



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Maestría y Doctorado en Urbanismo

DECOLONIALIDAD Y ALTERIDAD RURAL-URBANA

Autodeterminación de los pueblos Pastos y su incidencia en la relación entre territorios indígenas y ciudades fronterizas colombo-ecuatorianas

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN URBANISMO

PRESENTA:

Mtro. Nelson Iván Erazo Solarte.

COMITÉ TUTORAL:

Dra. Ana Melisa Pardo Montaña

Tutora principal

Instituto de Geografía, UNAM

Dr. José Omar Moncada Maya

Instituto de Geografía, UNAM

Dr. Gerardo Guadalupe Sánchez Ruiz

Licenciatura en Urbanismo, UNAM

SINODALES:

Dr. Everaldo Batista da Costa

Universidade de Brasília (UNB), Brasil

Dr. Luis Alberto Salinas Arreortua

Instituto de Geografía, UNAM

Ciudad Universitaria CDMX. Septiembre del 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



DECOLONIALIDAD Y ALTERIDAD RURAL-URBANA

Autodeterminación de los pueblos Pastos y su incidencia en la relación entre territorios indígenas y ciudades fronterizas colombo-ecuatorianas

Nelson Iván Erazo-Solarte

2023

AGRADECIMIENTOS.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías CONAHCYT por la beca otorgada en el periodo 2019 - 2023 y al Programa de Doctorado en Urbanismo y a todas sus entidades participantes. A la UNAM, que se ha convertido en mi casa de estudios desde hace varios años.

Agradezco a la comunidad del pueblo Pasto, a su acogedora y voluntariosa disposición para trabajar y visibilizar su proceso descolonizante de siglos. Agradezco al territorio en alma y espíritu, a cada uno de los caminos, parcialidades, lugares, espíritus y fuerzas que acompañaron este trabajo. A cada uno de los líderes y lideresas comunales y grupos indígenas con quienes se trabajó. En especial a Taita José Ignacio Erazo, Taita Alexander Pinchao, Econ. Jenny Lombana, Arq. James Erazo, por compartir su visión crítica y ampliada de las problemáticas del territorio de los Pastos, a Taita Edy Chacua, Lic. Daniel Lucero, Ing. Lizeth Enríquez y al colectivo Guardianes del Tiempo, Colectivo Chakana del Resguardo de Ipiales, a todas las corporaciones de Cabildos y Comunas de los Pastos, y a los distintos colectivos y grupos que trabajan en la región por la cultura el territorio y el medioambiente.

En la región, al Dr. Jairo Guerrero, por su disposición a la conversa detallada de los asuntos territoriales indígenas de Nariño, al politólogo Wilson Benavides por sus comentarios y aportes al proceso indígena, a el Trab. Soc. Diego Erazo Mora por sus consejos, a el Ing. Wilson Pereira por sus conocimientos ambientales, al historiador Luis Ibarra del Carchi, por sus aportes a temas poco estudiados hasta el momento en la realidad regional.

Agradezco a todo el comité tutorial. A mi tutora, la Dra. Ana Melsa Pardo Montaña por su compromiso constante que fue más allá del desarrollo de esta investigación, buscando siempre nuevos escenarios para crecer profesionalmente y a quien admiro por su tenacidad en la labor como investigadora y docente. El Dr. Omar Moncada Maya, por su apoyo y en la perspectiva teórica e histórica. El Dr. Gerardo Guadalupe Sánchez Ruiz, por ser un gran guía en temas históricos urbanos y quien le apostó a este proyecto sin conocerme. El Dr. Everaldo Costa, por su lectura minuciosa, por propiciar encuentros académicos y escenarios para la discusión de nuevas perspectivas teóricas y el Dr. Luis Salinas por apoyar con su lectura crítica de este trabajo. Agradecimiento especial al Dr. Yasser Farrés Delgado, quien creyó desde el principio en el planteamiento, su acompañamiento y asesorías fueron fundamentales, ha sido y será, un referente teórico dentro de la perspectiva decolonial para temas urbano-territoriales.

Mis agradecimientos a la familia Mora Velazco que bridó su hospitalidad en la ciudad de Ipiales en las estancias de investigación, a el Dr. Eduardo Torres Veytía por los diálogos y discusiones sobre territorio y territorialidades, el Mtro. Leonel Alcántara y a la Dra. Mercedes Oliveros del Taller Federico Mariscal por su apoyo, el Dr. Camilo Moreno, Arq. Satoru Watanabe de WAA atelier. A la familia de amigos en México, a mi tierra del alma y a mis amigos de Piedrancha, a mi hermano José Ricardo Guerrero Solarte por su apoyo incondicional, a toda mi familia y a al espíritu de la abuela Tula, quien fue memoria y guía en espíritu de este trabajo.

TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción.....	1
1. Aproximación a la decolonialidad y alteridad	21
1.1. De las opciones campo y ciudad a la idea urbanocéntrica en el fenómeno urbano-territorial.....	22
1.2. El giro a lo telúrico. Hacia una visión mítica del territorio.	56
1.3. La alteridad.....	60
2. Categorización conceptual. De la praxis territorial decolonial al territorio Vivo	69
2.1. Praxis territorial descolonial y el concepto propio de territorio en los pueblos Pastos.	70
2.2. La autodeterminación indígena en el espacio.....	77
2.3. La relación urbano-rural en el nudo de los Pastos y otras formas del saber territorial.	87
3. Una metodología para visibilizar la praxis territorial decolonial	107
3.1. Una metodología para visibilizar el conocimiento urbano-rural de los pastos	108
3.2. El diseño metodológico.....	111
4. Praxis territorial descolonial histórica de los pastos	128
4.1. Historia del proceso de poblamiento en el Nudo de los Pastos.....	129
4.2. Resistencia indígena y modelos de ordenamiento del espacio en el XIX a la primera mitad del siglo XX.....	151
4.3. La ciudad de Ipiales y los territorios indígenas de los Pastos, 1910 a 1990.....	164
4.4. La ciudad de Tulcán y los territorios indígenas de los Pastos, 1910 a 1990.....	174
4.5. El periodo coyuntural de los 90, punto de inflexión de lo urbano-territorial.	183
5. Prácticas culturales de territorialización.....	191
5.1. Conformación de entidades territoriales indígenas ETI y CTI.....	192
5.2. Cotidianidad en la interfase rural-urbana	210
5.3. Construcción simbólica en y con el territorio.....	217
5.4. Construcción social del conocimiento territorial.....	234
6. Espacialidades emergentes	270
6.1. Tierras de resguardos o comunas, delimitación territorial propia	271
6.2. Relaciones rural-urbana de Ipiales y resguardos cercanos.....	289
6.3. Relaciones urbano-rurales de Tulcán y las comunas cercanas.....	311
6.4. Lugares de encuentro en la interfase rural-urbana.....	319
6.5. Áreas, sitios y lugares sagrados (Colombia y Ecuador).....	323
6.6. Equipamientos comunales de los pueblos Pastos	326
8. Reflexiones finales	340
9. Referencias bibliográficas	357
10. Anexos	377

Índice de figuras

Figura 1. Planteamiento general de la investigación.....	4
Figura 2. Ubicación geográfica del Nudo de los Pastos.....	7
Figura 3. Matriz del poder en la colonialidad territorial	36
Figura 4. Interculturalidad en el territorio y la colonialidad del saber territorial en un diálogo desigual.....	63
Figura 5. Planteamiento de categorización conceptual.....	68
Figura 6. El Churo Cósmico y el orden espacio-tiempo de los Pastos	72
Figura 7. Representación del espacio-tiempo en los pueblos andinos	73
Figura 8. Dos maneras de interpretación de la dualidad en el mito, izquierda las dos perdices, derecha dos jaguares (Chispas y Guangas).....	74
Figura 9. Dialéctica de la autodeterminación en el espacio rural-urbano	81
Figura 10. Diferencias interpretativas de cada enfoque.....	86
Figura 11. Modelo Idealizado de pueblo de indios.....	92
Figura 12. Mapa teórico conceptual general y las dimensiones del conocimiento.....	112
Figura 13. Unidad teórico-metodológica para el análisis, interrelación de categorías y variables.....	113
Figura 14. Mapa de categorías y variables de investigación	113
Figura 15. Síntesis del marco metodológico empleado.....	116
Figura 16. Flujo de etapas en la investigación	117
Figura 17. Conformación de pueblos Pastos y Quillacigas en 1559, previo al modelo urbanocéntrico y creación de las provincias.....	131
Figura 18. Implantación de la idea urbanocéntrica en Villa de Pasto en el Valle de Atriz 1539.....	133
Figura 19. Comunidades Pasto conforme las políticas de reducciones.....	138
Figura 20. Diferentes límites fronterizos en el Nudo de los Pastos	158
Figura 21. Proceso de poblamiento de la actual provincia del Carchi siglo XIX	159
Figura 22. Ubicación de Ipiales y Tulcán en la carta geográfica del Ecuador 1892	161
Figura 23. Ipiales en 1920.....	164
Figura 24. Ley 89 y el resurgir del movimiento indígena hasta la constituyente de 1991	165
Figura 25. Ipiales en la década del 60	167
Figura 26. Ipiales en la década de 1970	169
Figura 27. Ipiales en la década de 1980	172
Figura 28. Plaza principal de Tulcán en 1909.....	174
Figura 29. Plano de la ciudadela “Ayora”	175
Figura 30. Plano del perímetro urbano de la ciudad de Tulcán en 1974	180
Figura 31. Crecimientos de las ciudades fronterizas de Ipiales y Tulcán.....	182

Índice de Mapas

Mapa 1. Sistema urbano territorial del Nudo de los Pastos, ciudades principales y ruralidad.	9
Mapa 2. Esquema de relación de territorios indígenas y ciudades fronterizas colombo-ecuatorianas	12
Mapa 3. Delimitaciones de Resguardos y Comunas indígenas en la zona de estudio	195
Mapa 4. Fiestas en el espacio urbano de Tulcán.....	259
Mapa 5. Fiestas en el espacio urbano de Ipiales	264
Mapa 6. División político-administrativa y territorial del resguardo de Ipiales	277
Mapa 7. División político-administrativa del resguardo de Carlosama	280
Mapa 8. División político-administrativa del Cabildo de Miraflores-Inchuchala	281
Mapa 9. División político-administrativa de la Comuna La Esperanza	284
Mapa 10. División político-administrativa de la Comuna La Libertad	286
Mapa 11. Sectores de crecimiento rural y parcialidades indígenas de Ipiales	288
Mapa 12. Conflictos urbanos entre sectores normativos y parcialidades indígenas	296
Mapa 13. Conflictos por las expansiones urbanas de Carlosama en territorio indígena	301
Mapa 14. Dinámicas de relación rural-urbana en medio de pandemia de covid-19.....	305
Mapa 15. Municipio de Pupiales con los polígonos reconocidos como patrimonio y Cabildo de Miraflores Inchuchala.....	306
Mapa 16. Relación entre lo rural y lo urbano con la ciudad de Tulcán.....	312
Mapa 17. Nodos y puntos de interconexión entre lo rural y la ciudad de Ipiales	320
Mapa 18. Áreas, sitios y lugares sagrados del resguardo de Ipiales.....	324
Mapa 19. Lugares sagrados del Cabildo de Miraflores Inchuchala	325
Mapa 20. Equipamientos Pastos del lado colombiano	328
Mapa 21. Equipamientos propios de los Pastos en Ecuador	329
Mapa 22. Expresiones físico espaciales de los Pastos en Ipiales.....	335

Índice de tablas

Tabla 1. Casos de estudio, relación ciudad transfronteriza y Comunas y Resguardos indígenas Pastos	13
Tabla 2. Conceptos y nociones generales y estructurantes de la investigación.....	114
Tabla 3. Conceptos teórico-históricos generales	118
Tabla 4. Variables e indicadores transversales en el análisis teórico-histórico.....	120
Tabla 5. Categoría conceptual principal en la investigación.....	122
Tabla 6. Variables e indicadores de análisis prácticas culturales de territorialización en el espacio rural- urbano.....	122
Tabla 7. Variables e indicadores de análisis expresiones espaciales emergentes en lo rural-urbano	124
Tabla 8. Títulos de tierras y fechas de registro en área de estudio Colombia y Ecuador.....	200
Tabla 9. Colectivos juveniles con incidencia en la zona de estudio.....	238
Tabla 10. Fiestas donde participa la comunidad Pasto	254

Índice de fotografías

Fotografía 1. Plaza central de la ciudad de Ipiales actualmente.....	173
Fotografía 2. Plaza central de la ciudad de Tulcán actualmente.....	181
Fotografía 3. Nodo de interacción rural urbana del Partidero	211
Fotografía 4. Ipiales, punto de encuentro de conexión con Pupiales.....	212
Fotografía 5. Familias Pasto, mostrando tejidos tradicionales y símbolos de su identidad en zona rural del Resguardo de Ipiales.....	218
Fotografía 6. Cascada descomulgada, resguardo de Ipiales. Lugar sagrado	222
Fotografía 7. El churo cósmico en diversos escenarios sociales	227
Fotografía 8. Minga de pensamiento en el primer congreso de rescate de la lengua Pasto	236
Fotografía 9. Cartel y desfile del Inti Raymi 2022	260
Fotografía 10. Inti Raymi en Tulcán, desfile por la calle Panamá desde los Tres Chorros al parque Ayora	261
Fotografía 11. Entrada de la familia Ipial, desfile del 5 de enero 2022	263
Fotografía 12. Crecimiento rural en la Parcialidad Chalamag, norte de la ciudad de Ipiales	287
Fotografía 13. Crecimiento en zona rural de las Cruces.....	289
Fotografía 14. Expansión del fenómeno urbano en la interfase rural- urbana de Ipiales en la zona sur de Quelua	290
Fotografía 15. Zona de expansión sur de Ipiales hacia zonas rurales de la parcialidad Igues.	291
Fotografía 16. Expansión de la ciudad de Ipiales en la parcialidad Quistial, zona San Marcos, Ipiales	292
Fotografía 17. Densificación en la zona de los Chilcos, Ipiales.	293
Fotografía 18. Crecimiento Urbano en la zona del Totoral (norte) de Ipiales.....	297
Fotografía 19. Vista desde de la ciudad de Ipiales hacia el sur occidente	298
Fotografía 20. Vista hacia la norte zona de expansión de la ciudad de Ipiales sobre territorio de parcialidad Quistial.....	299
Fotografía 21. Centro de núcleo rural de Cuaspúd-Carlosama	300
Fotografía 22. Borde del núcleo rural de Cuaspúd-Carlosama, al fondo la ciudad de Tulcán	302
Fotografía 23. Caminos vecinales que atraviesan el río Carchi, límite fronterizo.	303
Fotografía 24. Núcleo rural de Pupiales, centro y arquitectura tradicional en el perímetro.	308
Fotografía 25. Arquitectura tradicional y sus chagras en zona rural de la Ánimas, vista desde las Ánimas hacia Ipiales.....	310
Fotografía 26. Vista desde el Venteadero hacia el norte de la ciudad de Ipiales	311
Fotografía 27. Vista desde el centro de la ciudad de Tulcán a las zonas rurales próximas	311
Fotografía 28. Vista del perímetro urbano de la ciudad de Tulcán al norte y al sur	313
Fotografía 29. Núcleo rural de Tufiño y paso fronterizo hacia el poblado de Chiles en Colombia.....	316
Fotografía 30. Núcleo rural del Ángel Cantón Espejo	317
Fotografía 31. Poblado y zonas productivas rurales de la Comuna Libertad.....	317
Fotografía 32. Nodo vial y de intersección en el sur de Ipiales hacia el puente de Rumichaca	322
Fotografía 33. Casa Mayor del Cabildo del Resguardo de Ipiales	327
Fotografía 34. IPS indígena de Carlosama, en el centro de Cuaspud.....	331
Fotografía 35. IPS Indígena Mallamás en el sector de San Marcos Ipiales.	332
Fotografía 36. Centro educativo agroindustrial de los Pastos, zona rural de Ipiales	333
Fotografía 37. Sector de el Charco, vivienda tradicional Pasto.	334

1. INTRODUCCIÓN

Antecedentes

La postura del grupo Modernidad/Colonialidad (MC) desembocó en el enfoque o perspectiva alternativa que hoy se conoce como *decolonialidad*, este es un enfoque diverso, multidisciplinar, en proceso de transformación y no se puede considerar como una teoría consolidada (Segato, 2010). En el grupo MC hay posturas diferenciadas entre sus autores y tampoco se puede considerar una visión unificada; sin embargo, como perspectiva crítica y situada se ha desarrollado en trabajos *multi y trans* disciplinares de campos de conocimiento como la filosofía, la antropología, la sociología, la geografía, la estética, la pedagogía y el arte en Latinoamérica.

A partir de esta perspectiva que invierte la mirada y la enfoca en los procesos de los grupos subalternizados, se sitúa una *actitud descolonizante* que pone en cuestión o subvierte las intenciones totalizantes y homogeneizantes de la modernidad (Maldonado Torres, 2008). Valora la actitud de desenganche (Mignolo, 2003) o los descentramientos como estrategias de salida para decolonizar el pensamiento, el ser y el poder (Quijano, 2000) y de la periferización del sur global (Latinoamérica, Asia y África) plegada históricamente a estructuras de dominación indirectas del “centro” o norte global (Europa y luego Norteamérica), lo que ha implicado estar siempre bajo el *imperativo eurocéntrico*, que antepone un discurso de dominación y el velo epistemológico que distorsiona o tergiversa la lectura de los fenómenos locales. Para esta investigación lo *decolonial* es la perspectiva teórica que contiene la *actitud descolonial*, que se puede entender como una crítica constante ante la unicidad y totalización moderna (ver apartado, 1.1.2.1).

Las aproximaciones disciplinares desde el urbanismo o la arquitectura que abordan temas latinoamericanos desde lo decolonial son recientes. Un antecedente clave es el trabajo de Yasser Farrés en su tesis doctoral (2013) y los trabajos derivados de este enfoque como en Farrés & Matarán (2014, 2012) y los enfoques epistemológicos de Christian Contreras, (2016). En los últimos cinco años se ha incrementado la producción de investigaciones en Latinoamérica, se han conformado distintos grupos y líneas en Brasil, Chile, Bolivia, Colombia y México; en los últimos dos años, se preparan publicaciones que ya abordan temas de la arquitectura y de lo urbano desde esta perspectiva.

Identificado esto, se plantea partir de la perspectiva decolonial para realizar un aporte teórico a la discusión del proceso dialéctica entre *campo y ciudad*, como una correspondencia espacial geográfica y socioespacial, entendiendo este fenómeno relacional a partir de la categoría de territorio, como contrucción social de una dimensión sociocultural y simbólica de quienes transforman el espacio. Si bien, la relación campo ciudad tiene una trayectoria histórica casi tan antigua como el surgimiento de la ciudad, esta relación ya no se puede pensar igual en el contexto de la globalización, las nuevas ruralidades (Carton de Grammont, 2008) y las problemáticas locales

en el marco de los nuevos procesos contrahegemónicos y culturales de los movimientos rural-urbanos, sobre todo en la periferia del sur global.

La teoría del urbanismo latinoamericano ha buscado nuevos conceptos y categorías conceptuales para estudiar temas como lo rural-urbano. Con la perspectiva decolonial se propone ir más allá de lo físico-espacial, intentando dar un giro a la fundamentación epistemológica del urbanismo de borde, frontera o interfase rural-urbana (Galindo & Delgado 2006). Es por esto que el antecedente inmediato de esta investigación, en tanto enfoque histórico y espacial decolonial, es el texto de Costa & Moncada (2021) donde introducen varias nociones y conceptos que permiten, plantear una perspectiva histórica de los *fenómenos locales* que demandan una re-lectura de aspectos no develados en la conformación del poblamiento y el germen de lo urbano moderno.

En este mismo sentido, el trabajo de Costa & Mocada (2021) da pauta para pensar en otros aspectos fundamentales para esta investigación, como es el proceso de poblamiento derivado de un modelo de reducciones a pueblos de indios, tema clave en la transformación territorial que surgió con la política de reducciones en la época colonial, y aunque operó de formas distintas en el continente, es una situación innegable y una constante poco estudiada en el urbanismo, (Herrera, 2014; 2006; 1998).

Todo esto aunado a que los procesos históricos de conformación urbana se conciben desde la superioridad atribuida al proceso racional y organizativo de la ciudad como dispositivo técnico para el desarrollo moderno, y no, desde la relación con territorios diversificados como los indígenas y sus asentamientos nucleados rurales o pueblos de indios, ha conformado un discurso que invisibiliza históricamente el rol de la población originaria en la nueva vida urbana-territorial a partir de la época colonial, como bien lo menciona la historiadora colombiana Martha Herrera:

“LA POCA IMPORTANCIA que se ha dado a los asentamientos nucleados rurales, en el conjunto de los estudios sobre el urbanismo en Hispanoamérica, no guarda proporción con el papel que desempeñaron dentro del proceso de estructuración de la sociedad colonial” (2014, p. 27).

La “poca importancia” de la época colonial, se perpetuó en la República y en la formación de los Estados nación. A partir de lo que plantea Herrera en sus trabajos (2014, 2006), se puede ir hacia la comprensión y el análisis de los procesos de transformación de los núcleos urbanos y rurales, la lectura histórica del fenómeno urbano-territorial es inter-relacional y co-dependiente, entre: territorio indígena, núcleos rurales y urbanos y entre, actores socioculturales originarios, locales que transforman y moldean las distintas disposiciones normativas y de los modelos ordenamiento territorial impositivos.

El tema de los pueblos indígenas o campesinos convertidos en periferia nacional, regional o urbana por medio del desplazamiento y su segregación histórica es un fenómeno ampliamente estudiado en la sociología y la geografía. Sin embargo, los enfoques que buscan comprender sus estrategias descolonizantes para su pervivencia y permanencia, a partir de construcciones culturales propias o concepciones de un “mundo, otro”, con otros sentidos y significados

(ontología); para pensar, ordenar y producir el espacio y construir otros horizontes epistemológicos que se anteponen a la lógica racional del mundo moderno, no son problemas abordados desde la perspectiva decolonial, tampoco en la realidad empírica del fenómeno en el caso de estudio que se plantea para esta investigación.

