer los lugares que pueden ser habitados y objeto de constitución del resguardo.

Dentro de este ámbito legal, el cabildo ha hecho uso de recursos legales para solicitar el derecho a la consulta previa libre e informada, y proponer la nulidad del Decreto 4106 de 2005. Se trata de dos acciones, la primera, una demanda de nulidad simple¹⁵ sobre el Decreto 4106 de 2005, mediante el cual, se decretó la situación de desastre en los municipios de Pasto, Nariño y La Florida, que se fundamenta en que dicha decisión carece de fundamento, toda vez, que no ha ocurrido ningún desastre debido a la actividad del volcán Galeras. Esta acción fue interpuesta en el año 2011 ante el Consejo de Estado, sin embargo, hasta el año 2019 aún no ha habido sentencia de esta corte.

La segunda acción legal, fue la interposición de una acción de tutela por parte del cabildo de *Jenoy*, con el propósito de que el Juez, proteja los derechos fundamentales a la consulta previa libre e informada y al territorio. Los hechos que fundamentaron dicha acción, fue que en la Sentencia T-269 de 2015, la Corte Constitucional decidió inaplicar para el caso del volcán Galeras, el artículo 92 de la Ley 1523 de 2012, que dice: “Todas las zonas del territorio nacional declaradas en situación de desastre o calamidad pública, cualquiera fuera su carácter, antes del 30 de noviembre de 2010,

¹⁵ La Acción de Nulidad Simple, según el artículo 137 de la ley 1437 de 2011, es un recurso judicial utilizada para defender los derechos cuando se considere que han sido vulnerados por las autoridades administrativas, esta acción busca que se declare nulo un acto administrativo que hayan sido expedidos con infracción a las normas en que deberían fundarse, o sin competencia, o en forma irregular, o con desconocimiento del derecho de audiencia y defensa, o mediante falsa motivación, o con desviación de las atribuciones propias de quien las profirió.

quedan en condición de retorno a la normalidad”, conforme a lo anterior, revive la declaratoria de desastre sobre la zona de influencia del volcán Galeras y los mecanismos para atender esta situación contemplados en los Decretos 4106 de 2005 y 3905 de 2008.

En este contexto, el cabildo de *Jenoy*, alegó que la decisión de revivir la situación de desastre en las zonas de influencia del volcán Galeras afecta de manera directa a esta comunidad indígena, por lo tanto, se generó el derecho fundamental a la consulta previa, procedimiento que habría sido omitido por parte de la Corte Constitucional. En el fallo proferido por el Juzgado Primero Penal del Circuito de Pasto, quien conoció sobre la acción de tutela, se decidió rechazar por improcedente la solicitud del cabildo, debido que no encontró reparos en los argumentos de la Corte Constitucional para revivir la situación de desastre y que, ante situaciones de esta naturaleza, no opera el derecho a la consulta previa.

En estas tres acciones realizadas por el cabildo de *Jenoy*, se puede observar el ejercicio activo de la ciudadanía étnica de esta comunidad indígena, quienes conocen el lenguaje hegemónico del Estado, las leyes, hacen uso de ellas, para poner de manifiesto su inconformidad frente a la concepción que, desde la ciencia, se tiene del volcán Galeras, desconociendo que pueden existir otras formas de concebir y relacionarse con los fenómenos de la naturaleza, que en este caso, está mediado por las construcciones culturales que este pueblo indígena ha realizado desde un tiempo inmemorial.

Por otra parte, este activismo jurídico da cuenta del desacuerdo de las autoridades y comunidad indígena, con las decisiones tomadas desde el gobierno nacional, para hacer frente a la situación y sobre la poca o nula participación les han dado para tomar dichas determinaciones. En la determinación de reubicar a las personas que están asentadas en la zona de influencia del volcán Galeras, se pone en riesgo el tejido social de esta comunidad étnica al igual que su pervivencia cultural, debido a que en el Plan Integral de Gestión del Riesgo Volcán Galeras, la Unidad Nacional de Gestión del Riesgo, no se tiene en cuenta la identidad étnica de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, sólo se habla de un proceso de reasentamiento colectivo de la población situada en Zona de Amenaza Volcánica Alta, pero no se da un tratamiento diferencial a la población que tiene unas prácticas culturales propias y por lo tanto, se requiere una acción afirmativa, es decir, tratar diferente a quién es diferente, esto es lo que se ha llamado, enfoque diferencial,

más aún, tratándose de pueblos indígenas que dentro del derecho constitucional colombiano, son considerados como sujetos de especial protección.