Sobre los pueblos Pastos, comunidades que serán los actores sociales principales en esta investigación, se encontró disponible numerosa bibliografía con estudios sobre diversas áreas sociales, visiones antropológicas de Mamián Guzmán (2004), Rappaport (2001), o desde la etnohistoria con las aportaciones de Groot de Mahecha & Hooykaas (1991), Uribe, (1984). La reivindicación como actores de la historia regional y local en Gutiérrez (2012). Además de múltiples estudios en tesis de doctorado, maestría, licenciatura, desarrollados por profesionales indígenas al interior de la comunidad, han permitido comprender su proceso de organización política y administrativa, dentro de los que se resaltan, Yamá, (2012) y Charfuelán, Ortega, Quiguntar Cuatín & Taimal (2020). La producción más reciente, son trabajos que han profundizado en aspectos de su cultura (Guerrero Flórez, 2019; Erazo, 2021).

Los trabajos desarrollados por Claudia Carrión (2018, 2015, 2008) en relación con la autonomía, política y frontera han permitido comprender este aspecto principal de los territorios indígenas y las relaciones binacionales de los Pastos. Ligado a eso, en referencia específica al proceso histórico y territorial de los Pastos, los trabajos que son referencia directa para esta investigación fueron realizados por Jairo Guerrero (2021, 2014, 2008). Otros que son fundamentales fueron elaborados por las comunidades Pasto en las asociaciones como Shaquiñan (2017, 2012, 2011, 2005). Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de Los Pastos (s.f.) y las publicaciones del Resguardo de Ipiales (Lucero, 2021; Shaquiñan, 2017), o los documentos producidos por los Cabildos como Reglamentos Internos y Planes de Vida. Sin embargo, pesar de esta nutrida producción bibliográfica, no existe, hasta ahora en la región, un referente directo que aborde la incidencia de las comunidades en la transformación urbana o rural-urbana y mucho menos desde una perspectiva teórica decolonial.

Por otro lado, en lo regional, hay aproximaciones a los elementos de la ciudad andina (Campión, 2015; Lajo, 2006; Caziani, 2000; Lozano, 1996) o de la región de Ipiales (Moreno, 2021; Andrade, 1998; Piedrahita, 1991) y de Tulcán y el Carchi (Tapia, 2011; Mera, 2009). Sin embargo, no existe una investigación de historiografía urbana en la que se pueda leer el crecimiento y consolidación de los núcleos urbanos de las ciudades de Ipiales y Tulcán, o de los núcleos rurales de la región fronteriza, tampoco hay recopilación de mapas o planos históricos de la transformación urbana local organizados sistemáticamente y mucho menos analizados. Algunos trabajos como los de Moreno (1980-2015) permiten comprender las transformaciones y cambios del poblamiento a nivel regional, pero no al detalle de la escala urbana de las ciudades fronterizas.

Dos problemas en cuanto a la búsqueda de fuentes de información para la presente investigación se presentaron. Por un lado, la segmentación de las fuentes primarias y secundarias por ser una zona de frontera, exceptuando los documentos como los de etnografía histórica, Burgos, 1994; Groot de Mahecha & Hooykaas, (1991) o históricas como Gutiérrez (2012); Carrión

(2015) y los de Asociación Shaquiñan & MinAmbiente (2012), las fuentes presentan un sesgo y una visión parcializada dependiendo de la región desde donde se estudien, esto matiza el nivel de los contenidos en relación con algunos aspectos del fenómeno dependiendo si fue analizado desde Colombia o desde Ecuador. El otro aspecto es que los archivos históricos están segmentados por haber sido una región periférica, esto hace que exista información dispersa en San Juan de Pasto, Popayán, Bogotá y Quito. Con esta situación y dado el efecto de cierre por motivo de la pandemia de COVID-19 durante el desarrollo de esta investigación, no fue posible profundizar al detalle en la búsqueda de archivos, mapas o documentos históricos.

Objeto, sujetos y lugares de estudio.

Figura 1. Planteamiento general de la investigación



Nota: Elaboración propia, 2023

Teniendo en cuenta este panorama, se plantea una investigación cualitativa de carácter exploratorio, que parte de la formulación del planteamiento de un marco teórico compuesto por las disciplinas del conocimiento de autores de las ciencias sociales, historia y urbanismo; a partir de los cuales, se consolida un marco teórico-conceptual que atiende a las tres dimensiones de la problemática a investigar: lo sociocultural, lo temporal y lo espacial, para componer un enfoque transdisciplinar de análisis decolonial que aspira a contribuir a la discusión, reflexión teórica del urbanismo y de la relación histórica campo-ciudad en contextos regionales latinoamericanos, por medio de indagar en los elementos invisibilizados que surgen de la praxis territorial de la alteridad indígena desde su conocimiento situado. (Ver figura No. 1)

Siguiendo la secuencia presentada en la figura No 1, la investigación plantea dos partes, se establece un planteamiento teórico-metodológico para la investigación bajo la perspectiva

decolonial, partiendo de la categoría de análisis *alteridad rural-urbana*, con la cual se puede establecer una correspondencia dialéctica entre complejo teórico y el complejo empírico que en este caso es la praxis decolonial indígena histórica, por medio de un vector de fuerza sociocultural de autodeterminarse en un espacio específico. Dichos elementos teóricos-metodológicos aparecerán definidos y acotados a conceptos, temporalidades, actores sociales específicos e indicadores en cada uno de los marcos de la investigación (teórico, histórico y metodológico).

A partir del análisis teórico para situar a la alteridad en la relación campo y ciudad como actores sociales con capacidad creativa y generadora de contenidos y saberes, se plantea dar un giro hacia lo telúrico (Kusch, 2007, 1999) que permita situar los contenidos del saber territorial originario y develar los conocimientos invisibilizados de la alteridad (ver figura No. 3) para descentrar el discurso de dominación territorial, abrir la discusión campo-ciudad al dar cabida a los saberes territoriales de los actores sociales y a su propia conceptualización, siguiendo lo que menciona Garzón:

Esta perspectiva se inserta dentro de la línea de justificación que concibe a los pueblos indígenas como portadores de un paradigma epistemológico silenciado y negado por la “gramática” cultural dominante; pero que no pretende ser mejor ni remplazar o superar a las propias del “mundo moderno”, (Garzón, 2013, p. 307). (El subrayado es mío, el autor se refiere a la perspectiva decolonial).

La primera parte de la presente investigación se plantea desde una estructura teórica conceptual que le dé cabida a la conceptualización indígena, con la que se abordará el estudio crítico de la relación histórica entre lo rural y lo urbano, donde los procesos de *autodeterminación* de los pueblos originarios (alteridad) en medio de formas o diálogos *interculturales* desiguales a lo largo de la historia han establecido el eje estructurante del problema: la fuerza de autodeterminarse como cultura, que repercute en una relación específica: *los territorios indígenas y sus asentamientos nucleados rurales y la ciudad transfronteriza* en la región andina del Nudo de los Pastos.

Bajo este marco de apertura epistemológica, el presente trabajo apunta a demostrar cómo el proceso de autodeterminación del actor social y su praxis local, incide en las transformaciones espaciales urbanas y urbano-rurales por medio de develar las prácticas de territorialización y documentar *expresiones espaciales* que emergen de esta relación espacial urbano-rural y que cobran fuerza en un contexto distinto a partir de las políticas de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia y Ecuador. Fenómeno suscitado por los cambios constitucionales en la década de los 90¹ y por las transformaciones de la globalización; situaciones que repercutieron en cambios cualitativos de las luchas por la tierra, por el territorio y en las transformaciones político-administrativas hoy yuxtapuestas en el espacio.

¹ Con la reforma constitucional de 1991 en Colombia, se reconocen los procesos de autonomía y autodeterminación de los pueblos en todo el territorio colombiano, algo similar ocurre en Ecuador, con el cambio de la Constitución en 1998. La inclusión de los pueblos, suscitó toda una discusión legislativa, sobre el derecho indígena, e implicó varias transformaciones político-administrativas que impactaron el territorio en las décadas siguientes (Semper, 2006).

Si bien, se puede conocer, cómo a partir de la racionalidad occidental moderna/colonial se ha transformado la ciudad y el campo, no se sabe mucho acerca de “*otras formas de organización del espacio*” (Herrera, 2009, p. 56) o procesos alternos, que se desprenden de la alteridad o alteridades, que también han estado presentes en la conformación urbano-territorial del modelo moderno. Una relectura histórica, a partir de construir conceptos descolonizantes, puede servir de marco para el análisis situado y contextualizado de los problemas actuales de este fenómeno sociocultural en una relación espacial específica.

Contexto empírico

Dentro de los múltiples procesos históricos, sociales y relacionales que definen las formas de transformación de lo urbano-territorial, se plantea dar un giro decolonial y epistémico, y centrarse en la temática específica de la relación: *entre territorios indígenas y ciudades andinas transfronterizas del Nudo de los Pastos*. Fenómeno entendido como un proceso histórico en el territorio binacional, donde las diferencias y asimetrías socioculturales y políticas, entre actores sociales, han generado un dinamismo intercultural que entreteje diferentes problemáticas de las dos partes.

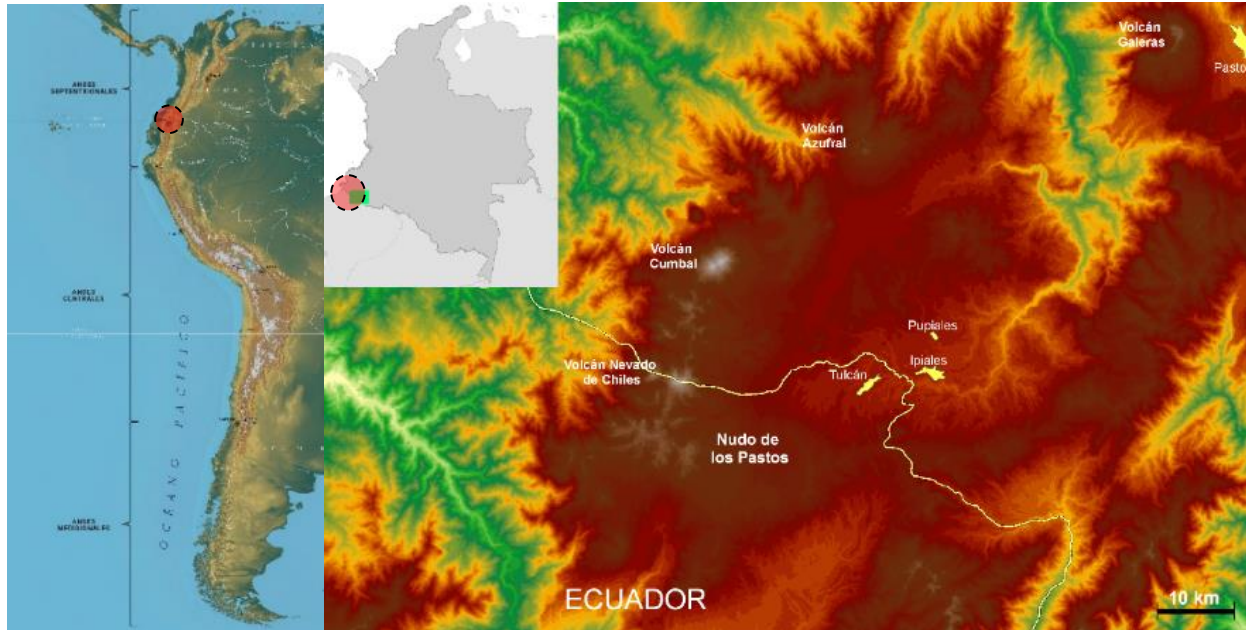
Esta investigación plantea como delimitación empírica el Nudo de los Pastos, formación geográfica que comprende dos países (Colombia y Ecuador) donde la cordillera de los Andes se bifurca en dos ramales para adentrarse en el territorio colombiano. Este nudo se considera una zona orográfica definida, dada su conformación accidentada de cañones profundos, altas montañas, valles pequeños, altiplanos, volcanes y nevados. Su topografía y su conformación delimitada por cañones y ríos profundos ayudaron a su connotación de Wuaka o Huaca (del quechua Wak'a) que significa lugar de difícil acceso, alto y sagrado (ver figura No. 2).

El Nudo de la Wuaka perteneció al norte del Tahuantinsuyo y por esto tiene raíz preincaica, dado que fue parte del territorio dominado y conquistado por el Imperio Inca antes de la llegada de los españoles (Caziani, 2000). La columna vertebral del territorio, fue la red de caminos del Qhapaq Ñan o camino del Inca (Lajo, 2006) que lo unió con el resto del territorio imperial, esta red de caminos, estructuró antes y durante la colonia, todo un sistema interconectando de *tambos* (pequeños asentamientos humanos) y caminos vecinales.

Esta zona se caracteriza por su riqueza biológica, geológica, hidrográfica, y por la presencia de pueblos originarios que habitaron en la época colonial como: Abades (o de la montaña), Quillacingas, Pastos, de los cuales, solo estos últimos dos grupos étnicos, sobrevivieron a la época colonial y permanecen en sus territorios dentro del Nudo de los Pastos. Con la conformación de los núcleos urbanos por medio de las reducciones (Real Cédula de 1548) y la sucesiva expulsión de algunos de estos grupos étnicos a zonas apartadas (hoy rurales), así como la catalogación de “pueblos de indios” en la época colonial (Herrera, 1998). La presencia de estas etnias quedó

demarcada² dentro de la geografía del nudo (ver mapa No 2, sección C); y a la par, la conformación del poblamiento en la época colonial, tejió una red de núcleos rurales y pequeñas ciudades en un territorio que basó su economía en la producción agropecuaria.

Figura 2. Ubicación geográfica del Nudo de los Pastos.



Nota. Elaboración propia con base en:
<https://www.imeditores.com/banocc/andina/images/canones/Colombia.jpg>.
https://esacademic.com/pictures/eswiki/78/Nudo_de_los_pastos_300.png

Los Pastos son el conjunto de comunidades³ que se han *autorreconocido*⁴ como *Nación Pasto*, conformada por múltiples pueblos que habitan hoy en día un espacio transfronterizo, el cual han venido reafirmando como su territorio, por siglos, gracias a sus múltiples y variadas prácticas de territorialización (ver mapa No. 2). La parte sur occidental del Nudo geográfico la empezaron habitar comunidades denominadas *protopastos* aproximadamente desde el siglo IX (Uribe, 1982). Han sido pueblos con una estructura jerárquica encabezada por la figura del Cacique, habitaron de forma dispersa parte de la zona del altiplano y los piedemontes hacia el pacífico y los valles del

² Hay discusiones académicas sobre los límites de los territorios de los grupos étnicos en el Nudo de los Pastos, los diversos puntos de vista se deben a la falta de investigaciones arqueológicas que definan aspectos precisos sobre los territorios, aparte de la presencia de los pueblos originarios en la zona hubo una importante interacción entre cacicazgos que borró estos límites, el trabajo más esclarecedor en este sentido es el de Groot de Mahecha & Hooykaas, Eva M. (1991)

³ En el proceso asociativo de los distintos pueblos que conforman hoy en día a la Nación Pasto, ha sido estrategia de lucha reciente del siglo XX, como lo explica la siguiente cita: “el nombre de “Los Pastos” se da por la necesidad de identificarse como Pueblos o minorías nacionales para legitimar sus derechos, lo que los llevó a adoptar una unidad totalizadora. El vocablo agrupador no tiene explicación, sino desde la denominación colonial de la Villa de los Pastos, que antes de la conquista se denominaba Provincia de los Quillacingas. (Guzmán, 2004). Esto indica que en los Pastos siempre ha existido una diversidad de identidades étnicas que luego adquirieron una nueva identidad bajo un nombre agrupador, eliminando las unidades étnicas ancestrales, aspecto que hoy en día explica las diferencias y existencia de autonomías particulares en los resguardos indígenas que conforman este pueblo.” (Yamá, 2012, p. 47).

⁴ Si bien muchos pobladores Pastos se reconocen como tal dentro de la organización de Cabildos indígenas, otra buena parte de la población de origen Pasto o Quillacinga habita en el territorio como población campesina no reconocida o censada dentro de algún cabildo. Se debe considerar que los procesos de auto reconocimiento son diferenciados en cada uno de los Cabildos de la región.

Chota y del Guáitara, su organización por pueblos se diferenciada por las distintas familias (ayllu) que lo componían y una figura de mando o Cacique, si bien han sido pueblos hermanados, su territorio funcionaban como áreas distintas dentro del territorio.

Dentro de los grupos indígenas que permanecen hoy el más numeroso es el de los pueblos Pastos, con “336.525 habitantes, distribuidos en 38 resguardos y comunas indígenas” (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 23-24), ubicados al sur del nudo geográfico. El Gran Territorio Pasto, como hoy se conoce, es el espacio donde se ubican los distintos pueblos de la Nación Pasto, es un territorio transfronterizo y abarca los departamentos de Nariño en Colombia y la Provincia del Carchi en Ecuador (ver mapa No.1, sección B). Dadas las múltiples transformaciones históricas y dominación instaurada en la colonia y las subsiguientes relaciones interculturales, el pueblo Pasto, no posee lengua propia viva, puesto que en la región han existido procesos de transculturación antes de la llegada de los españoles, lo que ocasiono que fuera remplazada por el quechua y el español, se conservan las toponimias y los apellidos legados del *ayllu* (Asociación Shaquiñan, 2012).

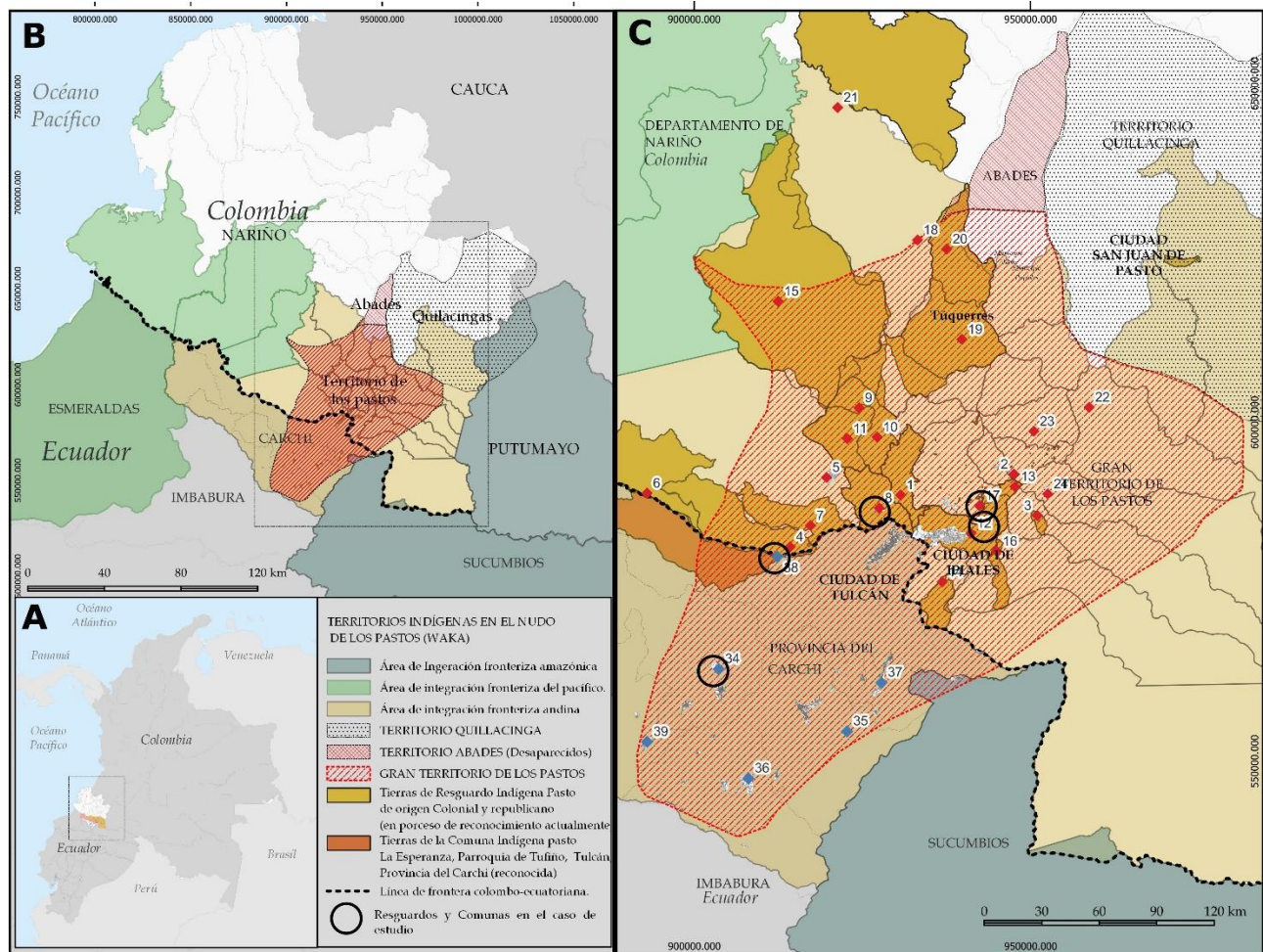
Haciendo un ejercicio de traducción al pensamiento occidental, la lógica dual del pensamiento andino, se puede entender como una dialéctica que se resuelve en la praxis. Para los pueblos originarios, más que una explicación racional del mundo; esta praxis es constante, y se da *en y con* el territorio, es una fuerza o potencia (Dussel, 2017) integradora que se refuerza con la presencia histórica de los pueblos que se reconocen como Pastos y se manifiesta en su pensamiento y en los procesos de autodefinición, autorreconocimiento y autodeterminación en el espacio. Dichos procesos históricos de resistencia han permitido que surjan asociaciones de pueblos, que reúnen los procesos de los diferentes Cabildos, Comunas y Resguardos en el Gran Territorio de los Pastos que se pueden ver en el mapa No. 1, sección C y cuyos los límites que se citan a continuación:

[...] por el sur, desde lo que hoy se conoce como el Valle del Chota (Ecuador); por el norte, el lindero natural es el río Guáitara, por el lado sur del sitio conocido como El Pedregal; por el oriente, el lindero son las partes medias (cordillera) del actual municipio de Funes, donde los pasto tenían tarabitas de vigilancia; continúa por la parte alta de Puerres, Córdoba, Potosí, Ipiales; por el occidente el territorio Pasto limita con lo que actualmente es el resguardo Ojal la Turbia (desembocadura del río Mayasquer al río Mira), ubicado en el actual municipio de Tumaco; continúa hasta el sitio las Tulpas en el cerro Madroño, lugar de diálogos entre Pasto y Awá (actual municipio de Ricaurte); sigue por el actual municipio de Mallama y la parte alta del municipio de Santa Cruz; continúa por los municipios de Providencia, Guaitarilla e Iles, hasta volver a encontrar el río Guáitara (Guerrero, 2008, p. 181-182).

Dentro de esta delimitación, la presencia y defensa del territorio y su articulación desde la convergencia de lo humano, lo natural y lo cósmico (Campion, 2015; Lozano, 1996) se ha caracterizado históricamente por diferentes periodos de ruptura, subversión y resignificación de los procesos hegemónicos de dominación territorial y los modelos impuestos de poblamiento. El territorio Pasto, persiste como un núcleo biocultural donde converge el norte del sistema andino, el sistema panamazónico y el territorio de la costa pacífica colombo-ecuadoriano y se refleja en la

pluriversalidad de usos y costumbres y en la diversidad de los resguardos y comunas indígenas de la etnia Pasto (Uribe, 1977).

Mapa 1. Sistema urbano territorial del Nudo de los Pastos, ciudades principales y ruralidad.



id	Resguardo	Municipio	id	Resguardo	Municipio	id	Resguardo	Municipio
1	Pastas	Aldana	14	Yaramal	Ipiales	27	Cabildo Gran Putumayo	Mocoa (Putumayo)
2	Aldea Maria	Contadero	15	Mallama	Mallama	28	Cabildo San Jose del Pepino	Mocoa (Putumayo)
3	Males	Cordoba	16	Museses	Potosi	29	Resguardo Piedra Sagrada	Villa Garzón (Putumayo)
4	Chiles	Cumbal	17	Miraflores-Inchuchala	Pupiales	30	Cabildo Campo Bello	Puerto Caicedo (Putumayo)
5	Cumbal	Cumbal	18	Guachaves	Santacruz	31	Cabildo San Sebastian	Puesto Asis (Putumayo)
6	Mayasquer	Cumbal	19	Tuquerres	Tuquerres	32	Resguardo Nuevo Horizonte	La Hormiga (Putumayo)
7	Panan	Cumbal	20	Yascual	Tuquerres	33	Cabildo Orito Siberia	Orito (Putumayo)
8	Carlosama	Cuaspud	21	El Sande	Santacruz		id Comuna	Cantón
9	Colimba	Guachucal	22	Funes	Funes	34	La Libertad	Espejo
10	Guachucal	Guachucal	23	Iles	Iles	35	Montufar	Montufar
11	Muallamues	Guachucal	24	Gran Tescual	Puerres	36	Bolivar	Bolivar
12	Ipiales	Ipiales	25	Cabildo Renacer de los Pastos	Colon (Putumayo)	37	San Pedro Huaca	Huaca
13	San Juan	Ipiales	26	Cabildo Sol de Los Pastos	Sibundoy (Putumayo)	38	La Esperanza	Tulcan (Tufi?o)
						39	Mira	Mira

Nota: Elaboración propia, apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), sobreponiendo la delimitación de Groot de Mahecha (1991) elaborada en 1980 y el listado de Resguardos y Comunas de Asociación Shaquiñan & MinAmbiente (2012)

Problema de investigación

Considerando el contexto y la perspectiva teórica propuesta, esta investigación plantea dos facetas: una teórica y una empírica. La primera parte busca aproximarse a encontrar un camino de apertura epistémica del conocimiento urbano-territorial, desde otra ontología, una que siempre ha estado, pero no ha podido ser porque los procesos históricos de conformación de lo urbano, se han concebido desde la aparente superioridad atribuida al conocimiento moderno, racional y la lógica productiva del territorio, donde la ciudad funge como dispositivo técnico del desarrollo moderno/colonial; o como dispositivo, discurso que es incapaz de establecer un diálogo epistémico efectivo con “otros saberes territoriales” históricamente presentes en la realidad urbana, como lo expresa, Garzón:

“La superioridad atribuida al conocimiento científico-racional ha relegado al campo del no-conocimiento a los saberes que no pueden explicarse según sus propios marcos teóricos, lo cual, en última instancia, tiende a justificar las jerarquías culturales” (Garzón, 2013, p. 324).

El fenómeno urbano-territorial no escapa de esta condición colonial imperante en el discurso moderno desarrollista y su teorización. A lo que una perspectiva descentrada o desenganchada, puede aportar en el hecho de hacer una nueva lectura alternativa de las problemáticas urbano-territoriales. Esto implica, adoptar otro ángulo, optar por una mirada oblicua, pensar desde el margen (Gandarilla, 2016), desde el borde epistémico o pensamiento fronterizo (“*Border Thinking*”) (Mignolo, 2009) para su comprensión o análisis que permita hacer una relectura de los procesos de conformación, que propendan por dar la voz a los *actores socioculturales invisibilizados* en la visión histórica eurocéntrica, moderna y colonial:

Podríamos decir que, bajo este esquema, lo urbano se define en oposición a lo rural, como si se tratara de las dos caras de una misma moneda, completamente distintas y hasta contrapuestas, donde el campo representa la naturaleza y lo salvaje y la ciudad encarna la cultura y la civilización... (...) Sin embargo, en las ciudades latinoamericanas viven y conviven modos de vida y expresiones ancestrales, identidades culturales alternativas y diversas formas de reivindicación étnica. (Grijalba y Salazar, 2017, p. 143). (El subrayado es mío).

Como lo exponen las autoras anteriormente citadas, la complejidad de la relación histórica campo-ciudad en Latinoamérica va más allá de un modelo interpretativo por oposición de las partes (*dicotómico*) propio de una forma de interpretar la realidad (orden racional) separando las partes para identificar un todo dominante (metonimia) (De Sousa, 2018). Bajo esta razón dominante, se advierte que ya desde el discurso, hay una segregación espacial, propia de un ejercicio colonial del conocimiento internalizado epistemológicamente en la teoría del ordenamiento del territorio, dado que su lectura histórica, sociocultural y espacial, está plegada a estas distinciones relacionales dicotómicas eurocentradas.

Ahora bien, esta posibilidad teórica se analizará en una realidad empírica concreta que suscita el territorio de la Nación Pasto. Justamente, en esta zona y bajo condiciones particulares del

proceso histórico, la relación entre territorios indígenas de resguardo o comuna con sus núcleos rurales y ciudad es relevante y representativo, ejemplo de una disputa urbano-territorial histórica, donde los procesos de autodeterminación de los pueblos originarios entendidos como una *alteridad*, operan desde el borde discursivo de la modernidad y desde el borde o frontera geográfica para establecer una postura crítica y situada frente a las diferentes disposiciones y determinaciones administrativas del ordenamiento territorial.

Desde su alteridad, se establece una relación estrecha y ontológica con el “topos” y desde su cosmovisión y derecho natural (Derecho Propio o consuetudinario) se entiende espacio y tiempo (pacha) como dimensiones indisolubles de la dualidad integrada, desde la que se desprende una construcción sociocultural de territorio a partir del cual se organizan sus estructuras políticas, sociales, culturales y religiosas; sin embargo, lo anterior se invisibiliza sistemáticamente desde la visión moderna/colonial: “se ignora la Nación Pasto sujeto histórico, político y cultural, sustancial, binacional del territorio y ambiente Waka; solo se lo reconoce en el discurso y como patrimonio cultural” (Lucio y Castro, 2011, p. 103), más allá de un reconocimiento como “patrimonio” o del pintoresquismo cultural, las comunidades han buscado, ser reconocidas como actores socioculturales *vivos* y actuantes que definen territorio.

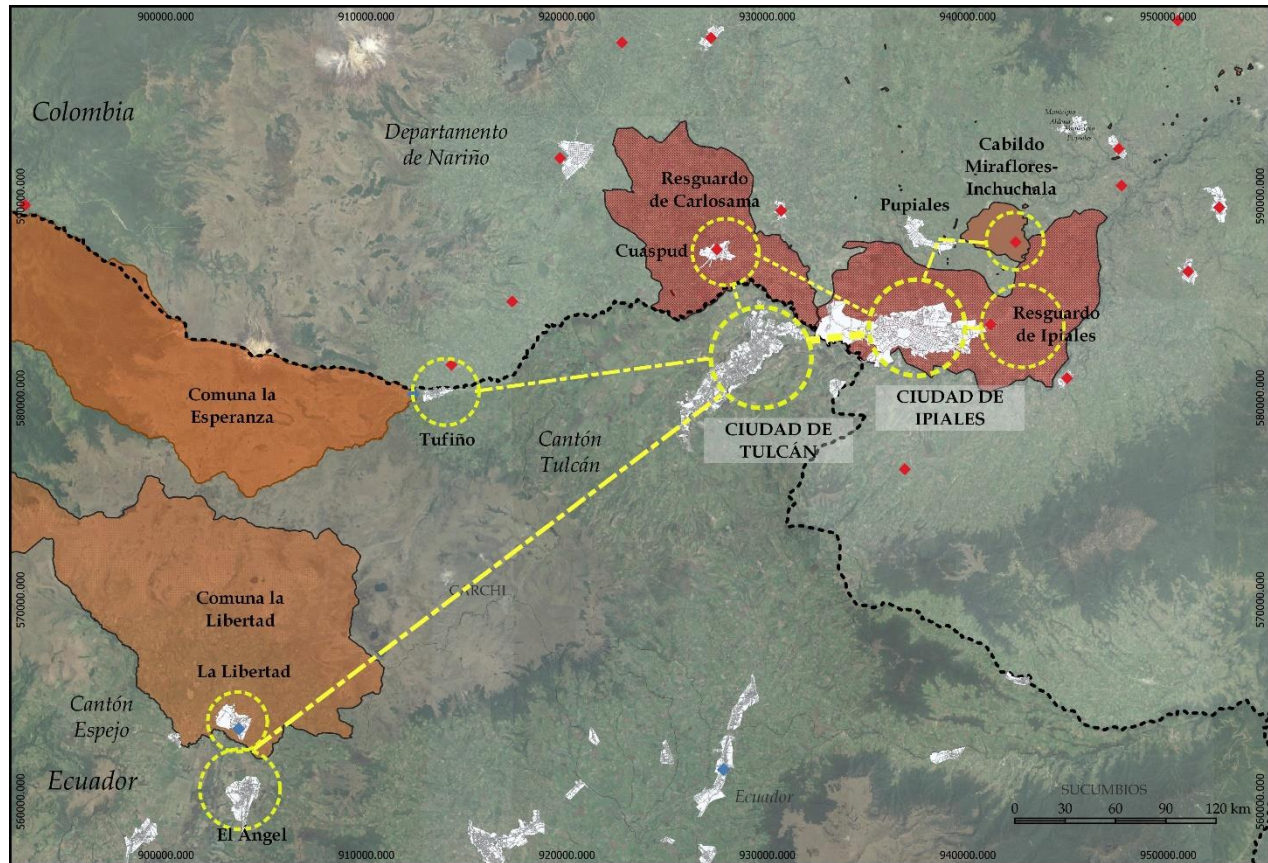
Para esta investigación se retoma la concepción de los pueblos andinos, espacio-tiempo (pacha) como “mundo, el cual puede tener una materialidad específica aunando lo estático y lo dinámico, la pacha se transforma por las acciones humanas y a estas acciones de configurar culturalmente el espacio en cada tiempo se entienden como territorio; por tanto, territorio es una construcción cultural dinámica y vital, en este marco, se señala que la cuestión central del problema de investigación es *la incidencia de los procesos de autodeterminación de los pueblos Pastos (alteridad) en el espacio- tiempo, entendidos como agentes transformadores de una relación territorial concreta entre territorios indígenas y ciudad fronteriza*. Históricamente, estas acciones han entretejido tramas espaciales, socioculturales y políticas en el ir y venir cotidiano de los pueblos, y sus prácticas de territorialización derivan en expresiones espaciales que repercuten en la conformación rural-urbana y urbana actual de las ciudades de frontera colombo-ecuatorianas.

Para poder analizar estos procesos que se pueden considerar contrahegemónicas a la modernidad/colonialidad, se plantea que el caso de estudio contemple las dos ciudades fronterizas y los asentamientos nucleados rurales periféricos pertenecientes a resguardos o comunas que se entrelazan en una realidad concreta a lo largo de un proceso histórico de resistencia y lucha por sus tierras (Guerrero, 2021), fenómeno que se potenció con los cambios constitucionales en Colombia y Ecuador en la década del 90⁵, y que en esta investigación se toman como un punto de inflexión sobre la autodeterminación (ya histórica de los pueblos) y su organización política, económica y reestructuración de procesos sociales y culturales, lo que generó una nueva etapa de autonomía político-administrativa de los resguardos y comunas indígenas que

⁵ “Con la puesta en vigencia de la nueva Constitución colombiana, el 7 de julio de 1991, comenzó una nueva era para los indígenas del país. Con la participación de tres representantes indígenas, La asamblea Constituyente incorporó amplias disposiciones sobre el derecho indígena en el texto constitucional que en su conjunto conforman una constitución indígena” (Semper, 2006, p. 762-763).

como veremos en el desarrollo del trabajo, se sobreponen o yuxtaponen a la administración municipal, departamental o de provincias (ver mapa No. 2).

Mapa 2. Esquema de relación de territorios indígenas y ciudades fronterizas colombo-ecuatorianas



Nota: Elaboración propia con base en imagen satelital de Google Earth, 2021.

A partir de los 90, la lucha por la tierra se transformó cualitativamente en la lucha por el territorio (Zambrano, 2003), este *cambio cualitativo* coincide con situaciones nacionales y globales. Las nuevas políticas neoliberales y globales en un territorio transfronterizo, se confrontaron continuamente con procesos locales de autodeterminación indígena propiciados por las posibilidades constitucionales de “la democratización de la vida política para los pueblos indígenas” frente al Estado nación (Yamá, 2012, p. 38).

Este marco coyuntural es fundamental para comprender cómo las *estructuras epistémicas de dos saberes territoriales* (Herrera, 2014, Campión, 2015) se entrelazan en una discusión *emergente*. Por un lado, lo moderno/colonial, representado en la figura de los Estados nacionales, se concibe el territorio bajo la *racionalidad “cartesiana”*, donde la naturaleza aparece como “recurso” y es sometida a la razón y posesión privada, la racionalidad que opera dentro de una visión sistémica del espacio en la que se “posee capacidad” para determinar y tomar decisiones operativas, técnicas y funcionales. Otra visión del mismo espacio la construye la Nación Pasto, quienes conciben

formas integradas de espacio-tiempo y naturaleza y el “Ser”; la cuales, emergen desde su cosmovisión y del “Derecho Mayor” (ver apartado, 2.3.3.2), y plantean una relación con lo natural como *dualidad integrada y complementaria*, entre sujeto (Runa) y naturaleza (Pacha) o Runa-Pacha (Chirán y Burbano, 2013), que se explica desde “*el Estar, el Ser y el Hacer*” (Kusch, 2007a) en la habitabilidad del espacio rural-urbano, como resultado de un proceso complementario e indivisible entre territorio y quien *habita*.

Para analizar estos procesos cargados de ontologías distintas que interactúan y que se manifiestan como autodeterminación de los pueblos en la relación histórica entre territorios indígenas y ciudad. Se tomará los núcleos habitados por comunidades Pasto en zona rural, próximos a las ciudades de Ipiales (Colombia) y Tulcán (Ecuador) (ver mapa No. 3). La delimitación de este caso de estudio, permite lo siguiente: ejemplificar el punto central de la tesis en tanto a la relación *alteridad y lo rural-urbano*; agenciada por los procesos interculturales de los pueblos originarios desde su territorio. Como se muestra en la tabla No 1, se analizará el problema, haciendo un paralelismo de las dos ciudades y la relación: *núcleo urbano y áreas rurales pertenecientes a resguardos o comunas indígena Pasto*, de la siguiente forma:

Tabla 1. Casos de estudio, relación ciudad transfronteriza y Comunas y Resguardos indígenas Pastos

Ciudad Transfronteriza	Municipio o Cantón	Resguardo o Comuna Indígena Pasto	Área o Zona Específica De Presencia Comunidad Pasto
Ipiales	Municipio de Ipiales	Resguardo indígena de Ipiales*	Zona urbano-rural de Ipiales
	Municipio de Cuaspud	Resguardo indígena de Cuaspud Carlosama	Área Rural del municipio de Cuaspúd y asentamiento nucleado rural de Cuaspúd-Carlosama
	Municipio de Miraflores	Resguardo indígena de Miraflores	Asentamiento nucleado rural de Pupiales
Tulcán	Cantón de Tulcán	Comuna La Esperanza	Asentamiento nucleado rural de Tufiño y área rural
	Cantón Espejo	Comuna La Libertad	Asentamiento nucleado rural el Ángel y Parroquia la Libertad

Fuente: Elaboración propia. 2020. Nota (*) El Resguardo indígena de Ipiales está dentro los límites territoriales del municipio de Ipiales y la comunidad habita tanto en la ciudad, como de forma dispersa en veredas en zona rural, los límites entre municipalidad y Resguardo se yuxtaponen.

1- Ciudad de Ipiales, cuya unidad político-administrativa pertenece al departamento de Nariño y al municipio de Ipiales, en relación con los pueblos Pastos de los Resguardos de: Ipiales, Carlosama (municipio de Cuaspúd) y con el Cabildo de Miraflores (municipio de Pupiales). Se debe aclarar, si bien existen más resguardos y Cabildos, se establecieron estos casos por ser los que están directamente relacionados, insertos o yuxtapuestos con la unidad político-administrativa del municipio de Ipiales o próximos a su área urbana y en su relación permiten ver los matices de la problemática.

2- San Miguel de Tulcán, cuya unidad político-administrativa pertenece a la provincia del Carchi y al cantón de Tulcán, está en relación con las comunas Pasto de la Esperanza, ubicada en las Parroquias de Tufiño y Maldonado, dentro del cantón de Tulcán y la Comuna la Libertad

ubicada en la parroquia del mismo nombre, cercana al poblado del Ángel en el cantón Espejo. El caso de Tulcán es diferente, dado que las comunas Pasto están alejadas del núcleo urbano y esto plantea otro matiz en dicha relación rural-urbana.

Bajo estos términos del tema expuesto y del problema planteado, la pregunta principal a la que se busca dar respuesta es la siguiente:

Pregunta principal

¿Cómo incide la autodeterminación de los pueblos originarios en la relación histórica entre territorios indígenas y ciudad fronteriza en el Nudo de los Pastos, entendida desde sus prácticas de territorialización y expresiones espaciales rural-urbanas emergentes, desde 1990 al 2020?

Para dar respuesta a este cuestionamiento, se plantean las siguientes preguntas secundarias que ayudarán a encaminar el análisis, delimitar el enfoque y las dimensiones a estudiar.

Preguntas secundarias

1. Desde una perspectiva descolonial ¿Cómo se sitúa el diálogo epistémico entre el saber urbano-territorial, lo moderno/colonial y el que emerge de la praxis territorial de la alteridad indígena como productores de conceptos, procesos, estrategias, prácticas expresiones espaciales propias que permiten pensar en otros urbanismos?
2. ¿Cómo fue el proceso histórico de conformación urbano-territorial, entre territorios indígenas y los núcleos urbanos que hoy conocemos como Ipiales y Tulcán a partir del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XX?
3. ¿Cuáles son las prácticas de territorialización que surgen del proceso de organización comunitaria indígena de los Pastos y empiezan a definir aspectos del ordenamiento territorial rural-urbano, a partir de los cambios constitucionales de 1990?
4. ¿Cuáles son las expresiones espaciales que emergen en el espacio rural-urbano y en las ciudades de Ipiales y Tulcán, producto de las prácticas de territorialización de los Pastos, en el marco de las interacciones entre comunidades Pasto y diferentes entidades territoriales entre 1990 al 2020?

Hipótesis

Hipótesis principal (H_p).

La *autodeterminación* de los pueblos Pastos en lo urbano-territorial, ha sido una actitud históricamente invisibilizada bajo estructuras, modelos y formas moderno/coloniales de ordenar el espacio para su control, a partir de la consolidación de centros urbanos diferenciados racialmente de zonas de resguardo indígenas y sus núcleos rurales o “pueblos de indios”. No

obstante, a esta actitud histórica y segregadora en el espacio y en el discurso, se le escapan prácticas de territorialización *decoloniales*, propias y creativas en la praxis territorial de los pueblos originarios que van de la periferia rural hacia lo urbano.

Esto ha sido una constante histórica en el caso de los pueblos Pastos, que habitan territorios indígenas próximos a las ciudades transfronterizas del Nudo de los Pastos. Pero, es a partir del marco coyuntural de las políticas de reconocimiento a la diversidad étnica y cultural que se dan en los 90 en Colombia y Ecuador, que estas eclosionan como prácticas socioculturales de territorialización y expresiones espaciales visibles y presente en la relación rural-urbana, lo que constituye un giro cualitativo en la lucha territorial de los Pastos e incide en la conformación urbana actual.

Hipótesis complementarias

Primera hipótesis (H1)

A partir de categorías conceptuales de la perspectiva decolonial se pueden abordar fenómenos y problemas urbano-territoriales, y es posible dar apertura a conceptualizaciones propias de lo urbano-rural que emergen de la praxis con el territorio y desde la visión situada del actor social local o alteridad. Conocimientos propios o endógenos que permitirán ir hacia la descolonización del urbanocentrismo en la teoría urbana y señalando insumos conceptuales para otros urbanismos.