3.5.3. Autonomía relacional

Otro ámbito de acción del cabildo de *Jenoy*, para realizar la defensa de su derecho al territorio, se desarrolla a partir de un ejercicio de construcción de alianzas con otros sectores de la población como el académico y ciertos actores de la política local, regional y nacional, con el propósito de visibilizar la problemática que atraviesa esta comunidad y gestionar el apoyo para movilizar sus necesidades más sentidas.

Bueno ha tocado, golpear puertas en muchas instituciones, en unas he sido bien recibido, en otras, usted sabe que gobierno es gobierno, pero nosotros como autoridad, hemos dejado esos precedentes y hemos dado la pelea fuerte en los medios de comunicación, en las emisoras en entrevistas, manifestándose al pensamiento propio, también oficialmente dando a conocer este pensamiento, esa cosmovisión, esa cosmogonía, esa percepción del territorio y que nosotros le decimos al Estado, que tiene que haber ese enfoque diferencial, que se tiene que hacer un capítulo especial en este proceso, de que no es coger y decir bueno, esta gente se va, con nosotros es otro proceso, si nosotros decimos que el *taita* Galeras es nuestro protector y no lo vemos como un peligro, se tiene que respetar y es eso lo que el gobierno no ha querido entender y ahí tenemos esa lucha, peleamos por nuestro resguardo, pero por estar en esa situación de desastre hace todo más complicado. Pero el hecho de estar registrados ante el Ministerio del Interior como cabildo con una resolución, es una gran fuerza, de ahí, no nos puede bajar nadie y esa es la herramienta, porque para nosotros, el sueño más anhelado es tener nuestro resguardo, si lo logramos sería magnífico, de lo contrario, vamos a seguir luchando, luchando ante el gobierno, ante la Unidad Nacional de Gestión del Riesgo, y ante instituciones defensoras de derechos humanos de que se respete ese pensamiento (Entrevista a Henry Criollo, 9 de febrero de 2019).

Por parte del sector académico, hizo acompañamiento a esta comunidad indígena, el grupo de investigación Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, dependiente del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Nariño, quienes sensibilizados por la situación y después de acercarse al territorio y a las dinámicas sociales y culturales, generaron conocimiento a través de artículos académicos que abordaban la problemática desde diferentes perspectivas, entre

las que se encuentran: la indagación sobre el proceso de reindigenización y construcción de ciudadanía de estos actores étnicos (J. A. Perugache 2011); los efectos negativos de la declaratoria de desastre en la zona de influencia del Galeras, para los grupos sociales ahí asentados, siendo más acentuado, para quienes tienen construcciones culturales sobre el espacio (Mamian 2011); la relación de esta comunidad con el volcán a través del sentido que le otorgan a la ceniza volcánica (Mamian 2011); la pervivencia del sentido de comunidad, en la parcialidad indígena de *Jenoy*, el cual, se manifiesta en el ejercicio de sus creencias y tradiciones colectivas (Ojeda 2011).

Estas investigaciones aportaron en su momento, una comprensión más amplia sobre la población asentada en las zonas de alto riesgo volcánico, alertando acerca de su identidad étnica y del tejido socio cultural que habían construido alrededor del territorio. Con estos artículos, se visibilizó, al menos con la comunidad académica, la problemática que estaban viviendo estas comunidades y los riesgos sociales que estaban inmersos dentro de las políticas de gestión del riesgo, despertando el interés de nuevos investigadores que han indagado esta situación desde diferentes disciplinas y enfoques. Si bien el diálogo entre la academia y la sociedad enriquece el proceso de construcción de conocimiento para las dos partes, en muchos casos, los investigadores no devuelven a la comunidad el resultado de sus pesquisas, generando así, desconfianza de la comunidad sobre el sector académico.