Segunda hipótesis (H2)

El papel de los pueblos Pastos en la época colonial, quedó subordinado bajo la política de las reducciones a *pueblos de indios*, como forma impuesta de dominación y control moderna/colonial del territorio sobre sus propias formas de organización en el espacio-tiempo. Hecho histórico que supeditó al servicio de parroquias o pueblos de blancos (después reconocidos como núcleos urbanos) de la organización periférica, nucleada y rural diferenciada por una condición racial. Este proceso no pudo invisibilizar todas las prácticas de territorialización indígena entre el campo y la ciudad, en cuya relación de interdependencia siempre fueron actores sociales y culturales fundamentales.

Tercera hipótesis (H3)

Los procesos de autodeterminación de los pueblos Pastos, permiten comprender que las razones de las luchas por la recuperación del territorio evidencian un problema estructural de dominación que se mantiene hasta hoy. Se hace visible en formas de desplazamiento, periferización, segregación en el espacio y en el discurso. Frente a esto, los pueblos Pastos han optado por estrategias de permanencia, en este orden, la autodeterminación no es solo un acto político y jurídico, sino reivindicativo de la relación sujeto-territorio que se refleja en prácticas de territorialización como un cambio cualitativo en la lucha territorial urbano-rural. Esta actitud

emergente incide en lo urbano, en específico en la periferia rural o suburbana de la ciudad, *lugar donde se habita históricamente*, y se manifiestan en prácticas culturales.

Cuarta hipótesis (H4)

A partir de múltiples sucesos coyunturales y de los cambios constitucionales de la década de los 90, se legitiman procesos históricos de autodeterminación de los pueblos Pastos, en el marco de las políticas de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que reconocen instrumentos para su autonomía territorial, lo que permite que eclosionen expresiones espaciales como resultado de la subjetivación propia de los pueblos Pastos en el espacio urbano-rural. Estas espacialidades son la manifestación material de las prácticas culturales de territorialización y empiezan a potenciarse, ser visibles o tangibles en forma de edificaciones, nodos, puntos, límites o áreas sobrepuestas que surgen del proceso de disputas entre los entes territoriales de resguardos o comunas indígenas frente a la territorialización municipal o cantonal.

Objetivos

Objetivo principal

Analizar como incide la autodeterminación de los pueblos Pastos, en la relación histórica entre territorios indígenas y ciudad fronteriza en el Nudo de los Pastos, desde sus prácticas de territorialización y las expresiones espaciales rural-urbanas que emergen a partir de 1990 al 2020.

Objetivos Específicos

1. Construir un marco teórico-conceptual descolonial, situando el saber territorial de los pueblos Pastos (alteridad) como fuente de conocimientos que fundamentan el ejercicio de su autodeterminación territorial para afrontar los fenómenos rural-urbanos moderno/coloniales locales.
2. Contextualizar el papel histórico de los pueblos Pastos en las formas de poblamiento y transformación rural-urbana, por medio de un marco histórico del proceso de conformación de los territorios indígenas y los núcleos urbanos en la zona de estudio, a partir del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XX.
3. Estudiar las prácticas de territorialización que surgen del proceso de organización indígena de los Pastos en el espacio rural-urbano desde 1990 al 2020.
4. Visibilizar las espacialidades rural-urbanas que emergen de las prácticas de territorialización de los pueblos Pastos en los resguardos y comunas indígenas próximos a las ciudades de Ipiales y Tulcán a partir de 1990.

Justificación

La finalidad teórica de esta tesis consiste en darle forma a un marco teórico desde la perspectiva descolonial, cuya intención es permitir una relectura de los procesos socioculturales e históricos en el territorio, para volcar la mirada hacia la concepción y cosmovisión de las alteridades, en este caso específico, el del pensamiento dual andino presente en los pueblos Pastos. Lo que conlleva hacer visibles *otras prácticas* u *otras formas de territorializar el espacio*, por esta razón, se hace necesario introducir un marco conceptual con otras categorías conceptuales que se fundamenten en su ontología formada en el proceso de resistencia histórica territorial.

La crítica descolonial, permite dirigir la mirada hacia las desigualdades territoriales estructurales de los procesos interculturales asimétricos, que se interceptan en un periodo histórico en una relación espacial concreta, y permite, hacer una contribución a la discusión de las relaciones campo y ciudad para visibilizar “paradigmas otros” (Mignolo, 2003), epistemologías o visiones propias de los pueblos originarios que emergen como alternativas al fenómeno y se conviertan en conjuntos de conocimientos que abran a múltiples alternativas de interpretación y análisis, encaminados por la posibilidad de pluriverso epistémico territorial (Escobar, 2010) o que tracen líneas para descolonizar *el saber disciplinar* del urbanismo.

Con el análisis de antecedentes se identificó un vacío en la historiografía urbana del Nudo de los Pastos, la historia urbana de Ipiales y Tulcán es exigua, no existen análisis de crecimiento urbanos de los núcleos rurales; tampoco, un relato que muestre la incidencia de las comunidades indígenas como actores históricos en la transformación urbana. La mirada descolonial de las formas de poblamiento propende por develar aspectos de los pueblos originarios *como actores de su propia historia urbana*, transformándose en las distintas épocas, *en y con* el territorio, así como sus relaciones con las condicionantes verticales e impositivas del poder para administrarlo, que también variaron a lo largo de sus procesos de reivindicación como actores socioculturales subalternizados, para defender sus formas de habitar.

En el periodo comprendido entre 1990 y el 2020 fue cuando ocurrieron mayores transformaciones cualitativas en esta relación, donde las comunidades indígenas han tenido injerencia; también, cuando se han acelerado distintos aspectos como: las dinámicas poblacionales, las políticas de administración del territorio, los instrumentos, los modelos y en los Planes de Ordenamiento Territorial y el surgimiento de Entidades Territoriales Indígenas, con sus propios instrumentos de planeación territorial. Todo esto, justifica hacer un análisis más profundo concretado en este periodo. Sin embargo, para entender varios aspectos que se dan en este recorte temporal es pertinente desarrollar un marco histórico que permita comprender que, en la relación espacial, la incidencia histórica de la alteridad ha sido una determinante fundamental.

Así, el problema teórico-empírico, plantea como desafío una forma de comprender un choque intercultural entre dos fuerzas o saberes territoriales o que se traducen en formas diferenciadas de las relaciones de poder en el territorio. Estos procesos históricos emergen en un nuevo contexto global-nacional-local donde las fuerzas *horizontales* de carácter comunitario y colectivo de las

comunidades indígenas Pastos se han consolidado alrededor de figuras heredadas de la época colonial como Cabildos o resguardos que trabajan por rescatar la propiedad colectiva y se yuxtaponen o sobreponen con otras, de carácter municipal, regional moderno/coloniales que defienden la propiedad privada, cuyas relaciones o *formas verticales de ejercer el poder* se rigen por el dominio y el control del territorio fronterizo.

Sumado a lo anterior, las dos ciudades tienen un vínculo binacional activo por medio del puente internacional de Rumichaca y un crecimiento acelerado de la población a partir del siglo XXI, duplicando las cifras de la población urbana en tan solo una década. En este contexto de cambios acelerados han empezado a expandirse con mayor velocidad para consolidarse como núcleos administrativos ligados al comercio binacional y a la producción agrícola regional. La interacción con los elementos emergentes de la acción territorial de los resguardos o comunas indígenas con relación a estas transformaciones recientes de las ciudades fronterizas y sus efectos e impactos en los territorios indígenas es un tema poco estudiado, académicamente, y también, de reciente reflexión en las comunidades binacionales de los Pastos.

Metodología.

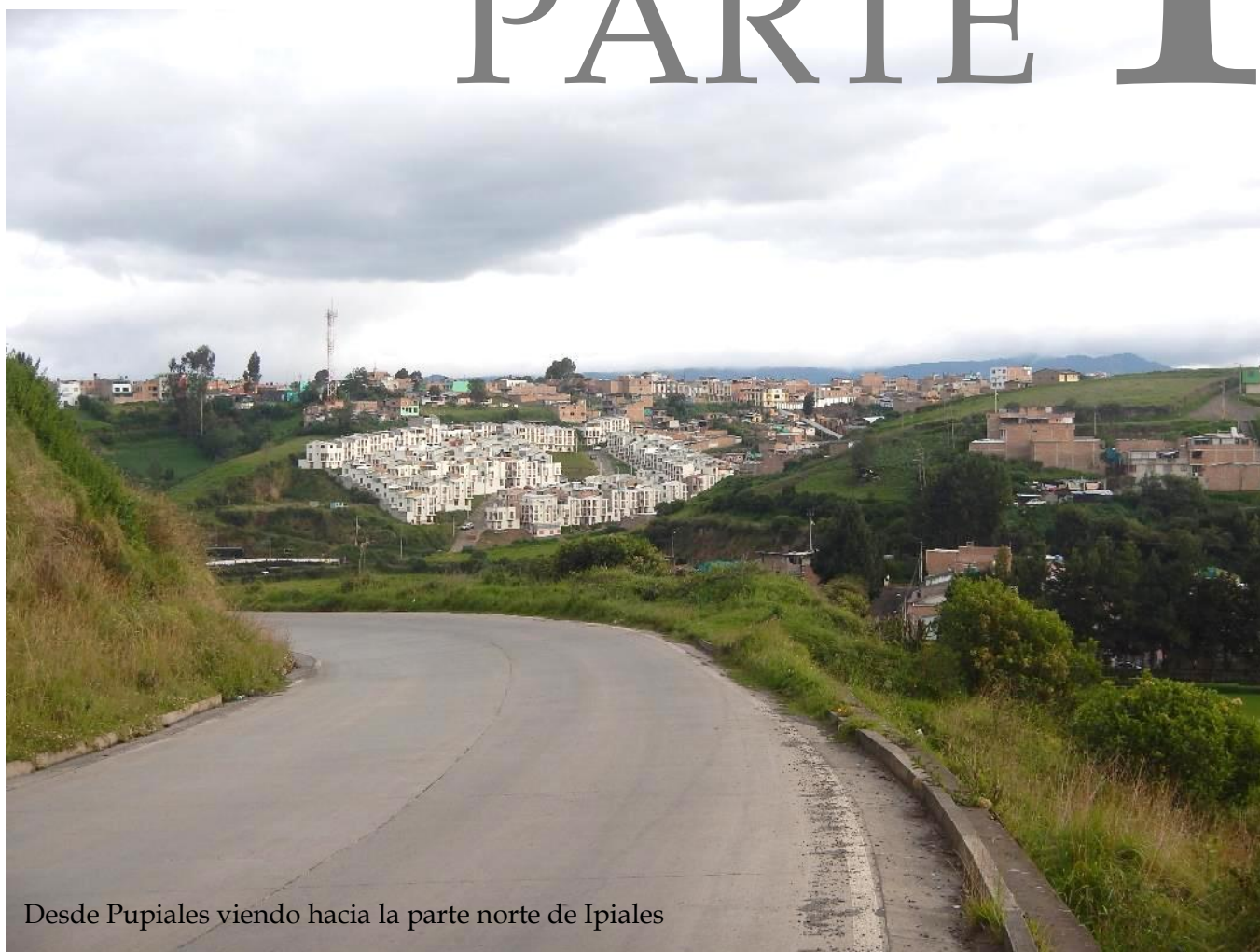
Siguiendo la generalidad teórica hasta aquí planteada, el problema se aborda a partir de tres dimensiones del conocimiento: *lo sociocultural* (perspectiva decolonial), *lo temporal* (procesos históricos de la alteridad) y *lo espacial* expresada en la relación territorios indígenas y ciudad. Estas tres dimensiones confluyen en la unidad de análisis teórica, de la cual se derivan categorías y variables de análisis. El desarrollo metodológico del trabajo se desprende de la puntualidad de esta unidad aplicada a un fenómeno concreto: los procesos de autodeterminación de los pueblos Pastos.

El problema presupone la interacción de dos saberes territoriales diferenciados, pero interrelacionados en dinámicas interculturales. Para poder clarificar esto, en el diseño de cada uno de los métodos e instrumentos metodológicos se tendrá en cuenta las siguientes variables que se despliegan de la unidad teórica de análisis: 1- *La idea de división racial del espacio*. 2- *imposición de un nuevo centro* (variables transversales), que refuerza la idea “urbanocéntrica” derivada de las estructuras epistémicas de saber moderno/coloniales. Teniendo en cuenta otras prácticas y manifestaciones derivadas de los procesos de autodeterminación que inciden en la conformación urbana y rural, se representan en las variables independientes: 3- *Prácticas de territorialización*, en sus dimensiones simbólicas, culturales y políticas. 4- *Expresiones espaciales emergentes*, como manifestaciones físico-espaciales visibles a escala urbana, rural o rururbana. Entendidas en la interacción de la interfase rural-urbana donde se introducen las variables como: 5- *Territorio vivo*, derivado de la conceptualización de los Pastos, y sus efectos en 6- *los resguardos y comunas indígenas y ciudades fronterizas*.

Para dar respuesta a la pregunta de investigación, el trabajo se divide en *dos grandes partes*. En la primera, se plantea un ejercicio de *conocer desde* un lugar de enunciación específico su

consideración, lo cual permitirá delimitar el alcance de la reflexión teórica para: 1- Enmarcar y comprender los posicionamientos urbano-rurales moderno/coloniales y eurocéntricos sobre el tema central, que permita elaborar una crítica decolonial partiendo de la alteridad y su interculturalidad. 2- Construir categorías y conceptos que permitan incluir el pensamiento de los pueblos Pastos para tener elementos teóricos y conceptuales que se apliquen en el análisis. 3- Contextualizar y enmarcar históricamente el problema espacial concreto. En la segunda parte se plantea *conocer con o en conjunto* con los pueblos y su conocimiento del territorio; por tal motivo, se plantea: 1-Concretarse en el análisis de las prácticas de territorialización como manifestaciones simbólicas, políticas y culturales en el espacio. 2- visibilizar el conocimiento de estos procesos discursivos en la realidad espacial del actor social, por medio de la *cartografía social*, a través de métodos *colaborativos*.

PARTE I



Desde Pupiales viendo hacia la parte norte de Ipiales

CAPÍTULO 1

1. APROXIMACIÓN A LA DECOLONIALIDAD Y ALTERIDAD -Marco teórico-

Introducción:

En este capítulo se estructura en dos secciones. La primera presenta y sitúa el discurso académico eurocéntrico del tema campo y ciudad para establecer una crítica dialéctica, situando categorías conceptuales que permiten abordarlo desde una perspectiva decolonial. El punto de inflexión se dará al introducir el giro hacia lo telúrico que contempla el rol activo de una alteridad rural con capacidad de agencia e incidencia para definir aspectos territoriales.

A partir de este punto se inserta en la discusión de la temática campo y ciudad las consideraciones situadas desde una perspectiva urbano-territorial indígena, que permitan hacer otra lectura del proceso histórico de poblamiento resultado del desarrollo de la modernidad y su otra cara, la colonialidad; misma, que construyó una relación urbano-territorial desigual a partir de procesos de “segregación originaria” (Costa & Moncada, 2021) y que consolidó un modelo de poblamiento moderno/colonial del territorio para su dominio.

Considerando el lugar de enunciación de los pueblos originarios que fueron empujados a la periferia del espacio geográfico y del discurso, se plantea visibilizar el ejercicio de una praxis territorial que permite entender cómo un vector o fuerza sociocultural como la autodeterminación emerge de la capacidad de adaptación y transformación social para defender lo que se considera territorio, y cómo esto da pie para que se consolide un pensamiento y conceptualización propia que se fue gestando en el proceso histórico local. Se sitúa entonces a la alteridad, como parte constitutiva de los procesos de conformación urbano-territorial modernos, que contrapone desde su praxis descolonizante elementos que subvierten la idea totalizante y hegemónica y dicotómica de los modelos, campo y ciudad. Las nociones, categorías desarrolladas e interrelacionadas en este capítulo permitirán dar la apertura al marco conceptual donde se introducen conceptos propios de las comunidades Pastos para el análisis del fenómeno empírico.

1.1. DE LAS OPCIONES CAMPO Y CIUDAD A LA IDEA URBANOCÉNTRICA EN EL FENÓMENO URBANO-TERRITORIAL

1.1.1. Las oposiciones, campo y ciudad en la mirada eurocéntrica

El fenómeno de la consolidación de la ciudad y la diferenciación con el campo, es un proceso histórico de larga duración y sus problemáticas han atravesado en distintos espacios por múltiples tensiones. La constitución de una diferencia anclada a la división territorial y social del trabajo es una de ellas, ha moldeado una visión clásica de los conceptos campo y ciudad que han acompañado la historia de la humanidad durante cientos de años en diferentes culturas (Cartón de Grammont, 2008); sin embargo, fue con el surgimiento de *la modernidad*, cuando esta relación se transformó de manera acelerada en una dicotomía.

Actualmente, perspectivas o corrientes teóricas enfocan el fenómeno urbano desde una visión localizada europea, hechos que han profundizado dichas diferencias o separaciones dicotómicas. Con el despliegue de las condiciones aceleradas de cambio y problemáticas globales y locales, estas oposiciones entre campo y ciudad es necesario revisarlas críticamente desde nuevas perspectivas teórico-críticas o desde nuevos enfoques urbano-territoriales, dado que las categorías conceptuales empleadas desde posturas clásicas se ven en dificultades para explicar situaciones diversas, locales y conflictivas entre un modelo jerárquico y heterárquico que inciden en las distintas escalas y dinámicas urbano-territoriales. El punto es que, si las estructuras epistémicas de las que parten se construyen en el seno de una modernidad/colonialidad eurocentrada, estas explicarán de forma parcial las relaciones urbano-territoriales locales, y esa visión parcializada ha permeado la teoría urbana.

La teoría crítica urbana del Norte global no tiene más de 70 años (Gasca, 2005), es relativamente reciente y surge con posturas marxistas y neomarxistas como las de Lefebvre (1968, 1970, 1971), Castells (1977) Topalov (1978) Benévolo (1967), como también surgen en América Latina posturas sólidas y críticas desde esta línea de pensamiento, en autores como Roberto Segre (1977), Rafael López Rangel (1989) Emilio Pradilla (1974) y Samuel Jaramillo (1994) por nombrar solo algunos. Jorge Gasca en su libro: *La ciudad, pensamiento crítico y teoría* (2005), expone las ideas principales y reflexiones de pensadores que encarnan un pensamiento crítico interno a la teoría europea y norteamericana, pero que no escapan a una visión sesgada por una direccionalidad impositiva moderna/colonial del pensamiento eurocéntrico. La visión de Gasca pretende aproximar un “neo marxismo” latinoamericano a una visión fundamentada en los procesos locales, por eso, su punto de vista crítico lo centra en la “vida” como sustrato ético, político, social y espacial:

“El estudio de la ciudad y lo urbano no constituyen el análisis de un elemento más de la vida humana, sino, en las dimensiones del “mundo de la vida”, una parte esencial en relación con todas sus manifestaciones sujetivas, es decir, de toda creación cultural. Con ello deberá considerarse la distinción de las partes constitutivas de la “dualidad” social: lo rural y lo urbano, haciendo la distinción en términos culturales, entendida aquí la cultura grosso modo como el movimiento de

la relación estructura-superestructura sociales y todos los fenómenos sociales que de él se desprenden.” (Gasca, 2005, p. 16)

El apoyo en los planteamientos de Marx en varios autores latinoamericanos aquí citados que optan por una relectura de los elementos de su economía política, como aspectos vigentes para la discusión e investigación sobre lo urbano. Sin embargo, me interesa señalar la diferencia imperial y eurocentrada que anida en el discurso teórico de algunos autores europeos sobre el tema específico del campo y la ciudad. Para ello, expondré elementos generales en algunas perspectivas teóricas y discursivas desde su *concepción eurocéntrica* que van desde Marx hasta Mumford con el fin de establecer una crítica dialéctica y complementaria con el planteamiento teórico central de esta tesis, que se desarrollará en los apartados siguientes.

Entiéndase que Marx no desarrolla una teoría sobre la ciudad o lo urbano como tal en ningún texto (Gasca, 2005); pero, su pensamiento está atravesado por las condiciones históricas de la ciudad de su momento. Un momento de revolución industrial, donde las condiciones de la división social del trabajo y las territoriales, se transformaron de manera abrupta. Fenómenos urbanos como: concentración de la población, concentración de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute, de las necesidades, serán claves para el desarrollo de su pensamiento, de la economía política.

Marx y su crítica, se convierten en estructurantes para la reflexión sobre la ciudad, de estos enfoques europeos, se derivan temas como la división del trabajo entre ciudades, división social del trabajo y la distinción clara de clase sociales dentro del espacio urbano, teoría de la renta del suelo, y otros aspectos bastante estudiados. Si bien estos elementos han sido fundamentales para lo urbano, hoy en día parecen llegar a un límite epistémico y reclaman una revisión: “En la sociedad contemporánea, a diferencia de la realidad histórica de tiempos de Marx, la “indiferencia” de la ciudad hacia el campo parece demandar acuciosamente su teorización.” (Gasca, 2005, p. 30)

Uno de ellos es Max Weber (1864-1920) quien en su obra entiende la ciudad como un conjunto concentrado de actividades, más allá de una mera construcción físico-espacial o social cuantitativa. La ciudad está claramente diferenciada con el campo debido a la actividad industrial y al comercio, que son sus actividades “vitales”. Por ende, *el mercado*, es un tema crucial dentro de este medio artificial o ciudad que es producido y reproducido por la humanidad. La ciudad es entonces un *sistema mercantil* el que señala el curso de un asentamiento humano.

La concentración se materializa dentro de un territorio, ganándole el lugar a lo natural y conformándose como un “tipo ideal”; así, la ciudad queda definida por su carácter tipológico, claramente separada del campo y puntualizada como el lugar predominante del mercado e identificada por su actividad económica, como: ciudades de rentistas, de negociantes e inversores, de consumidores, de pensionistas, de productores; la ciudad productora de materias primas, comercial, industrial. Para Weber, la “ciudad moderna” es *únicamente la ciudad industrial europea*, caracterizada por la vitalidad artificial de los medios de producción en serie, que compiten por la concentración del poder económico y comercial.