Por otra parte, está el acercamiento de las autoridades del cabildo con diferentes actores de la política local, regional y nacional, lo cual, se pudo observar en la posesión de autoridades del cabildo de *Jenoy*, para el año 2019, en donde acudió entre otros, el senador por el partido Autoridades Indígenas de Colombia – AICO, Manuel Biterbo; el diputado de la Asamblea Departamental de Nariño, Juan Daniel Peñuela; el concejal del municipio de Pasto, Nelson Córdoba; el ex congresista Germán Carlosama; a quienes les solicitaron apoyo para que desde las funciones que desempeñan, se impulse el proceso de constitución del resguardo indígena. Este evento también contó con la participación de las autoridades indígenas de los cabildos *Quillacinga* de *Obonuco*, *Pejendino*, *La Laguna* y *Mocondino*, quienes no solo respaldaron la lucha de la comunidad de *Jenoy* para continuar habitando su territorio, sino también, le dieron el aval a su gobernador Henry Criollo, para que represente al pueblo *Quillacinga*, como candidato al concejo municipal de Pasto, en las elecciones de 2019.

Esta acción de realizar alianzas con actores estratégicos para gestionar sus necesidades se enmarca en lo que Astrid Ulloa denomina autonomía relacional indígena, que es una manifestación de la autonomía de los pueblos indígenas, para hacer frente a sus problemas, a través de las relaciones, negociaciones y confrontación con el Estado (Ulloa 2010) a través de sus representantes. En este caso, se trata de servidores públicos, con quienes, la comunidad de *Jenoy*, gestan una relación en la que, las partes requieren de apoyo mutuo, más aun, en épocas en donde se avecinan elecciones de las autoridades municipales y departamentales. Esta acción da cuenta de la capacidad del cabildo indígena, de identificar y adaptarse a otras maneras de gestionar sus necesidades, aprovechando situaciones coyunturales como lo son los comicios, para lograr el compromiso de quienes tienen intereses políticos, en el acompañamiento e impulso a sus proyectos.

Conclusiones

En los capítulos de esta tesis se realizó una exposición de elementos contextuales del problema de investigación, se exploraron unos referentes teóricos y se presentó la interpretación de la información recolectada durante el trabajo de campo, con el objeto de indagar la respuesta a la pregunta central de esta investigación: ¿Qué aspectos de la cultura de la comunidad *Quillacinga* de *Jenoy*, inciden en que éstos, se nieguen a salir del territorio que habitan, pese a una orden gubernamental de reubicación por estar asentados en lugar catalogado como zona alta de riesgo volcánico? La respuesta a esta pregunta se da a partir de las siguientes conclusiones:

Como parte de la apropiación simbólica del espacio, la comunidad de *Jenoy* representa a su territorio como un lugar sagrado. Ellos identifican al volcán Galeras como parte de su territorio. La comunidad identifica a este volcán como una entidad viva que tiene consciencia de lo que sucede a su alrededor y con quien tienen una relación de protección (Descola 2004). El volcán Galeras protege a los *Quillacinga*, porque les provee de lo que ellos necesitan, por eso le llaman *Taita* Galeras.

También representa a su territorio como un lugar de la memoria de su propia identidad étnica a partir de una comprensión sensorial de las manifestaciones artísticas de sus antepasados amerindios que les recuerdan su pertenencia al pueblo *Quillacinga* y al territorio que habitan. La memoria de su identidad étnica también se inscribe sobre el territorio, a partir de la historicidad de su antiguo resguardo disuelto en el año 1950 al igual que el reconocimiento estatal de la existencia de este pueblo indígena, por efecto de las políticas étnicas de la época, que respondieron al ideal de una población homogénea en el marco de la construcción de un incipiente Estado nación.

Es justamente esta relación con el territorio lo que permitió a la comunidad de *Jenoy* conocer y convivir con el volcán Galeras, sin tenerle miedo, pero respetándolo, conjugando los preceptos de la fe religiosa, como una manera de comprender y someterse a la voluntad divina. En este sentido, contrario a la comprensión científica y gubernamental, el *taita* Galeras, no representa ninguna amenaza, al contrario, es el lugar sagrado.

La apropiación funcional del espacio por parte de esta comunidad se refleja en las actividades que les permiten solventar sus necesidades básicas como la alimentación y salud; así como insertarse en la economía local con sus productos y servicios. En este mismo ámbito, también se refleja el acceso de los comuneros a la propiedad privada de los predios en donde han construido las casas que habitan y los predios en donde desarrollan sus actividades económicas.

Para el caso de la comunidad *Quillacinga de Jenoy*, los dos ámbitos desde los cuales se construye su territorio, el simbólico y el funcional se conjugan y tienen una relación de interdependencia. La apropiación funcional del espacio es el primer pretexto para habitar el territorio, es el trabajo diario lo que les permitió conocerlo. Es en ese trasegar que han construido su memoria colectiva e individual. Fruto de esas vivencias diarias los comuneros le atribuyeron características humanas al volcán, con quien crearon una relación de protección. Estas representaciones y relación de la comunidad con el territorio y la relación, es en sí, la apropiación simbólica cultural.

Por lo expuesto, para esta comunidad el volcán no representa un riesgo y una eventual erupción es un designio divino que están dispuestos a asumir. La amenaza real es que los saquen de su territorio, teniendo que abandonar el fruto de toda una vida de trabajo, además de su hábitat natural en el cual pueden trabajar, mantener el tejido social de su comunidad y reproducir sus costumbres y pensamiento que sustenta su identidad étnica.

La comunidad *Quillacinga de Jenoy*, pudo traducir la relación con su territorio en el argumento que han sostenido para hacer frente a la política de gestión del riesgo volcánico. Mismo que ha esgrimido desde el ámbito jurídico al luchar por su permanencia en el territorio movilizándolo los derechos que tienen como pueblo indígena, así como en la gestión con diferentes actores sociales y políticos para apoyar y fortalecer su proceso de lucha.

Lista de referencias

- Anaya, James. *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional*. Madrid: Trotta, 2005.
- Barabas, Alicia. «La territorialidad indígena en el México contemporáneo.» *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, núm. 3, 2014: 437-452.
- Barabas, Alicia. «La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico.» *Alteridades*, vol. 14, 2004: 105-119.
- Bello, Alvaro. «Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México.» *Revista CUHSO Volumen 21 N° 1*, 2011: 41-60.
- . *Etnicidad y Ciudadanía en America Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para America Latina y el Caribe - CEPAL, 2004.
- Bestard, Joan. «Prologo.» En *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, de Mary Douglas, 9-16. Barcelona: Paidós, 1996.
- Biord, Horacio. «Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela.» *Presente y Pasado. Revista de Historia No 34*, 2012: 11-44.
- Camara de Comercio de Pasto. *Estudio Socioeconómico del área de influencia aledaña al volcán Galeras*. Socioeconómico, Pasto: Camara de Comercio de Pasto, 2008.
- Castrillon, Marina, y Beatriz Galvis. «Análisis de la normatividad vigente colombiana referida a la gestión del riesgo de desastres y el alcance del Decreto 1807 de 2014, en cuanto a los lineamientos para la incorporación en los planes de ordenamiento territorial.» *Tesis*. Cali: Universidad San Buenaventura, 10 de Febrero de 2015.
- Ceballos, Franco. «Los Mayores y el territorio de Jenoy (Pasto, Colombia): que hacer etnográfico y etnoliteratura de resistencia.» *Universitas humanística N° 56. Universidad Javeriana*, 2018: 197-218.
- Chaves, Margarita, y Marta Zambrano. «Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia.» En *Repensando los movimientos indígenas*, de Carmen Martínez, 205-245. Quito: FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador, 2009.
- Contreras, Diana María. «Volcán Galeras Habitada en Riesgo.» *Revista de Arquitectura El Cable N° 5*, 2007: 101-118.

- Coronado, Sergio Andres. «Tierra, autonomía y dignidad. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.» *Tesis de Maestría*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 10 de Marzo de 2010.
- Descola, Philippe . «Las cosmologías indígenas de la Amazonia.» En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, de Alexandre Surrallés y Pedro García , 25-36. Lima: IWGIA, 2004.
- Descola, Philippe. «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social.» En *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- Díaz-Polanco, Hector. «Autonomía y Autodeterminación. Alcances y Retos.» *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., 1998. 156-161.
- Douglas, Mary. *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Douglas, Mary, y Aaron Wildavsky. *Risk and culture: an essay on the on the Selection of Thechnological and Environmental Dangers*. Berkely: University of California Press, 1982.
- Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*. Chicago: Guadarrama / Punto Omega, 1981.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz - Bolivia: ISEAT, 2006.
- Favela, Jovita. *Leyderecho.org*. 1 de Febrero de 2018. <https://leyderecho.org/principio-de-las-nacionalidades/> (último acceso: 30 de junio de 2018).
- Figuera, Sorily, y Andrea Ariza. «Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico colombiano.» *Revista de Estudios Sociales - Universidad de los Andes* , 2015: 65-76.
- García, Virginia. «El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos.» *Desacatos N° 19*, 2005: 11-24.
- Geertz, Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 1973.
- Giménez, Gilberto. «Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas.» *Alteridades. Vol 11, num. 22*, 2001: 5-14.
- Gonzales, Miguel. «Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina.» En *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina.*, de Miguel Gonzales, Aracely Burguete y Pablo Ortíz, 35-62. Quito: FLACSO-Ecuador, 2010.