En la visión de Cristian Topalov (1979) que se expone en *“la urbanización capitalista”* la crisis de la ciudad dentro del sistema capitalista es una conformación que empuja a un desarrollo contradictorio. Desde su visión económico-política, la ciudad se constituye como *forma de socialización de las fuerzas de producción*; por tanto, es el resultado de la división social del trabajo y de las unidades de producción diferenciadas, que son las formas fundamentales para la acumulación. *La ciudad tiene un valor de uso*; en este, reside en la concentración de las fuerzas productivas en un espacio determinado (contrario a la dispersión y extensión de la producción agrícola). El resultado en términos físico espaciales es que los objetos producidos en el espacio son incorporados a este punto de concentración (lugar de la ciudad) y convertidos en productos inmobiliarios.

El sistema espacial en la propuesta de Topalov es un *“valor de uso complejo”* que emerge de la articulación entre valores de uso elementales que, al conjugarse en el entramado social, se complejizan y se comportan como un modelo contradictorio y artificial. Un proceso en cuyo caso cada conjunto de elementos del sistema, actúa de forma independiente en la constitución de lo urbano. La urbanización capitalista es contradictoria en la medida en que obedece a las lógicas del mercado y a la multiplicidad de procesos privados. La ciudad es, en sí, una disputa por el suelo, en el marco de un mercado cuyo fin es la acumulación de valor.

Otra lectura europea es la de Lewis Mumford (2006, 1966), quien señala la importancia de las construcciones culturales alrededor de la idea de ciudad como edificación material. La producción de la ciudad no solo se debe a lo social, sino principalmente a la capacidad técnica de cada sociedad. La visión histórica de Mumford, se centra en dos aspectos fundamentales: *“formas y funciones”*, vinculadas a las funciones sociales, donde la característica del *Ser moderno* en la sociedad urbana, es un *Ser hacedor* y transformador de la realidad; por tanto, la técnica es el eje estructurante de la idea de constitución de un mundo artificial. En esta perspectiva, la ciudad desde su génesis es un *“lugar”* de acumulación y perfeccionamiento técnico. El espacio urbano alberga funciones comunes o especializadas, tal vez, la más importante de ellas y por la cual la técnica es la base del sustrato material que tiene como función: *materializar*. Dicho acto establece un proceso que se depura a lo largo de la historia con el conocimiento de la técnica.

Con la incursión de las perspectivas fenomenológicas de Husserl (1859- 1938) y después Heidegger (1889-1976) se genera otra perspectiva para lo urbano y habitacional. Si bien los autores, no desarrollan una teoría sobre el campo y la ciudad, la fuerza del pensamiento fenomenológico transformó la visión europea y los enfoques sobre lo urbano-territorial. La concepción de un *“Mundo”* simbólico permite pensar en dos grandes aspectos del tema (hoy se replican en varias propuestas teóricas), la ciudad se puede entender como un *ente* y lo urbano como un *hecho fenoménico*, si bien, los dos cambian en el tiempo, es lo urbano lo que siempre se manifiesta como fenómeno transformador.

Las construcciones discursivas eurocéntricas de los autores presentados hasta aquí, se basan en ciertos principios: *“a) Relación separada entre hombre y naturaleza (exteriorizada), b) Procesos de reproducción social, c) Relación cultura-civilización, d) Mediación de la tecnología/complejo tecnológico”* (Gasca, 2005, p. 106). Estos principios se han convertido en ejes de desarrollo teórico por

académicos. Su base epistémica se ancla a realidades particulares, locales y a temporalidades o procesos históricos europeos.

Estas visiones geolocalizadas del fenómeno, dan cuenta de una comprensión eurocentrada, donde el principio de relación hombre-naturaleza emerge de una necesidad, una “falta” o escasez, debido a las condiciones geográficas de los pueblos europeos. Para suplir esta escasez que dificulta el desarrollo de la vida humana, la naturaleza fue exteriorizada, desacralizada y objetivada, hecho que permite al individuo construir su propia existencia y “convertir” a la naturaleza que aparece ante la realidad (hecho fenoménico) como una exterioridad susceptible de ser dominada. Así, se introduce la naturaleza al mundo de la existencia de lo humano (Heidegger, 1978), moldeándola para su beneficio, que le permite encontrar la seguridad, el cobijo y la habitabilidad, por medio de la técnica (Munford, 2006, 1966, 1945). Se establece un “metabolismo natural” del que habló Marx (2017) donde la naturaleza es el sustrato necesario que existe en su condición de valor de uso global (recurso) y que sustenta la vida artificial.

En estas miradas de lo urbano, los procesos de reproducción social, por medio de la actividad humana (trabajo) son el soporte que le permite al mundo artificial existir y desarrollarse, actividad fundamental que constituye lo material y también lo cultural; así, cultura, civilización y tecnología, están estrechamente imbricados en la producción de la ciudad. Cultura, entendida como un “conjunto” simbólico, signico, inmaterial más o menos determinado y heterogéneo que se da en un espacio-tiempo histórico preciso; mientras que la civilización, se constituye en el tiempo y en el espacio por la capacidad de dominio y transformación de lo natural, constituyéndose en el proceso como un aparato productivo de lazos sociales y del complejo tecnológico (instrumentos, materiales, medios, fuerza de trabajo) que son las formas materiales para la transformación y el “progreso”. La comprensión europea del fenómeno enmarca la distinción entre lo rural y lo urbano, como la separación dicotómica entre campo y ciudad:

“En la *ciudad* la relación hombre-naturaleza aparece mediada por un *thelos* cuyo efecto es la cohabitación colectiva de una porción territorial multiforme. Ya no es el diálogo entre hombre-naturaleza, sino el discurso de la diversificación material, de la socialidad, del discurso de la cohabitación concentrada y de la existencia indiferente de la fertilidad (potencialidad) y productividad del territorio.” (Gasca, 2005, p. 158)

Por otra parte:

“El *campo* aparece como el sitio del territorio en el que vida económica y habitación (en sentido amplio) se satisfacen bajo el fenómeno de larga duración del diálogo hombre-naturaleza; en el que la relación hombre-naturaleza se da de manera directa o cuasi directa, por lo que podemos decir que es el sitio en el que el hombre habita con la naturaleza encontrándose en su inmediatez.” (Gasca, 2005, p. 158).

Esto muestra un contraste entre dos formas de relacionarse con la naturaleza, una más próxima que la otra y una forma artificial como el espacio predilecto del intercambio mercantil y de consumo. Un estudio europeo y detenido de este tema urbano y rural en la segunda mitad del siglo XX es el de

Henri Lefebvre (2014, 1978). A continuación, expondré tres aspectos de la discusión campo ciudad que me parecen relevantes para esta tesis, porque permite identificar elementos claves que en la teoría y crítica urbana dan una apertura a la incorporación de otras conceptualizaciones del fenómeno.

Lefebvre (2014) posiciona la ciudad como un centro desde el cual se expande el fenómeno urbano moderno. Este hecho conformó desde tiempos precapitalistas a la ciudad como concentración de las riquezas y excedentes de la producción del campo y es resultado de la división social del trabajo. En el contexto regional europeo, el autor expone que la ciudad es producto de la acumulación originaria o primitiva y en este proceso de consolidación destruye las formas de producción anteriores y a su vez la relación conflictiva entre “campo-ciudad” da origen a un sistema donde se imbrican “el capitalismo y el mercado mundial, la Nación y el Estado, la burguesía y el proletariado.” (Lefebvre, 2014, p.47).

En la lectura que hace de Lefebvre basada en el proceso histórico europeo, las tensiones campo y ciudad dan origen a un sistema económico político. El autor, sitúa el surgimiento de una separación clara entre campo y ciudad en la llamada “Edad Media”, es cuando: “la ciudad va a urbanizar el campo; a partir de la Edad Media se da este resultado considerable de la historia” (Lefebvre, 2014, p. 85); es decir, las formas de vida o de habitar de la ciudad se extienden sobre el espacio rural, como un nuevo constructo socioeconómico y cultural que busca totalizar las formas de habitar, llevándolas a modos urbanos. Para que esto suceda, la naturaleza se presenta a la mentalidad europea como realidad material disponible para la existencia de las condiciones de vida urbana.

No obstante, las acciones propias de un sistema económico que se basa en la explotación, desequilibran el sustrato material, lo que Lefebvre se pregunta: “¿Será inmutable la tierra? Para nada. Cambia su rostro de la pura naturaleza original a la naturaleza devastada.” (Lefebvre, 2014, p. 67.). Entonces, si bien el autor reconoce el problema que suscita el objetivar la naturaleza como un proceso que empuja a la propia destrucción del horizonte civilizatorio moderno, a su vez le concede a la artificialidad de la ciudad un lugar privilegiado en el hacer humano y lo establece como el espacio por excelencia de “la creación”, capaz de sustituir lo natural y dejar atrás las otras existencias, posición que marca un claro acento evolucionista en el proceso histórico de poblamiento urbano diferenciado del campo:

“En y por la ciudad, la naturaleza cede el lugar a la naturaleza segunda. La ciudad también atraviesa por los modos de producción, proceso que comienza desde la comuna urbana reemplaza a la comunidad (tribal o agraria) ligada de muy cerca de la tierra. Así la ciudad se convierte en el lugar de la tierra, en el gran laboratorio de las fuerzas sociales.” (Lefebvre, 2014, p. 68).

Se identifica entonces una realidad conflictiva entre campo y ciudad, donde la ciudad se vuelve protagonista en el espacio por su especificidad y capacidad técnica y genera un efecto en la consolidación de una forma urbana que es la que se expande en el espacio. Lefebvre (1978), señala la importancia de los fenómenos sociales desde la construcción social del espacio habitado y su tendencia a que las formas urbanas predominen, dado que, en la ciudad, se generan y concentran estas condiciones diferenciadas por la acumulación y capacidad de producción. La ciudad es un producto

de lo humano y la racionalidad moderna que puede *re-crear* una vida artificial para el desarrollo de las actividades: “En las ciudades nacidas de una intención constructiva clara y racional, el hombre moderno se ve en situación de crear vida. Se encuentra confrontado con el problema de la vida y la creación.” (Lefebvre, 1978, p. 173).

Su perspectiva cambia a partir de 1970, dado que el fenómeno de expansión de la ciudad europea presentaba una variación en la conflictividad. La oposición, ya no solo se da entre campo y ciudad, sino entre ciudad y periferia, o como él lo denomina: “el tejido urbano de mallas esponjadas.” (Lefebvre, 1978, p. 192) que rodea la ciudad. Además, así como la ciudad se transforma con la expansión, también el campo se modifica por la tecnificación y las nuevas formas productivas agrícolas, este ya no se puede entender a la manera medieval como territorio meramente agrícola, y la ciudad, ya no es un núcleo compacto y contenido. Esto conlleva a pensar en un complejo relacional entre la ciudad y el campo, un proceso donde dos fuerzas se constituyen simultáneamente.

La aportación de Lefebvre (2014) para identificar el fenómeno rural-urbano como una operación constante entre dos espacialidades atravesado por la dialéctica (espacio vivido, concebido, percibido) es fundamental para comprender los procesos de producción del espacio; no obstante, desde su visión europea, Lefebvre (1978) lo urbano prevalece con un peso discursivo mayor, y por esto muestra la urbanización como un fenómeno de “tendencia universal”, lo entiende como el escenario para la transformación y el cambio por medio de la *urbanización total*, un eslabón importante que llevará a pensar que la revolución es exclusiva de “los países altamente industrializados” (Lefebvre, 1978, p. 206) y urbanizados. Fuera de este contexto, no muestra las condiciones históricamente desiguales de los países de la periferia mundial de la época y las particularidades de conformación urbana que se dan en otras regiones, o de los países que no han llegado a los niveles de industrialización europea.

En esta perspectiva, se invisibiliza la realidad de otras latitudes y se repite en su teoría el patrón del discurso europeo; si bien se comprende lo rural como protagonista en el proceso histórico de los modos de poblar el espacio porque estos lo “preceden y lo sostienen” (Lefebvre, 2014, p. 36), el autor sitúa discursivamente a los territorios coloniales o periféricos a Europa, en una condición de minoría de edad frente a las formas de consolidación de lo urbano, y esto se puede ver cuando menciona que: “la agricultura arrastrará reliquias, residuos del pasado más lejano. Esto es especialmente cierto en los países no planificados, retrasados o subdesarrollados, es decir coloniales...” (1978, p. 63).

Es por esto que se debe tener en cuenta tres aspectos fundamentales para comprender la postura de Lefebvre frente a lo rural y urbano: 1- Su obra se desprende de un pensamiento eurocéntrico y replica algunos aspectos fundantes de la epistemología moderna/colonial. 2- Desde una relectura de Marx poco ortodoxa, da una apertura a la comprensión de habitar urbano-rural, sus métodos y su planteamiento de la dialéctica, permite incluir otros factores en la dicotomía campo y ciudad, pero es una respuesta situada a la realidad del momento en Europa. 3- El sistema de análisis no incluye los procesos históricos diferenciados de otros contextos, por esto, si bien hay elementos relevantes en su teoría, no es un sistema que permita explicar los procesos históricos de otras comunidades no europeas, donde el colonialismo histórico ha perdurado de múltiples formas tanto las condiciones

espaciales como los actores en el tiempo han sido distintos en Latinoamérica y ninguna de las dos dimensiones es estática.

En estas teorías sobre la ciudad y el campo se da una diferenciación que separa la naturaleza y desacraliza su esencia, la objetiva y la convierte en un medio para superar la escasez (Gasca, 2005), el sistema capitalista es acorde en esta dinámica, por ende, la ciudad es el espacio por excelencia de creación de la vida, pero la vida es sinónimo de artificialidad para resguardar la subsistencia de la humanidad, y no, de la preservación todo lo vivo, o de aquello que nos permite nuestra existencia. Si bien se identifica el desequilibrio como un problema, las construcciones epistémicas se encierran en una realidad regional particular para encontrar una respuesta a partir de la acción y el pensamiento racional y moderno.

1.1.2. Una perspectiva decolonial para lo urbano-territorial

Frente a lo anterior, la perspectiva decolonial permite mostrar como a lo largo de un proceso histórico de poblamiento y dominio se han constituido ideas, dispositivos y modelos de control territorial que definen aspectos de la relación campo y ciudad. La mirada decolonial, permite en primera instancia poner en tensión los elementos empleados en la dominación territorial para luego mostrar quienes han estado en la otra cara del proceso histórico y cómo desde estos lugares invisibilizados ha reconstruido, preservado y constituido elementos que hoy en día definen aspectos en la relación como veremos.

1.1.2.1. Situando la perspectiva decolonial

Las discusiones sobre la modernidad y la crítica de la Escuela de Fráncfort, la irrupción de un pensamiento crítico al interior de Europa, que llegará a manifestarse años después en la obra de Lyotard (1979) en *La condición posmoderna* en occidente, Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze y Guattari, entre otros pensadores, abrió una línea que resquebrajó la visión en bloque eurocéntrica. De esta efervescencia crítica, se desprenden las perspectivas poscoloniales y los *subaltern studies*, como derivaciones del posmodernismo europeo. La importancia de la crítica posmoderna en el bloque hegemónico eurocéntrico es que muestran las grietas del pensamiento eurocentrico y permite a distintos grupos y/o movimientos de la periferia global, introducirse por la fisura del *metadiscurso* de la modernidad. Con este marco y bajo este programa: “comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional y utilizaban, en algunos casos, un marxismo renovado como referencia teórica” (Dussel, 2017, p. 39). Estas posturas, parten de distintas realidades Latinoamérica y del Sur Global y se mueven como *contradiscurso* de la periferia al centro.

En la teoría crítica Latinoamericana diferentes líneas y/o grupos de investigación han aportado a partir de los años 60 y 70 enfoques económicos, políticos, sociales y culturales como la teología de la liberación, Filosofía de la Liberación, Marxismos Latinoamericanos, Historia de las Ideas, Investigación y Acción Participativa, Teoría de la Dependencia, Teoría del Sistema Mundo moderno,

fundamentaron la base de un pensamiento que emergiendo de las problemáticas periféricas cuestionaba desde esta época los predomios eurocéntricos.⁶

Los trabajos derivados de las posturas posmodernas eurocéntricas fueron fundamentales para que surjan los estudios *poscoloniales*⁷, *posestrucutrales*⁸ y *estudios culturales*⁹, que como perspectivas teóricas ofrecen alternativas críticas a los procesos hegemónicos de occidente (Dussel, 2017) para explicar otras realidades históricas de los procesos sociales, económicos y políticos en África, Asia, Oceanía y Medio Oriente. El volcamiento hacia distintas temáticas y por diferentes teóricos e investigadores latinoamericanos sobre los aspectos de reproducción de las condiciones inmateriales en su diferentes dimensiones (espacial, temporal, cultural) estableció un diálogo fecundo con los planteamientos de la Teoría del Sistema Mundo (Wallerstein, 2006), la Filosofía de la Liberación (Dussel, Kusch, Escanone, Roig, Casalla, Cullen), el Pensamiento Afrocaribeño (Cesaire y Fanón) la Pedagogía de la Liberación (Freire) y los Feminismos decoloniales (Qusicanqui, Ochy Curiel, Segato, Lugones). La sumatoria de relecturas desde Latinoamérica y de su realidad material e inmaterial, se interceptan en la visión del grupo denominado Modernidad/Colonialidad (MC) quienes se reúnen por primera vez en 1998 en Caracas, Venezuela.

El postulado central del grupo MC es que la *modernidad*¹⁰ capitalista, eurocéntrica, patriarcal, hegemónica, racista, segregadora y con pretensiones universalistas (Grosfoguel, 2006), oculta como proceso civilizatorio un *actuar colonial o colonialidad*. Es importante diferenciar entre colonialismo y *colonialidad*¹¹ (Quijano, 2007) porque colonialismo ha sido una constante en las distintas culturas y procesos civilizatorios; pero, es hasta el choque cultural con un “otro distinto” (Dussel, 1994), en el llamado “nuevo mundo” en 1492 se inaugura una *nueva forma* de colonialismo que hoy conocemos como *colonialidad* (Quijano, 2007).

⁶ “El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, este no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada (Quijano, 2007, p. 94).

⁷ Lo poscolonial o teoría poscolonial corresponde a **un conjunto de estudios y herramientas críticas** de la década de los 80, como argumentación teórica en los procesos de descolonización de países africanos, en Medio Oriente y en Asia, especialmente en la India, cuyas idean se fundamentan en el pensamiento posmoderno europeo, pero que explican la realidad periférica de procesos descolonizantes de la opresión colonial y dominación directa de Francia, Inglaterra y Holanda sobre estos territorios hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, que tendrá especial acogida en el pensamiento Afrocaribeño. Sus principales exponentes son: Saïd, Memmi, Spivak, Rabasa, Fanon.

⁸ Por otro lado, el posestructuralismo es un **movimiento teórico** de origen francés que se articula a mediados del siglo XX, como una crítica al estructuralismo de disciplinas como la antropología, la sociología, la filosofía y la lingüística, fundamentado esencialmente en la fenomenología y el existencialismo y se concentraba en espacial en criticar el orden jerárquico y las distinciones binarias de la estructura o meta estructura, abriendo la interpretación a la incursión de variantes como el tiempo, el espacio y la lógica reduccionista moderna, muchos de los autores representativos también se consideran como posmodernos: Barthes, Derrida, Foucault, Deleuze, Butler, Baudrillard, Kristeva, Habermas y la misma Escuela de Fráncfort.

⁹ Los estudios culturales se pueden entender como un **campo o línea de investigación** de carácter inter y transdisciplinario que explora y estudia las formas de producción no materiales en la cultura como: creación de significados, comunicación, prácticas significantes e intersubjetividades en las sociedades actuales, esta línea de investigación emerge de las condiciones de posguerra en Europa, retoma aspectos de la Teoría Crítica, pero los aplica de forma cautelosa hacia los absolutismos. El término fue acuñado por Hoggart en 1964 en el CCCS, cuyo objetivo principal es el definir la cultura propia de cada sociedad y los procesos que se dan en fenómenos multi, trans e interculturales y que se manifiestan en prácticas, materialidades y expresiones tangibles.

¹⁰ Para ampliar el concepto de modernidad en relación con la colonialidad ver el apartado 1.1.1

¹¹ Al respecto lo expone de forma sintética, Pedro Garzón: “Para decirlo brevemente, el colonialismo es la ocupación territorial por medios coercitivos (militar, política, económica), mientras la colonialidad es la imposición del imaginario cultural europeo.” (Garzón, 2013, p. 23)

El aspecto estructural que señalan varios integrantes del grupo MC es que la colonialidad, al ser parte constitutiva de la modernidad, no desapareció con la expulsión del dominio militar y territorial de Europa sobre este continente con las distintas guerras de independencia. La colonialidad, es entonces un proceso internalizado culturalmente que opera en distintos planos para ejercer control: colonialidad del poder, del conocimiento y del ser (Quijano, 2007) que trascendió a lo largo del siglo XIX hasta los albores del siglo XXI. Esta condición histórica de ejercicio de dominación indirecta, es el problema estructural a lo que el *giro decolonial*¹² hace su planteamiento como postura crítica.

El proyecto intelectual decolonial se entiende como una *perspectiva teórica*¹³ abierta. Es un proyecto en constante construcción que aborda distintas problemáticas a través de diversas disciplinas, siempre *en clave decolonial*, que significa una postura geopolítica del conocimiento que propende por la *descolonización* en los distintos planos del poder, del conocimiento y del ser para comprender fenómenos locales desde el pensamiento situado de los actores sociales involucrados, y desde ahí, trazar caminos alternos para analizar el fenómeno urbano-territorial. En este sentido, lo decolonial se entiende como proyecto académico que acoge en su reflexión y metodología *un pensamiento y un hacer decolonial*.