- González, Sergio. «Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura.» *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. XXI, núm. 42, 2015: 39-64.
- Granda , Osvaldo. «Arte Rupestre Quillacinga.» En *Manual Historia de Pasto*, de Lydia Inés Muñoz, 91-97. Pasto: Academia Nariñense de Historia, 1996.
- Guber, Rosana. *La etnografía método, campo y reflexibilidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.
- Guerrero, Jairo Alberto. *Pueblos Indígenas de Nariño*. Pasto: Independiente, 2011.
- Ingold, Tim. «Contra el espacio: Lugar, movimiento, conocimiento.» *Mundos Plurales Vol. 2 N°2 Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Política*, 2015: 9-26.
- López Garcés, Claudia Leonor. «Pueblos del Valle de Atríz - Actuales habitantes del antiguo territorio Quillacinga.» En *Geografía Humana de Colombia - Región Andina Central*, de Carlos Vladimir Zambrano, Carmen Patricia Cerón Rengifo y Claudia Leonor López Garcés Dumer Mamian Guzman, 166. Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.
- Mamian, Dumer. «Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Con cenizas recreando la vida en la frontera del tiempo que vivimos.» En *Memorias en movimiento tejiendo pensamiento y vida desde los entronos culturales de San Juan de Pasto*, de Dumer Mamian, 171-189. Pasto: Universidad de Nariño, 2011.
- Martínez , Luis Alberto. *Vulnerabilidad Cultural: El caso de la Zona de Amenaza Volcánica Alta (ZAVA) del Galeras*. Artículo académico, Pasto: Universidad de Nariño, 2011.
- Martínez, Juan. «Acercamiento general al riesgo.» En *En Torno al Riesgo*, de Juan Martínez y Gevisa La Rocca, 9-35. Tenerife- España: Pasos Edita, 2018.
- Martínez, Juan, y Gevisa La Roca. «Teoría Cultural del Riesgo.» En *En Torno al Riesgo*, de Juan Martínez y Gevisa La Roca, 97-117. Tenerife - España: Pasos Edita, 2018.
- Ministerio de cultura República de Colombia. «Quillacinga, Los hijos de la luna.» <http://www.mincultura.gov.co>. 10 de Diciembre de 2010.
<http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizacion%20del%20pueblo%20Quillacinga.pdf> (último acceso: 15 de Enero de 2018).