La *descolonización*, que se puede entender como una actitud crítica constante frente al fenómeno de dominación hegemónico y universalista de occidente, es una postura crítica que emerge desde el oprimido (Maldonado Torres, 2008) y desde su capacidad de autodeterminarse como actores sociales. Dicho de esta manera, para esta investigación lo decolonial es la perspectiva teórica que contiene lo decolonial, y esta última es una actitud crítica constante ante la unicidad y totalización que ejerce un poder sobre el Otro, o sobre los Otros, llevándolos incluso a negar su propia cultura. Lo decolonial nace ante el horror del despojo histórico, de lo material y lo inmaterial y de las diversas formas de subjetividad de las alteridades:

“En este sentido, no se trata de una sola gramática de la descolonización, ni de un solo ideal de un mundo descolonizado. El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer.” (Maldonado Torres; 2008, p. 66).

Las ideas de Fanon (2018) y Cesaire (2006) influenciaron a Aníbal Quijano, quien fue uno de los primeros en utilizar el término decolonial, para referir a un proceso diferenciado de los movimientos históricos independentistas del dominio directo de países europeos en territorios de ultramar, Quijano (2000b) argumenta que la dominación no terminó en este periodo y se postergó hasta nuestros días, apoyado en las ideas de Wallerstein (Sistema Mundo) demuestra que la modernidad perpetúa

¹² El texto de mayor referencia bibliográfica donde aparece el término decolonial en la producción latinoamericana hispanohablante es: Grosfoguel & Castro-Gómez (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá. A partir de la introducción al texto, se puede hacer un rastreo detenido de los diferentes aportes a su conceptualización del grupo MC.

¹³ Se entiende lo decolonial como una perspectiva teórica en constante construcción y no como una teoría consolidada, esta perspectiva teórica se encuentra en proceso de trabajo, está abierta a transformaciones y adiciones. Se inicia a partir de las primeras reuniones del grupo: Modernidad/Colonialidad que ha continuado a pesar de las bifurcaciones y diferencias de pensamiento de sus integrantes, en cada proceso y en distintos núcleos en Colombia, Ecuador, Argentina, Bolivia, Venezuela, México, Brasil y Estados Unidos.

esquemas de dominación paradigmáticos y estructurales bajo el sistema económico-político que distorsiona en la periferia global las ideas de progreso bajo la “falacia desarrollista”, disfrazando en el discurso, formas de dominación indirecta, por medio de separaciones dicotómicas como desarrollo-subdesarrollo, local o global.

En esta perspectiva teórica se sitúa como la posibilidad de hablar desde la historia que emerge en la *línea abisal*¹⁴ (Santos, 2018) o en la *diferencia colonial*¹⁵ (Mignolo, 2003) para develar los procesos de la periferia o pueblos subalternizados¹⁶ o mal llamados “pueblos sin historia”¹⁷. Partiendo de esa “realidad otra”, invisibilizada y segregada, lo decolonial plantea develar los procesos que han pervivido en la cultura de sujetos subalternizados y su sentido es anteponer una postura crítica siempre descolonizante (en clave decolonial) que da paso a una ética liberadora de los procesos hegemónicos o con intenciones totalizantes, planteando caminos alternos, creativos y pedagógicos para introducir nuevas lecturas de la realidad empírica bajo postulados teóricos propios.

Por las razones anteriores, lo decolonial, constituye un nexo con varios movimientos, organizaciones y grupos marginalizados y segregados de la historia, por medio de diálogos o paralelismos con sus posturas geopolíticas que emanan de sus visiones y/o cosmovisiones, nutriéndose mutuamente como alternativas que apuntan su crítica a varios aspectos estructurales de la modernidad y ponen en cuestión categorías eurocéntricas del pensamiento occidental neoliberal, conservador, anarquista, del marxismo ortodoxo o incluso del materialismo histórico (Hinkelamert, Grosfoguel, Dussel, Mignolo, Cusicanqui, Atawallpa Oviedo, Segato, Ochy Curiel). Dichos *descentramientos*, les dan cabida a contenidos epistémicos que surgen de otras ontologías y que conforman a través de la **autodeterminación** de los grupos subalternizados e invisibilizados, subjetividades sometidas de los segregados en la historia y devela la diversidad epistémica del “conocimiento local”.

Con el ánimo de puntualizar el carácter exploratorio de esta investigación en relación al estado del arte del tema decolonial en lo urbano, se debe dejar claro dos cosas: Primero, lo decolonial no es una teoría consolidada (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007); segundo, la intención es aproximar la teoría del urbanismo a la perspectiva decolonial, como una alternativa de análisis, para la relación entre la acción de *alteridad* y sus prácticas de *autodeterminación* en un espacio (ver apartado 1.3), lo rural-urbano, establece un complejo dialéctico entre *un enfoque teórico* y una realidad empírica, dentro de la cual se podrán abordar distintas problemáticas.

Por lo anterior, es preciso hacer la distinción teórica de algunas categorías conceptuales que se derivan de la perspectiva decolonial para comprender un proceso histórico localizado, que permita

¹⁴ Lugar de encuentro de dos horizontes de comprensión de la realidad diferenciados, dónde el sustrato ontológico es distinto en cada caso y no es posible hacer un ejercicio de traducción de saberes, sino que es solo posible un ejercicio de dialogo para la comprensión de su contenido (Santos, 2018)

¹⁵ La diferencia colonial es el término empleado por Walter Mignolo para sintetizar donde emerge el pensamiento local, situado y fronterizo que confronta el poder hegemónico: “La diferencia colonial es, finalmente, la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta” (Mignolo, 2003, p. 8).

¹⁶ La dominación, *subalternos* viene de los estudios culturales Spivack (2012).

¹⁷ Crítica a la lectura unidireccional de la historia, donde según Hegel, los pueblos no europeos son pueblos sin la capacidad de construir su propia historia. Ampliar en la Conferencia I. en Dussel 1492 El Encubrimiento del Otro.

dar cuenta del margen o frontera epistémica desde donde emergen otras formas de conceptualizar y responder a un fenómeno urbano-rural. Esto es posible si identificamos desde el ejercicio colonial de dominación territorial ideas y/o dispositivo que han perpetuado la dominación espacial y territorial directa o indirectamente de los grupos subalternizados locales.

1.1.3. Perspectiva decolonial para analizar la dominación colonial del territorio

La decolonialidad encarna la actitud descolonial al reconocer que hay patrones de dominación de la modernidad que se perpetúan en los Estados nación latinoamericanos (Maldonado Torres, 2008). La instrumentalización del poder crea distorsiones de las ideas de libertad, democracia, liberalismo, capitalismo, planeación y desarrollo, porque no operan igual para el Norte que para el Sur global. Identificado esto, los saberes territoriales indígenas se sitúan en el margen epistémico (Gandarilla, 2016), como resultado de la praxis descolonial local que da como resultado procesos diferenciados que emergen de *la herida colonial*¹⁸. Desde este lugar de enunciación pueden anteponer, subvertir o dialogar teóricamente con las formas moderno/occidentales e ir hacia la comprensión de otras formas y hacia la construcción de saberes pluriversales (Escobar, 2010)

En la primera parte se expusieron elementos generales de la visión eurocéntrica en la relación rural-urbana, ahora, se muestra cómo al comprender el mismo fenómeno desde otra perspectiva es necesario pensar en otras categorías conceptuales. Para ello, se sitúa, el planteamiento de la crítica decolonial desde la discusión modernidad/colonialidad (Dussel, 2012; Quijano, 2007) y la consolidación de una mentalidad fundadora (Romero, 2007) que ejerce un poder colonial o neocolonial sobre el territorio y construye en el proceso histórico, ideas, dispositivos, formas y modelos para el dominio y control territorial a través de mecanismo como la segregación originaria (Costa & Moncada, 2021), la división racial del espacio (Grosfoguel, 2006), desplazamiento e imposición de un nuevo centro (Mignolo, 2007) y profundización de la dicotomía entre campo y ciudad, que desplaza y periferiza a los grupos indígenas subalternizados en el discurso y en el espacio.

1.1.3.1. Modernidad y su otra cara la colonialidad

La discusión sobre la modernidad en las corrientes filosóficas latinoamericanas ha sido fundamental para situar las múltiples realidades discursivas y pluriversales que emergen en el borde o la periferia de sur global, ante el metadiscurso eurocéntrico que la asume como suya o como un ethos totalizante (Gandarilla, 2016). Con los cambios y coyunturas de las últimas décadas, la

¹⁸ La *herida colonial* es un concepto acuñado por Mignolo (2007) para referirse al lugar de enunciación del sujeto subalterno o pueblos invisibilizados, desde el cual emergen contenidos y conocimientos que se desatan tras las consecuencias y efectos de siglos de dominación imperial colonial y señala que a partir de las ruinas de otros horizontes culturales, y en cada núcleo cultural o étnico distinto al europeo se desprenden diferentes interpretaciones de la realidad cotidiana que coexisten como un pluriverso. En estos lugares situados en el margen entre lo plenamente moderno emergen las posibilidades de un conocimiento diferenciado, generado por las “experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte. (Mignolo, 2007, p. 176).

modernidad no puede ser entendida como una amalgama homogénea, porque obedece a una conflictividad mayor, amplia y estructural de los procesos históricos, sociales y culturales; por tanto, comprender y situar, la periferia global en la constitución de la modernidad se convierte en un punto crucial para situar otros discursos inciertos en este proceso pero en formas diferenciales, desde los cuales y siguiendo a Dussel (2012), podrá surgir una transmodernidad o modernidades alternativas (Echeverría, 2019) que transformen distintos campos del conocimiento. Por esta razón, situar el origen de la modernidad y los fundamentos de la misma se convierte en algo fundamental para la perspectiva decolonial. Bolívar Echeverría define las características en su origen:

“la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes de la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –esa es su percepción– a la constitución tradicional de esta vida, comportamientos a los que precisamente llama “modernos”. (Echeverría: 2019, p. 13).

El origen de la modernidad, es resultado de un proceso histórico e interseccional de múltiples variables, que empieza a tener coherencia en un contexto específico, cuando una serie de acontecimientos en el desarrollo de la técnica (Mumford, 2006), la economía y de la cultura, empezaron a condensarse en un conjunto, más o menos homogéneo y disruptivo del actuar humano tradicional en los inicios de la mal llamada época medieval europea (Echeverría, 2019). Respecto al origen de la modernidad, Echeverría menciona que es un momento en la historia de la técnica que se ubica alrededor del siglo X de nuestra era, tema que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra: *Técnica y civilización* (2019).

Poco a poco, se fue consolidando como en un *ethos* de la praxis occidental en el que la *tékne* se convirtió en la forma fundamental para garantizar la *producción eficaz*, mediante la cual era posible transformar lo natural en artificial, y así, solucionar el problema de la escasez. Desde esta praxis se ha derivado un pensamiento y conocimiento racional/objetivado, que posibilita salvaguardar las condiciones de la vida humana frente al caos que antepone las fuerzas de la naturaleza. El “temor occidental” a la naturaleza, a la par del desarrollo de la técnica, fundamentó el desarrollo de la *razón instrumental* que permitía resolver los aspectos materiales que dan sustento a las condiciones de vida de la humanidad. Estos dos hechos dieron cimiento al inicio de un *horizonte civilizatorio*¹⁹ que surgió de una forma cultural regional y se expandió desde la actual Europa Central hacia otras regiones, subsumiendo otras formas pre-modernas, para constituirse como única *forma moderna*²⁰ ya a finales del siglo XV.

Uno de los momentos clave en este nuevo horizonte civilizatorio es “la *productividad* del trabajo humano” (Echeverría, 2019, p. 22) (la cursiva es mía) que empieza a cambiar la racionalización de lo material y permite transformar la vida. Dinamizar la producción, instrumentalizar los medios de

¹⁹ Horizonte civilizatorio es el culmen que concentra los distintos sistemas: economía, política, organización social, cultural y cosmovisión de cada momento civilizatorio en la historia de la humanidad que siguen un vector de transformación. Con el inicio de la modernidad también se inició un nuevo horizonte que sigue el vector del desarrollo actual, basado en la explotación de la naturaleza y en la producción económica que no puede parar; así mismo, el horizonte se muestra de forma aparente como unívoco, y en su paso, subsume a otros horizontes posibles.

²⁰ Forma que trata de ser de manera arbitraria la única forma real.

producción, dominar la naturaleza (suelo transformado) y los medios para el desarrollo de la vida, consolidó un punto de partida de la civilización hacia otra era de la humanidad, depositando confianza y fe ciega en el desarrollo de la “neo técnica”, capaz de transformar la naturaleza y pasar de la *escasez relativa* a la riqueza o acumulación de capital (Echeverría, 2019). Al superar la escasez por medio de un sistema de explotación/acumulación, se dio inicio a un proceso expansivo basado en la correlación y/o codependencia entre innovación técnica y objetivación de la naturaleza como un recurso. En este entendido, la modernidad entabla una fórmula indisoluble entre civilización y producción, Echeverría (2019) considera este proceso como el surgimiento del sistema económico de la modernidad (precapitalismo), que después se consolidará y constituirá como el sistema principal moderno, supeditando los otros sistemas campos a su funcionamiento.

Por su parte, Enrique Dussel (1994), en las conferencias dictadas en Fráncfort, hizo énfasis en situar la modernidad como consecuencia de la expansión de Europa hacia el Atlántico y del choque entre los *dos mundos* en 1492, como momento clave para el *surgimiento de la modernidad*. Con la llegada de europeos a este continente, la subjetividad occidental se enfrentó a un sujeto u “Otro distinto”, no conocido hasta ese momento por el horizonte civilizatorio europeo, a este Otro diferenciado y originario, Dussel (1994) lo considera como alteridad (otredad), una subjetividad cargada de historia, construcciones simbólicas y cosmovisiones múltiples y otros horizontes civilizatorios que no eran familiares o cercanos al horizonte europeo.

El planteamiento de Dussel es una crítica directa al pensamiento eurocéntrico, porque interpela el discurso unívoco del sujeto moderno occidental, desde el cual se construye el *metarrelato* de la historia. En el discurso de la historia “universal” el hombre moderno aparece como “centro”, resultado de la “soberbia” europea de construirse y constituirse como el origen y el fin de todo suceso moderno. Ante esta forma de entender el acontecer de la humanidad y de sus ideas, la ontología de “la otredad” queda invisibilizada y sin posibilidad de relatar su propia historia.

A ojos del horizonte europeo, el nuevo mundo y sus procesos de construcción territorial previa, fueron procesos y espacios baldíos, sin historia propia, sin “desarrollo”, grupos sociales que no habían llegado a la “madurez” o a la “mayoría de edad” para construir su propio relato en el territorio; por ende, los pueblos originarios, (después subalternizados en la conquista y colonia) fueron abocados a buscar su historia y sus contenidos en un camino trazado por occidente y guiado por el vector del *desarrollismo*, bajo la tutela de la cultura Europea.

En esta nueva racionalidad de lo espacial, geográfico y político se distingue entre *mundo nuevo* y *antiguo*. El mundo antiguo se constituyó (a partir del periodo de conquista) como “el centro” (espacial y discursivo), y lo nuevo, como “la periferia”, con esto se inaugura un proceso que configura al “Ser” *dominante europeo* y su Ego como conquistador. Del análisis de la subjetividad del conquistador Dussel (1994), deriva la acepción conceptual del *Ego Conquiro* o la forma de “enseñorearse sobre la naturaleza”²¹, y sobre el “Otro” (pueblos originarios o alteridad). Poco a poco, esta actitud fue moldeando y dando

²¹ Que de manera explícita expone lo que Bolívar Echeverría menciona sobre el dominio del racionalismo de la naturaleza, para cuando los españoles en el siglo XV llegan al nuevo mundo, la carga de construcción de una pre-modernidad ya venía con ellos y en la constitución de la conquista y la colonia como empresas de dominación de un territorio nuevo (como lo demuestra Dussel), de facto, y desde el primer encuentro, estas construcciones pre-modernas se convierten en modernas.

fundamento a la subjetividad del dominador, quien, para poder ejercer el poder, objetiva a todo aquello que se le presenta como diferente, incluyendo la naturaleza a la que *cosifica* y somete bajo su dominio.

Dussel (1994) sitúa a Europa como pre-moderna antes del choque con los pueblos originarios, y a la subjetividad europea, como incapaz de establecer un diálogo desde el *Ser* de forma igualitaria con un “Otro” distinto; por tanto, el camino del conquistador fue imponerse, someter, subyugar, dominar y subsumir otras formas de racionalidad por medio de ejercer tres poderes: secular, legal y de dominación territorial. Estas maneras modernas generaron una nueva organización del espacio social y habitable que impuso otro universo cultural, ideológico, simbólico y religioso, es por esto que el hacer del conquistador enfrentado a “otro mundo”, es un hacer violento.

La génesis de la modernidad se da como un acto de dominación (bélico), que impone y somete al “Otro” (alteridad) negándole a la otredad la capacidad de su auto reconocimiento *en la diferencia* y de un diálogo constitutivo. El acto violento de dominación es lo que esconde la modernidad y lo que constituye su *mito fundacional* (Dussel, 1994). Esto dio origen a un nuevo proceso histórico violento de dominación y sometimiento que se prolonga hasta nuestros días; así, la modernidad, desde su origen, encubre una cara oscura sustentada en la destrucción, la barbarie, la dominación y el conflicto bélico. “... la guerra es la irracionalidad de la modernidad, cuando desde su racionamiento y episteme se ven rebasados, actúa, y este actuar es violento” (Dussel, 2012, p. 75).

Los pueblos originarios que tenían otras formas de sentir, pensar, racionalizar, *espacializar* y exteriorizar sus manifestaciones como sujetos y como cultura, se fracturan con el choque de 1492, en el acto de conquista se funda un diálogo desigual y violento que señaló un camino de sometimiento, subyugación e invisibilización, por esto, parte de lo que hoy configura la modernidad *quedó históricamente oculta o encubierta* (Dussel, 1994). Dicho de esta forma, la alteridad, queda inserta desde la génesis de la modernidad como un componente de la misma, no es una exterioridad, sino una parte constitutiva; aunque, sometida, colonizada y segregada.

1.1.3.2. Colonialidad y colonialidad territorial

Lo que emerge desde el choque es una nueva forma de *colonialismo* que enmascara una realidad impositiva donde la alteridad queda subyugada e invisibilizada, esto es, lo que Aníbal Quijano (2000b) denomina: *colonialidad*. A partir del momento fundante en el que el mito de la modernidad empieza a cobrar forma, también se moldea una mentalidad de imposición de un *Ethos* que subyuga al *otro*, lo somete, domina y reproduce sistemáticamente formas de dominación indirecta en el campo económico, político, epistémico, estético, social y cultural. Por tal motivo, la modernidad no se puede entender sino en conjunto, con su otra cara: la colonialidad. En adelante, en este texto esto se entiende como *modernidad/colonialidad*.

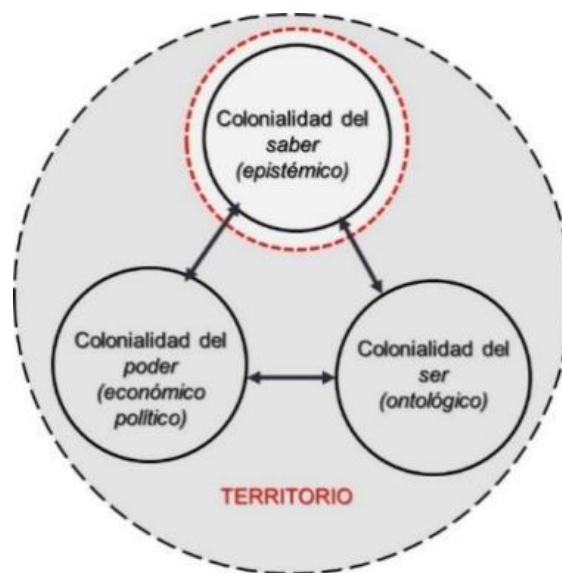
Al respecto puede decirse con Dussel (2015) que este pensamiento moderno, racional, abstracto, eurocéntrico y colonial de la modernidad/colonialidad tiene una pretensión de ser universalista,

totalizante y homogeneizante, siendo en realidad un pensamiento particular, local y etnocéntrico europeo, herencia del helenismo, que se impuso y se sigue imponiendo a otras culturas como *idea de lo universal*, esto se vio amplificado con el Ego Conquiro en el nuevo colonialismo. No obstante, la pretensión totalizante se ha visto cuestionada por las culturas y pensamientos periféricos, cuando los grupos subalternizados toman conciencia de su lugar en espacio geográfico y social, de sus modos de habitar, de su incidencia como actores de su historia en su propia forma de construcción de conocimiento o sustrato epistemológico, transformador de su realidad y del valor situado del mismo.

Todo esto, deja la reflexión sobre lo territorial ante un problema estructural mayor, dado que, bajo el ejercicio histórico de la colonialidad, la argumentación sobre el territorio, las otras formas de habitarlo y autodefinirlo desde de la otredad establecen una *reflexión asimétrica*, frente a la modernidad/colonialidad. Si se considera las condiciones histórico-materiales para el desarrollo de la vida de los seres humanos que enfrentan la escasez de recursos para el despliegue de la vida moderna (Dussel, 2017), estas no son las mismas en todas las culturas. La imposición de un modelo dominante de civilización frente a la otredad, estableció una condición dispar en las formas de superar la escasez, a la par, de disminuir su capacidad de actuar, relacionarse de modo distinto con la naturaleza y el territorio a partir de ejercer un patrón de poder.

Aníbal Quijano (2000a) define el patrón de poder moderno/colonial y eurocéntrico como la forma de poder ejercido por el norte global o centro hegemónico, sobre el sur global o periferia que históricamente se ha estructurado en una *Matriz de Poder*, fundamentada en el actuar colonial y compuesta por tres campos interrelacionados y constituyentes el uno del otro: *colonialidad del Poder, del Ser, del Conocimiento* (Quijano, 2000a) que definen las formas de dominación, reflexión que Yasser Farrés (2012) ha analizado y traído a la comprensión del territorio, se puede entender de la siguiente manera:

Figura 3. Matriz del poder en la colonialidad territorial



Nota: Elaboración propia, con base en el gráfico de Farrés, 2013. Pág. 96

Tomando esta matriz del poder de Quijano aplicada al territorio (Farrés, 2013), la colonialidad del saber o *el campo epistémico* se entiende como una forma constitutiva de la dominación colonial indirecta. El presente análisis se centrará en este lado de la tríada (si desligarse de los otros dos), permite comprender cómo se ha *naturalizado una idea dominio del territorio* desde el Ego Conquiro y la mentalidad fundadora europea (Romero, 2007) que dio fundamento a ideas y modelos para las nuevas formas de poblamiento y que a lo largo de un proceso histórico fue consolidando un discurso para el control territorial (Herrera, 2014), mismo discurso que otorga un privilegio al lugar de enunciación europeo.

La epistemología de la modernidad constituyó una “supuesta validez universal, capaz de dictar las normas de toda existencia humana mundial” (Farrés, 2013, p.93) que privilegia un centro de poder cultural y geopolítico y esto ha suscitado una serie de prácticas que marginalizan o encubren distintas manifestaciones socioculturales y espaciales. Como veremos, algunos de estos mecanismos son las estructuras del saber territorial y las ideas abstractas que anteponen la ciudad como centro. Formas, con las que la epistemología moderna de lo urbano, ha invisibilizado diferentes manifestaciones, prácticas de territorialización o expresiones espaciales que provienen de otros saberes territoriales, tradicionales y locales a lo largo de la historia.

En el sistema mundo/moderno y eurocéntrico existen dos formas diferenciadas de comprender la misma realidad: *la diferencia imperial y la diferencia colonial* (Mignolo, 2016), estas, implican dos horizontes epistémicos diferentes desde donde se produce el conocimiento. El choque entre los dos mundos (occidental y originario), implicó que cada uno se precipitara hacia una nueva frontera discursiva, creando un tercer espacio de enunciación (Mignolo, 2002) (ver apartado, 1.3.3). La diferencia colonial se hace evidente o se devela por medio de un “*herida colonial*”, (Mignolo, 2002); es decir, por lo encarnado, vivido, sentido y padecido por quien ha soportado y resistido la cara violenta de la modernidad, donde: “Los conocimientos, seres, territorios y poblaciones colonizadas (o susceptibles a colonizar) son epistémica, ontológica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista” (Rojas & Restrepo, 2010, p. 131)

Quienes encarnan la herida colonial, manifiestan otras formas del “Ser”, marginadas pero constitutivas de la modernidad. La diferencia colonial muestra que en la construcción del conocimiento de los actores sociales hay un *locus* de enunciación diferenciado que refiere a “la ubicación geopolítica y corpo-política del sujeto que habla” (2006, p. 22), desde donde se aprehende y concibe “el mundo”. Con Mignolo podemos decir que los dos discursos engendrados en cada diferencia, imperial o colonial, coexisten en todos los planos o campos del conocimiento; sin embargo, en la construcción de territorio el lugar de enunciación se politiza, en tanto que quien enuncia impone o trata de imponer una condición de racionalidad, por un lado, una con intenciones totalizantes, y por otro, múltiples múltiples posiciones con intenciones topo-ancestrales-originarios.

Si invertimos la mirada y vemos el conocimiento que emerge en la diferencia colonial, se puede entender cómo en el proceso histórico se fundamenta un “pensamiento, otro”, que antepone una crítica situada desde la herida colonial de los pueblos subalternizados (Segales, 2014, Grosfoguel, 2014), dado que en sus procesos históricos y con su praxis en el espacio han elaborado estrategias y

conocimientos desde los márgenes de la modernidad (Gandarilla, 2016). Como vemos, la diferencia colonial, va más allá de la resistencia cultural de los pueblos olvidados por la historia, es el punto de partida para enunciación y de construcción del conocimiento del Otro, racializado e invisibilizado en los procesos sociales, culturales e históricos.

Lo opuesto a lo anterior es la construcción y consolidación del conocimiento de la modernidad/colonialidad, que da forma a la diferencia imperial, una perspectiva de conocimiento articulado al patrón mundial de poder: “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.” (Quijano, 2000, p. 516). (El subrayado es mío). La diferencia imperial, basada en el proceso de conquista, colonia y dominación, fue constituyendo paulatinamente la hegemonía de una racionalidad como la única válida (Dussel, 1994), este proceso constitutivo del conocimiento, empieza en Europa, se potencia con la apertura al Atlántico en el siglo XVI, en él, se fue consolidando la subjetividad occidental su visión *etnocéntrica* basada en el *sociocentrismo* regional europeo (Rojas & Restrepo, 2010). La combinación de este etnocentrismo y sociocentrismo generó un “modo concreto de producir conocimiento, se reconoce como eurocentrismo” (Quijano, 2000b, p. 522) paradigma único y unívoco con pretensiones dominantes en el conocimiento:

La racionalidad / modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad. O, como Hegel diría, expresamente (Lecciones de filosofía de la Historia), refiriéndose nada menos que a México y Perú precolombinos, que toda “aproximación del Espíritu” implicaba necesariamente la destrucción de las culturas aborígenes de América. (Quijano, 1993, p. 501).

El eurocentrismo se convirtió en la centralidad discursiva en la narrativa histórica y en la representación espacial del nuevo mundo. Una vez que Europa se constituye a sí misma como nuevo centro étnico y social, se sitúa como lo más avanzado de la civilización, dejando a otros núcleos culturales y étnicos reducidos a estados primitivos (en el sentido evolutivo de la especie) racializados y geolocalizados como la periferia del mundo. Es decir, el eurocentrismo es: “(...) un fundamentalismo que no tolera o acepta la posibilidad de que existan otras epistemes, o de que no-europeos puedan pensar” (Grosfoguel, 2007, p. 337).

El europeo se convirtió a sí mismo, en el creador de lo moderno y en los únicos y exclusivos portadores de su bandera o de su verdadero “Espíritu” como un modelo universal a seguir. Las estrategias que menciona Quijano (2000) para supeditar lo periférico al discurso eurocéntrico fueron, y siguen siendo, dos: 1)- La represión de todas las formas de producción de conocimiento de los colonizados, que no se alinearon a la idea discursiva de lo eurocéntrico; y de paso, de todas sus formas de subjetividad en el territorio. 2)- Expropiar o extraer los conocimientos locales, y ponerlos al servicio de la estructura de dominación colonial, o extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016).

La colonialidad del saber proviene de la constitución del eurocentrismo instaurado como un fundamentalismo etnocéntrico que hace periférico y subyuga las otras formas del conocimiento, donde los conocimientos alternativos, no eurocéntricos, quedan bajo tres condiciones: a)- Totalmente

invisibilizado. B)- Como *locus de enunciación*, suplantado por el discurso científico. c)- Reducido a lo folclórico, de múltiples conocimientos, entre ellos, el conocimiento territorial local que no responde al modelo occidental (Rojas & Restrepo, 2010).

En la lógica racional moderna/colonial, el núcleo epistémico fue consolidando los pilares de la “objetividad” y la “neutralidad”, una lectura de la realidad aséptica, abstracta y aplicable a cualquier contexto, o lo que Castro-Gómez (2005) denomina el *punto cero*, que se puede entender como una desmesura del posicionamiento abstracto para comprender la realidad desligado del espacio concreto y ámbito de lo humano. Esta es la síntesis de la dominación epistémica en la colonialidad y en la geopolítica del conocimiento, el lugar privilegiado (indeterminado) del eurocentrismo. A contrapelo, los pueblos originarios desde su relación topo-originaria anteponen una “corpo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2006) producido desde encarnar el sentir y el actuar en el espacio.

A todo esto, desde la perspectiva decolonial se plantea como estrategia de salida a la dominación, la fórmula del *desenganche epistémico* del conocimiento dominante como una actitud *crítica y descolonial constante* hacia las estructuras del saber eurocéntrico que ejercen violencia sobre los saberes locales y originarios (Mignolo, 2007), la estrategia en términos de reconocer y reconocerse como actores de una historia distinta; la historia que emerge de la diferencia colonial, contada a través de la *herida colonial*, con el fin de hacer frente a la tergiversación de realidades locales, fenómeno que le permite a la colonialidad continuar con la dominación de pueblos y comunidades (neocolonialismo), exacerbando la segregación social y tergiversando los contenidos del conocimiento situado de la cultura propio de cada región.

El desenganche de la colonialidad epistémica o del saber, plantea tres aspectos de apertura: 1-La posibilidad de mostrar ideas y modelos de dominación instaurados en el discurso del ordenamiento del territorio que se han consolidado desde la mentalidad fundadora colonial y que continúan definiendo elementos de las actuaciones del territorio. 2-Los procesos decoloniales se abren a la posibilidad efectiva y pluriversal, de un hacer y pensar propio de los sujetos invisibilizados (pueblos originarios y afros, feminismos, géneros, y clases sociales) que se han mantenido como resistencia y quienes poseen saberes o conocimiento territorial valioso. 3-Estos conocimientos permiten trazar caminos alternativos y oblicuos que se redefinen desde la praxis de la alteridad o como respuesta descolonial que descentra el discurso territorial dominante, para entenderlo desde otros lugares de enunciación.

Es importante aclarar que la estrategia del desenganche y el proyecto de la descolonización del conocimiento territorial, no niega el conocimiento científico o la modernidad, pero sí aboga por situar el lugar de la producción del conocimiento de la otredad, que permita visibilizar otros conocimientos territoriales cargados de historia, realidad local, sentido de lo común, conocimiento cosmogónico y procesos de participación para involucrar otras formas de conocimiento de manera efectiva y afectiva en la constitución de un conocimiento situado del territorio (Escobar, 2014), lo que implica, una necesaria apuesta política para su construcción, difusión y en la hacer visibles de las formas de incidencia.

1.1.3.3. Segregación originaria y colonialidad originaria

La conformación y consolidación urbana y territorial en el nuevo mundo fue un proceso sociocultural sin antecedentes en la historia universal. Se nutrió de la conformación del ego del conquistador y la potencia subjetiva colonialista que dio pie al nacimiento de una “*mentalidad fundadora*” (Romero, 2007), actitud que se tradujo en “*estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio*” (Costa & Moncada, 2021, p. 8), fundamental para mantener el control trasatlántico y sustentada en el eje del pensamiento eurocéntrico (Quijano, 2000) por una “*praxis jurídica, teológica y productiva*” moderna (Costa & Moncada, 2021, p. 8) que dio origen a la “*colonialidad territorial*” (Farrés & Matarán, 2012).

Lo que se consolidó, con la mentalidad fundadora, fue un discurso de dominación que modela el espacio urbano-territorial bajo tres instituciones o dispositivos germinales, bien expuestos y cartografiados por Costa & Moncada: “*los conventos, los presidios y los pueblos de indios*” (2021, p. 3), mismos que dieron origen a un modelo de poblamiento moderno. En el sur del continente americano, el dispositivo de control territorial de pueblos de indios fue el que transformó las formas de habitar de las regiones andinas, este se formuló, como una política para la transformación de modelos de poblamiento previos, potenciando por la “*Ley de Reducciones*” expedida en 1549 (Gutiérrez, 2007), cuya intención fue *reducir* para: adoctrinar, dominar y controlar los nuevos territorios (Herrera, 2014).

La diferencia imperial instituyó la nueva forma de hacer y pensar territorial, detrás de la mentalidad fundadora se fortaleció el poder jurídico, teológico y productivo europeo y se instituyó una situación territorial racional y tecnificada, la idea que el centro urbano fuese una abstracción que se podía implantar, fundar o re-fundar según las necesidades de avanzada y control del territorio bajo formas de adoctrinamiento secular, jurídico y económico productivas impuestas. Esto concentró el poder del discurso en un dispositivo legitimado como ciudad o villa, diferenciado claramente de un pueblo de indios o núcleos en zonas rurales, situados dentro de áreas de resguardo de población indígena. (Herrera, 2014)

Las reducciones a pueblos de indios dentro de una república de indios, fue un cambio trascendental del modelo de poblamiento para diversos pueblos indígenas del sur del continente, e implicó que grupos dispersos con diferentes tipos de relación con el entorno y con las formas productivas, se “*adaptarán*” a un nuevo orden del espacio y a una nueva forma de actuar dentro de él, o dicho de otra manera a una nueva mentalidad de vida urbana.

A este desarraigo violento e impositivo le siguió un proceso moderno/colonial de larga duración, en el que se impusieron nuevos contenidos simbólicos en la relación territorio y ser, hecho que invisibilizó y desarticuló los principios ontológicos fundamentales de cada pueblo indígena, bajo las maneras en que opera la colonialidad del saber territorial. Este hecho no solo se agrupó a los indígenas dentro de núcleos similares a una ciudad (pueblos de indios), además forzó a las comunidades a entrar dentro de las formas productivas, bajo el manto secular que pregonaba una “*civilización salvacionista*”, concomitantemente promovía el tipo más peculiar, duradero, violento y vigente de la

urbanización latinoamericana: una “urbanización segregadora estatal secular o *segregación originaria*” (Costa & Moncada, 2021, p. 19).

La noción de “segregación originaria” planteada por Costa & Moncada (2021, p.19) permite entender cómo el mito de la modernidad se instauro en la conformación del territorio y ver cómo la praxis imperial que racializa, segrega, periferiza (expulsa a la periferia) subyuga y/ subsume a la otredad o alteridad instauró un nuevo modelo de poblamiento con un fin utilitario y duradero, lo que determinó el proceso de consolidación y desarrollo de los núcleos urbanos y territorios rurales, de los cuales surge una relación rural-urbana diferente a la europea. Todo este proceso definió aspectos de la forma urbana y consolidación del poblamiento a lo largo de siglos, algunos de ellos, vigentes en el fenómeno urbano-territorial actual.

Bajo una política de diferenciación racializada por la “mácula de sangre” (Castro-Gómez, 2005), los nuevos territorios fueron distinguidos discursivamente como dos repúblicas. En la República de Indios se puso en marcha una reorganización paulatina de la población indígena bajo el dominio militar y un extenso plan de adoctrinamiento religioso para hacer entrar en “civilización” al “salvaje” (Guerrero, 2021; Herrera, 2014), generando así, una nueva forma de habitar que abrió la herida colonial territorial, dado que instauró la diferencia racial como algo que se debe “superar” para hacer parte de las nuevas formas de habitar en la sociedad moderna.

La potencia de la praxis imperial fue agenciada por el poder colonial a través de la diferencia racial y la mentalidad fundadora. Se tomaba posesión del territorio y de todo aquello que aún no se ocupaba, como un “derecho” ganado por el conquistador (muestra delirante del Ego Conquiro), esta actitud inaugura un discurso estructurado y centralista del saber territorial apoyado en una red trasatlántica de ciudades y núcleos rurales interconectados que posibilitaron la dominación. En este modelo se consolidaron las estructuras de saber territorial imperial, donde la ciudad se fue consolidando como el núcleo que cristalizó la “idea” de ser un reducto espacial para garantizar la permanencia del europeo (Romero, 2007); al mismo tiempo, se convirtió en el “centro” para el control, núcleo del proceso modernizador y puntos estructurales del sistema trasatlántico que ligó una red de asentamientos y extensiones territoriales, así, “las ciudades y su organización municipal fueron la herramienta más útil, más eficaz, de la Monarquía para poder ocupar y gobernar los inmensos territorios indios” (Sánchez, 2017, p. 21).

1.1.4. Estructuras del saber/poder territorial

Se introduce en este análisis la noción de *estructuras del saber/poder territorial*, entendiendo órdenes racionales moderno/coloniales territoriales que permiten hacer evidentes elementos, ideas y formas de la mentalidad fundadora que se imponen en el territorio y determinan aspectos del poblamiento; a su vez, permiten evidenciar cómo al chocar con el ejercicio cotidiano del habitar originario o local, sus elementos se subvierten o dan como resultado nuevas formas de ordenar el territorio. Además, tener claro que la colonialidad del saber territorial opera desde estructuras racionales y modernas, permite tener conciencia de aquellos procesos históricos subalternizados que van a contrapelo de lo

impuesto y que posibilitan el giro ontoepistemológico hacia la comprensión, *situada, sensitiva y mítica* del territorio.

Entonces, las estructuras coloniales de saber/poder territorial son una noción general que reúne un conjunto de categorías particulares, para crear las condiciones de la dominación territorial desde la diferencia imperial dominante derivada de un pensamiento eurocéntrico, a partir, de la instauración de un proceso de segregación originaria. Esta noción permite, por un lado, poner en evidencia conceptos, ideas, modelos y prácticas que caracterizan el ámbito del discurso territorial dominante y que tienen mayor peso en la configuración del espacio; por otro lado, descubrir que a pesar de estas estructuras, el fenómeno urbano-territorial no es exclusivo de la visión eurocéntrica; también, los pueblos originarios (alteridad) fueron adaptando sus formas de comprender y ordenar el territorio de acuerdo a su sustrato ontológico en el nuevo contexto de dominación, como resultado emergen a través de la diferencia colonial y en el escenario de la cotidianidad, formas de ordenamiento que subvierten los elementos impositivos del poder territorial imperial.

En estas estructuras se encuentran, o chocan, dos horizontes ontoepistémicos cargados de saber/poder territorial, que, en el proceso social de larga duración en el espacio, han sido mediados por las dinámicas interculturales asimétricas, además de entrelazarse con las fuerzas que se disputan política y administrativamente el territorio. Esto pone de manifiesto la conflictividad latente en el espacio, generada, por un lado, por la imposición del saber territorial del Estado Imperial, y por otro, por la subordinación del conocimiento prehispánico:

Podría plantearse entonces, al menos a manera de hipótesis, que las estructuras de ordenamiento territorial prehispánicas continuaron desempeñando un papel importante durante el período colonial... (...) La continuidad entre uno y otro orden favorecía, en principio, su consolidación; por el contrario, la ruptura del orden preestablecido dificultó la labor de los administradores coloniales y disminuyó su capacidad para imponer uno nuevo, haciendo que la novedad resultara en muchos casos más bien hipotéticos o, si se quiere, más jurídica que real. (Herrera, 2014, p. 168) (El subrayado es mío).

La hipótesis de Martha Herrera (2014) señala dos cosas: Primero, las estructuras del saber/poder territorial absorbieron los saberes del ordenamiento territorial prehispánico y este tipo de orden previo, garantizaba el éxito de un modelo de control territorial moderno/colonial. Segundo, se evidencia en estas estructuras territoriales que emergen del choque de las dos formas de poblamiento, se encuentran en la línea fronteriza de los dos saberes, y fue la diferencia imperial la que se impuso y se reforzó en el espacio con la implementación de un nuevo orden geométrico y geográfico jerarquizado, que se articuló progresivamente con las otras dimensiones del patrón de poder de la "colonialidad originaria" (Costa & Moncada, 2021) útil para el control y dominación: "La fortaleza de esa estructura que articulaba el poder civil y el religioso hacía prácticamente innecesaria la presencia del poder militar." (Herrera, 2014, p. 158).

El ordenamiento territorial y los modelos bajo los cuales se consolidó el espacio en el Nudo de los Pastos se desprende de estas estructuras coloniales que le permitieron a la Corona y luego a las repúblicas, la capacidad de traducir las conceptualizaciones moderno/coloniales del territorio en

instrumentos para hacer efectivo el mecanismo abstracto del saber/poder territorial, sin embargo esto fue mediado por la cotidianidad del habitar de la alteridad, de esta manera se puede decir que el ordenamiento siempre está inmerso en las dinámicas interculturales y lleva a pensar que no hay un saber territorial único y unívoco en lo local, por el contrario, existen diversos saberes territoriales que emergen de la diferencia colonial, y que interactúan o entran en disputa cultural social para definir aspectos en los modelos de ordenamiento.

En las estructuras del saber territorial se encuentran elementos propios de cada horizonte sociocultural para concebir, pensar, representar y conceptualizar la unión de sentido entre lo simbólico del territorio que se desprende de cada núcleo ético-mítico en un espacio físico concreto:

... Su comprensión remite al nivel del ordenamiento espacial, que involucra no solo al entorno, sino también a las estructuras cognitivas desde las cuales se percibe, interpreta y transforma. El establecimiento de este tipo de relaciones lleva a reconsiderar el enfoque desde el cual se miran las delimitaciones jurisdiccionales, sobrepasando su aspecto formal, para escudriñar en lo social la lógica que les da sustento. (Herrera, 2009, p. 25).

En la época colonial, la importancia y relevancia del núcleo ciudad, se destacó en las estructuras de saber territorial de forma jerárquica, el núcleo reconocido se diferenciaba etnoracialmente de los asentamientos nucleados rurales insertos en áreas de resguardo, por medio de un discurso separacionista y no porque en realidad fuera una población mayoritaria, ya que en realidad en el caso de los Andes de Colombia tan “solo el 18% de población ocupaba las ciudades” (Herrera, 2014, p. 28). Como vemos era importante ratificar en el discurso de dominación, el lugar que debería ocupar cada grupo social privilegiado, conquistador o colono, la ciudad y la villa se convirtió en el espacio exclusivo del “blanco” y por ende en el espacio central del territorio. Así se constituyó un discurso de colonialidad territorial que se traduce en modelos de poblamiento jerarquizados regionalmente, aunque contradictorios en las relaciones rural-urbanas locales.

1.1.4.1. Modelos de poblamiento moderno/coloniales

La mentalidad fundadora y las estructuras de saber/poder colonial, construyeron una relación singular entre ciudad, provincias y región a través de la aplicación del saber territorial, racional e instrumental, a partir de la cual se desplegaron formas de organización del territorio. En el transcurso de la dominación y sometimiento, estos se convirtieron en modelos para ordenar el territorio y transformaron por completo las formas de poblamiento.