- Moreno, Encarnación. *Historia de la Penetración Española en el sur de Colombia. Etnohistoria de Pastos y Quillacingas. Siglo XVI*. Madrid: Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1980.
- Ojeda, Elizabeth. «Representaciones sociales de comunidad en la parcialidad indígena de Jenoy.» En *Memorias en movimiento tejiendo pensamiento y vida desde los entornos culturales de San Juan de Pasto.*, de Dumer Mamian, 190-218. Pasto: Universidad de Nariño, 2011.
- Olivo, Margarita, y Guisbet Villota. «Tesis.» *Análisis de las características socioeconómicas de la población ocupada en el coregimiento de Jenoy, municipio de Pasto, 2012*. Pasto: Universidad de Nariño, 5 de noviembre de 2013.
- Olver-Smith, Anthony. «Perspectivas antropológicas en la investigación de desastres.» *Desastres y Sociedad*, 1995: 1-21.
- ONIC, Trabajo Colectivo de Pueblos Indígenas. *Derechos de los Pueblos Indígenas y Sistemas de Jurisdicción Propia*. Bogotá: ONIC, 2007.
- Perugache, Jorge Andrés. «¿Nuevos o viejos actores étnicos?: Reindigenización y construcción de ciudadanías en Colombia.» En *Memorias en movimiento, tejiendo pensamiento y vida desde los entornos culturales de San Juan de Pasto*, de Dumer Mamian, 91-119. Pasto: Universidad de Nariño, 2011.
- Perugache, Jorge Andres. «La disolución de los resguardos quisillangas del valle de Atriz del suroccidente colombiano, 1940-1950.» *Procesos Históricos*, núm. 26 julio-diciembre Universidad de los Andes Venezuela, 2014: 140-157.
- Pollak, Michael. «Memoria, olvido y silencio.» *Revista Estudios Históricos Rio de Janeiro*, Vol. 2., 1989: 3-15.
- Quijano, Armando José. «Estudio de astronomía de posición del pictógrafo Quillacinga "El Higerón" .» *Revista Mopa Mopa N° 15*, 2003: 65-79.
- Raffestin, Claude. *Por uma geografia do poder*. Sao Paulo: Ática S.A., 1993.
- Ramirez, María Clemencia. «Los Quillacinga y su posible relación con grupos prehispánicos del oriente ecuatoriano.» *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIX, 1992: 29-30.
- Restrepo, Eduardo. «Identidad: apuntes teóricos y metodológicos.» En *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, de Gabriela Castellanos, Delfin Grueso y Mariangela Rodríguez, 61-76. Cali: Universidad del Valle, 2010.

- Rojas, Hugo Horacio. «Genoy Tradición y Sabiduría.» *Tiempos Nuevos N° 16*, 2009: 91-95.
- Romero, Gilberto, y Andrew Maskrey. «Como entender los desastres naturales.» En *Los Desastres No Son Naturales*, de Andrew Maskrey, 6-10. N/A: La RED, 1993.
- Ruíz, Daniel, y Carlos Del Cairo. «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno.» *rev.estud.soc. No. 55*, 2016: 193-204.
- Sánchez Botero, Esther. *Justicia y Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: Asociación Editoria Buena Semilla, 2004.
- Santos-Granero, Fernando. «Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha.» En *Tierra Adentro Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, de Alexandre Surrallés, 187-220. Copenhague, Dinamarca: IWGIA, 2004.
- Servicio Geológico Colombiano. *Actualización del Mapa de Amenaza Volcánica del Volcán Galeras*. Memoria en cumplimiento a la Sentencia de la Corte Constitucional T-269 de 2015, Pasto: Servicio Geológico Colombiano, 2015.
- Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres. «Plan Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres de Colombia ‘Una Estrategia de Desarrollo’.» *Política Pública*. Bogotá: Unidad Nacional para la Gestión del Riesgo - Colombia, N/A de N/A de 2016.
- Tobón, M. «La autonomía es como una planta que crece”. .» *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17, 2015: 181-206.
- Ulloa, Astrid. «Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia.» *Tabula Rasa*, 2010: 73-92.
- Vallverdú, Jaume. *Anntropología Simbólica*. Barcelona: UOC, 2005.
- Wilches, Gustavo. «La vulnerabilidad global.» En *Los Desastres No Son Naturales*, de Andrew Maskrey, 11-41. N/A: La RED, 1993.
- Zambrano, Carlos Vladimir. «Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural.» *Boletim Goiano de Geografia. Instituto de Estudos Sócio-ambientais/geografia. Vol. 21 N° 1.*, 2001: 09-49.
- Zúñiga, Eduardo. «Los Quillacingas.» En *Manual Historia de Pasto*, de Lydia Inés Muñoz, 77-89. Pasto: Academia Nariñense de Historia, 1996.

Entrevistas

Reimundo Alirio Criollo. 28 de julio de 2018. *Aguapamba – Genoy*

José Emeterio Erazo. 18 de agosto de 2018. *Genoy*

Porfirio Genoy. 15 de septiembre de 2018. *Aguapamba – Genoy*

Gregorio Pasichana. 20 de octubre de 2018. *Genoy*

Porfirio Genoy. 19 de enero de 2019. *Aguapamba – Genoy*

Porfirio Genoy. 26 de enero de 2019. *Aguapamba – Genoy*

Henry Criollo, 9 de febrero de 2019. *Genoy*