El modelo es un *ideal utópico* que establece un punto en el futuro a lograr, bajo esta proyección, se fijan formas efectivas para garantizar el ejercicio del poder vertical. Pero, el modelo se transforma en las dinámicas cotidianas que emergen de la construcción social de la población local como propuestas “no idealizadas”, puestas en práctica y ajustes a las condiciones locales, dado que el modelo se transforma y adapta. Ante esta posibilidad de cambio y ruptura de lo ideal, el poder colonial de dominación territorial refuerza el patrón en las estructuras de saber y poder territorial desde el Estado,

recurriendo a la legitimidad legislativa para reforzar un ideal utópico de ordenamiento espacial, como evidencia Martha Herrera en la época colonial:

...dado que en Hispanoamérica durante el período colonial el Estado legisló sobre la materia, se consideró necesario diferenciar entre el *ordenamiento espacial legal*, es decir, aquel que estipulaba la ley, y el ordenamiento espacial que efectivamente puso en práctica la población. Esta diferenciación llevó a plantear la existencia de diversos *tipos o modelos* de ordenamiento espacial y a centrar la atención más que en el ordenamiento del espacio en la función de los criterios culturales (Herrera, 2009, p. 402).

Podemos entender que, en lo local, la coexistencia histórica de modelos de ordenamiento del territorio puede variar de una región a otra o definir en características en cada provincia. El modelo de ordenamiento del territorio dependió de las organizaciones previas del pueblo prehispánico y la diferencia imperial, tomó sus estructuras y las reconvirtió para su funcionamiento, usando las políticas de reducciones, que funcionó forma efectiva, secular y jurídica de la colonialidad originaria para el Estado colonial. Todo esto, varió en cada región, según el grado de complejidad sociocultural previa de los pueblos originarios. (Herrera, 2014, p. 52).

El modelo de ordenamiento, como construcción ideal, se convirtió en una forma de dominación efectiva para el ejercicio de la colonialidad del *Ser*, por medio del adoctrinamiento secular y de la dominación político-económico que moldeó la sociedad. La implementación de la nueva comprensión del tiempo-espacio a la manera moderna desarraigó las formas de relación con la tierra y las suplantó por otras formas de organización jerarquizada, donde la ciudad se convirtió paulatinamente en el centro del tiempo, porque regula las temporalidades de la producción regional o local y del espacio:

Espacios como su iglesia y su plaza no solo sirvieron como escenarios en los que se materializaba el poder, sino que, además, sus mensajes implícitos llevaban a la incorporación del sistema jerárquico en que se fundamentaba la sociedad colonial. (Herrera, 2014, p. 47).

Si bien el modelo de ordenamiento, como parte de la epistemología moderna para el control territorial lanza hacia el futuro una visión hegemónica del territorio, esta se subvierte en el ejercicio de las múltiples territorialidades, por esto, los modelos han estado en constante transformación, aunque los patrones de poder dentro del discurso de “orden” se mantienen, según la directriz del poder colonial en distintos momentos históricos.

1.1.4.2. Planes para el ordenamiento moderno/colonial del territorio

Si bien, ordenar el territorio para controlarlo, ha sido una constante en la historia de distintas civilizaciones, fue en el siglo XVI, con el proceso formativo de la modernidad que los modelos racionales y abstractos de ordenamiento empezaron a adoptar formas específicas. Bajo las Leyes de Indias, el ordenamiento de las nacientes colonias necesitó de la imposición de un modelo general para reorganizar los territorios colonizados de ultramar que garantizó la expansión sin perder el control y su explotación (Villamil, 2010). Los planes se desprenden del modelo y tienen una finalidad concreta,

esto se hizo efectivo en la medida en que la fundación de un sistema de ciudades, y la subsistencia de las mismas, llegaba a tener éxito. Siguiendo las directrices generales del modelo, los planes, se aplicaron como una fórmula funcional en cada nueva delimitación territorial, donde la ciudad se convertía en centro de provincia o región:

...con una "intención funcional" se disponían estas "ciudades-territorio", donde estaban claramente jerarquizados los edificios y los pobladores: en torno de la plaza mayor estaban los edificios "edilicios", pertenecientes al cabildo, los regidores y autoridades; la cárcel y, en lugar principal, con "valor escenográfico", el templo. (...) La plaza actuaba a manera de "medidor del control social-racial"; en los solares y manzanas anexas se situaban los habitantes principales, a quienes seguían los artesanos y, exteriormente localizados, no del todo regularmente, los indígenas. Irónicamente, los indígenas, habituados a la tan aludida "vida externa", eran quienes más permanecían en la plaza mayor. (Villamil, 2010, p. 146).

En el ordenamiento claramente jerarquizado, la plaza articula no solo el orden físico de centro-periferia, también el orden y control social-racial. La periferia de la ciudad la constituían, además de los núcleos rurales para la población indígena, las tierras de abades (pertenecientes a conventos y órdenes) y *ejidos* y *dehesas*, estos últimos, como terrenos de propiedad comunal o prevista para la expansión urbana (Aprile-Gnisset; 1991), formas que se conservaron y continuaron en la república, con sendas modificaciones en la tenencia de la tierra. Debido al blanqueamiento de la clase social criolla para adquirir el estatus social local en cada ciudad, provincia o región. El gran tema de los planes regionales a lo largo de la consolidación de las repúblicas fue la herencia histórica de la disputa por el control de la tierra, para disponer de un orden local de control y dominación.

A nivel nacional, con excepción de la ya aludida desamortización de bienes de manos muertas y del reparto de tierras a manera de recompensa a quienes tomaron parte activa y principal dentro de las guerras de independencia, no se encuentran documentos ni disposiciones oficiales en las que se exprese la voluntad por parte del Estado de un reparto u ordenamiento territorial acorde con la supuesta vocación republicana. (Villamil, 2010, p. 146).

Con la conformación de los Estados nación, el fenómeno del control desde un centro territorial se transforma sustancialmente y se debe en parte a que la ciudad empezó a experimentar las aceleradas transformaciones suscitadas por el higienismo, la infraestructura vial y la industrialización. A partir de estos cambios, surgen nuevos instrumentos de planeación. El plan da paso al planeamiento, donde el orden y la función del espacio se desprende de la disposición especulativa preeminentemente urbana, idea que se expande hacia lo rural para garantizar el control del territorio productivo.

En la planeación el centro urbano se refuerza en la racionalidad instrumentalizada del orden, formas y funciones de una lógica mecanicista, se diferencia de lo rural como lo opuesto. Lo rural se constituye como *paisaje romanizado y pintoresco*, perteneciente al pasado, al cual se debe llevar a través de planes y programas las fórmulas para el "desarrollo", con esto aparece una colonialidad renovada, también llamada *neocolonialismo* (Puello Socarrás, 2013), y con la expansión de la corriente ideológica neoliberal, inicia una nueva concepción (saber) del plan de ordenamiento, como un instrumento operativo para el ejercicio del poder y control estatal.

La nueva situación de los Estados nación latinoamericanos en el sistema mundo de finales del siglo XX, los ubica como receptores de las ideas tecnócratas de los nuevos planes de ordenamiento, donde incluso los intereses de transnacionales aparecen por encima de los nacionales (Villamil, 2010). En Colombia, los Planes de Ordenamiento Territorial, como los conocemos hoy, se legislan a partir de 1989; pero, fue hasta de la década de los 90 que se fomentan bajo estas nuevas dinámicas globales, empiezan a operar con la Ley 388 de 1997 que exige a todos los municipios un Plan de Ordenamiento Territorial. En Ecuador, con la creación de la Oficina de Planeación Nacional (ODEPLAN) y la descentralización de la planeación nacional, se formularon los primeros Planes de Ordenamiento en 1998. Después de eso, tanto legislación como las especificidades de los planes ha ido cambiando, especializando, diversificando y perfeccionando los mecanismos de ordenamiento Estatal del territorio.

1.1.5. La idea urbanocéntrica

El proceso de poblamiento bajo estructuras de dominación territorial moderno coloniales fue dando prevalencia a la idea de la ciudad como centro, situación característica del desarrollo de la modernidad que poco a poco dio forma a un *urbanocentrismo*. Esta categoría conceptual ya ha sido explorada por algunos autores que abordan los estudios geográficos decoloniales, y su desarrollo conceptual es clave para el análisis, porque es la síntesis operativa de los modelos y planes de ordenamiento del poblamiento moderno/colonial, más allá de su definición, que se podría entender como: un valor superior que la sociedad le otorga a la ciudad en detrimento del campo, se identifica en ella la construcción discursiva que fundamenta una *idea* como fundante de la dominación territorial. Como veremos más adelante, el modelo de oposición construido desde la segregación y colonialidad originaria, presente en esta definición, establece una diferenciación dicotómica que nubla el actuar histórico de las pluriversalidades racializadas en el espacio. Para comprender cómo se inserta esta idea abstracta y moderna, que se afianza en un discurso territorial urbanocéntrico como un aspecto fundamental de la colonialidad territorial, me apoyaré en los planteamientos de varios autores.

Empezando por lo expuesto por Walter Mignolo en el capítulo 5 del texto: *El lado más oscuro del renacimiento* (2016) donde deja claro cómo a partir de la división territorial de conquista y dominación se establece una diferenciación discursiva, de contenidos sígnicos completamente nuevos, a partir de los cuales la ciudad cobra un lugar simbólico distinto dentro del territorio, como centro activo, con gran capacidad de transformación civilizatoria. Esta diferenciación simbólica es una constante en las grandes civilizaciones mesopotámica, egipcia, asiática, africanas, mesoamericanas e incaicas, independiente del sistema político-administrativo, religioso que concentraba la actividad en la ciudad. La ciudad era un centro espacial de la sociedad porque materializaba en el espacio los símbolos de su cosmovisión (Mignolo, 2016), y esto daba origen a la organización social como Estado.

La concepción de centro, igualmente étnica, es la que surge en la experiencia de *la polis* griega, pero, es con la expansión imperial romana, que la "*urbs*" refuerza la idea de ser una unidad administrativa

diferenciada en el territorio, como la materialización y representación del Estado en territorios dominados, se yergue alrededor de la base o campamento militar una connotación de centro espacial de control. La ciudad nace (se funda), como estrategia de control territorial, configurando desde cero pequeños centros, bastiones o núcleos ligados a un gran centro administrativo (Roma). La experiencia europea se sustenta en esta base grecorromana de dominación territorial, y su experiencia de la urbe como centro, llega a su máxima en las ciudades Estado en la época medieval.

Siguiendo el planteamiento de Echeverría (2019) sobre el surgimiento de la modernidad en Europa en algún momento del medioevo, permite entender que el germen del nuevo modelo de poblamiento de conquista de un territorio ya cargaba en su núcleo discursivo la idea de la “*urbis romae*” como sinónimo de centro dentro del territorio, para concentrar, no solo el poder, sino la capacidad técnica para el “desarrollo”; cuando se da la apertura al Atlántico y la confrontación con la otredad o alteridad, el proceso de la dominación y sometimiento en las campañas de conquista (Dussel, 2012), se apoyó en la fundación de ciudades, así, la idea se implanta en el territorio como *dispositivo moderno para el control territorial*. Aunque en su forma replica la lógica romana imperial, la nueva ciudad hispana de la conquista y colonia en América es distinta, dado que la nueva geografía y su preconcepción como forma de concentración para la dominación, determinó la imposición de una nueva idea de centro en cada región, como veremos.

1.1.5.1. La idea de “centro móvil” para constituir la idea urbanocéntrica

Una parte importante de la idea urbanocéntrica es el *desplazamiento* del centro de control territorial trasladado e impuesto en una nueva geografía, Walter Mignolo lo denomina como: el “centro móvil” (2016, p. 270). Si la división territorial entre ciudad y campo se dio hace cientos de años y ha acompañado a distintas civilizaciones, también la idea de centro lo ha hecho. Mignolo (2016, p. 271) lo explica desde un entendido simbólico, el centro es el “*síndrome del ombligo*” presente en diferentes culturas. Antropológicamente, esta noción puede entenderse a partir de lo corpóreo desde donde emana o converge todo lo conocido, representa el punto central de cada ser y de su mundo: “el ombligo”. Sociológicamente, puede ser entendido como la idea que la comunidad construye y concibe en comunidad, atribuyéndole en conjunto valores y significados al lugar en el que se habita. Estos dos aspectos componen lo que Mignolo (2016) denomina como *el centro étnico*; una concepción simbólica creada desde el *locus comunitario* y desde la experiencia en el sitio que se habita, propugnada por medio del cuerpo y la comunidad. En las culturas prehispánicas el centro étnico se correspondía o estaba relacionado con un centro geométrico, y se materializaba con formas de representación del espacio físico espacial, un núcleo de convergencia, ceremonial, sagrado y habitado dentro del territorio.

El cambio que introduce la modernidad/colonialidad con la implantación de un modelo de colonialidad territorial, generó una *disociación* entre centro étnico y centro geométrico, como lo expone Mignolo (2016), esto se refleja en las técnicas desarrolladas para cartografiar y representar el espacio de las colonias que llegaron a sustituir o poner en cuestión las formas preexistentes de representación

del espacio, hasta que las desvirtuaron en nombre de la racionalidad moderna y después científica. Los instrumentos para esto fueron los mapas, que permitieron racionalizar y situar a Europa como el *centro geométrico del mundo* en la cartografía. En esta visión moderna eurocéntrica, el centro geométrico y el centro étnico europeo ya no tenían correspondencia, la disociación de los centros permitió la instrumentalización de la racionalidad geométrica, hechos que se amplificaron por medio de la cartografía, como dimensión o forma representacional del espacio dominado por el conquistador (Mignolo 2016), hasta establecerla por medio de la racionalidad moderna como verdad científica universal y única.

Al disociar y situar el centro étnico europeo al otro lado del Atlántico y enseñorearse en la racionalidad moderna, el saber moderno/ colonial, se convirtió en el custodio de la verdad y el único capaz de hacer una representación “legítima”, para definir *qué* se representa cartográficamente. Esta legitimidad atribuida desde la colonialidad territorial originaria, consolidó la *idea abstracta de centro*, idea bastante útil al modelo colonizador, porque a partir de la fundación de las ciudades y pueblos y su representación en mapas “se convierte en una poderosa herramienta de control territorial, la colonización de la mente y la imposición da los miembros de una comunidad” (Mignolo, 2016, p. 287), todo esto terminó construyendo una representación ficticia del territorio en los mapas de conquista y colonia, donde se sustituía la conexión con *el topos* originario por el orden geométrico, cuya referencia central última era Roma y la Península Ibérica. (Mignolo, 2016).

Otras representaciones del territorio donde se interceptaban espacio-tiempo como núcleo indivisible y sagrado, basadas en cosmovisiones diferentes al centro étnico europeo, eran ilegítimas (aún los son). La colonialidad haciendo énfasis en diferencia imperial, propendió por desvirtuarlas o borrarlas, sustituirlas y reescribirlas cartográficamente: “Hernán Cortés, por ejemplo, reconoció Tenochtitlán solo como una unidad geopolítica y borró las connotaciones sagradas que tenía la ciudad en la organización de la vida mexicana.” (Mignolo, 2016, p. 287). Cortés representa una figura icónica del conquistador, quien, como muchos otros, encarnaba el *leiv motive* de la racionalidad espacial moderna/colonial que se fue constituyendo al suprimir sistemáticamente la territorialidad local. El complejo constructo territorial que existía en cada centro local, se suprimió, se le sobrepuso de forma violenta un nuevo centro geométrico (Mignolo, 2016).

En este sentido, constituir en la racionalidad instrumental un nuevo centro geométrico le resultaba estratégico para consolidar dispositivos abstractos que solventaran la “necesaria movilidad del centro para controlar territorio y controlar el espacio.” (Mignolo, 2016, p. 293). Esta forma tecnificada y utilitaria del centro geométrico, se condensó en la idea de ciudad de conquista, como núcleo operativo del territorio, este fenómeno de preconcepción racional y abstracto se pudo ver en los *traslados de las fundaciones* de algunas ciudades en la época de conquista, o en la sobreposición de núcleo fundacional a una ciudad prehispánica, fenómeno bien estudiado en los grandes núcleos con vida urbana preexistentes como México Tenochtitlan u otros centros urbanos prehispánicos de menor tamaño a lo largo del continente. Se destruyó el precedente y se refundó un nuevo centro étnico y geométrico apoderándose de la estructura territorial preexistente.

Si bien la racionalidad imperial produjo una *territorialidad imperial* amparada en la cartografía europea del descubrimiento (Mignolo, 2016), por su parte, la racionalidad colonizada, también produjo (sigue produciendo), formas de interpretar, mapear y representar simbólicamente su territorio, la contra-cartografía, se puede considerar como una reacción divergente de la decolonialidad originaria, que se manifiesta en los relatos cartográficos de Guamán Poma de Ayala o de Santacruz Pachacuti, cronistas no españoles, que dan cuenta de conocimientos locales sobre el territorio desde la percepción en los primeros años de la época colonial:

La territorialidad colonizada refiere a una práctica percibida durante el periodo colonial, sobre todo, durante los primeros cien años, por la cual las descripciones territoriales (o mapeo) hechas por los indígenas cohabitaron en el mismo pedazo de papel o en la superficie plana sobre la que se había descrito el territorio. (Mignolo, 2016, p. 298).

El dominio epistémico moderno de las formas de territorialidad imperial, no erradicó las otras formas, pero sí las subsumió bajo un proceso de blanqueamiento eurocéntrico; es decir, las empujó a remplazar su centro étnico bajo la razón y ordenamiento de un nuevo centro geométrico. Esto sucedió en los procesos de fundación tanto de núcleos urbanos y rurales a lo largo del continente, aspecto moderno que en el espacio se traduce en una geopolítica de dominación territorial, cuyo centro está en Europa y los territorios coloniales son periferia. Dentro de esta periferia, las nuevas y ya modernas ciudades europeas, que se fundaron en la conquista y que se consolidaron en la colonia, son los espacios, embajadores y representantes de ese centro hegemónico de dominación de la territorialidad imperial. La supuesta “integración” de territorialidades eliminó temporalidades y espacialidades distintas y marginó, con base en la diferencia etnoracial, al “indio” y después al “negro” a la periferia continental y local. Aun así, las territorialidades indígenas escaparon a la homogeneización buscando estrategias de apertura, que se manifestaron ya transformadas bajo las diferenciales del poder desde la época colonial (Mignolo, 2016).

En las dos estrategias de dominación territorial imperial, ya sea desplazando el centro geométrico o subsumiendo el centro étnico originario e imponiendo una nueva racionalidad espacial; se invisibilizaron, por sustitución o por aniquilamiento, las otras formas de representación del territorio, y por ende sus formas de *constituir la centralidad*. Las territorialidades de la otredad, pueden ser coexistentes en la dinámica intercultural del territorio local, pero quedan históricamente al margen, ya que la forma geométrica y racional moderna se impone epistemológicamente, apropiándose del territorio local, nublando la existencia simbólica y sacra de la territorialidad colonizada y situando sus modos de habitar en el relato de conocimiento moderno, como parte de la prehistoria.

Por ejemplo, las cosmogonías locales de representación del espacio del poder central de la ciudad precolombina que contemplaban otros órdenes, como en las ciudades andinas, que estaban ordenadas cosmogónicamente por la Orcorara (montaña brillante o resplandeciente, representación terrenal de la constelación de Orión) y la Chakana (cruz del sur), con lo cual se determinaba la *organización espacio-temporal* alrededor del centro o Chaupi (el aquí y el ahora), entre: el arriba (Awa) y el subsuelo (Ucku), y en la división en el plano horizontal terrenal, ordenaba a los cuatro barrios principales: Anti Suyo, Colla Suyo, Cunnti Suyo, Chinchay Suyo. Con la fundación de la ciudad moderna andina, se suprimió

el eje vertical (tiempo) así el espacio quedó separado del tiempo, dejándole a la racionalidad cartográfica el dominio de lo espacial y la cronométrica, que impuso un control moderno del tiempo, al separar estas dos dimensiones, el centro físico-espacial originario fue despojado de su fluir temporal que le da su situación en el *aquí y en el ahora*, y fue sustituido por un nuevo centro o “el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el abismo en el que se precipita el presente” (Echeverría, 2011, p. 124).

A partir de esta concepción del espacio-tiempo moderno, la ciudad, supedita a la periferia rural según su alcance político-administrativo, la ciudad cargada de la idea romana de la *urbis*, se constituye como nuevo centro en el territorio y dependiendo de su posición en el entramado de control territorial, existió (existe) en ella y alrededor de ella, diferentes coexistencias de ordenamientos matizados por las diferencias coloniales locales, pero que obedecen a una lógica estructural de dominación, argumentada en el desarrollo epistemológico dominante que opera bajo el desplazamiento geométrico o sobreposición espacial de una idea urbanocéntrica.

Bolívar Echeverría (2011) argumenta que esta idea dominante de centro, nace con la modernidad, es rasgo característico y constitutivo de la misma y la denomina: *urbanicismo*; es resultado de la racionalidad dentro del espacio para la productividad, nutrida de la idea de progreso y definida por una nueva lectura del tiempo, se materializa constantemente como “concreción espontánea” en el espacio (Echeverría, 2011, p. 121), y plantea una división tajante entre orden (racional y lógico) desarrollado para resguardar la civilización, ante al caos (barbarie) de la naturaleza. El urbanicismo es entonces *la concreción espacial elemental del mundo de la vida moderna*, que se materializa por medio de la técnica racional e instrumental para superar la escasez y resguardar en un espacio concreto la vida humana.

Este rasgo específico de lo espacial, territorial y la actividad social moderna, tiende a concentrar en lo geográfico, lo siguiente: 1-Procesos de técnicos o de industrialización, 2- Potenciación financiera de la circulación mercantil, 3- La puesta en crisis y nuevas funciones de las culturas tradicionales, 4- La estabilización nacionalista de la actividad política. Entonces, la ciudad moderna como idea es un dispositivo racionalizado, técnico y discursivo, desarrollado por el horizonte civilizatorio moderno (Echeverría, 2011), para que funcione como entidad diferenciada, que genera una nueva forma de vida social:

(...) de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del *ciudadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano. (Echeverría, 2011, p. 124).

Si el centro, se desplaza o sobrepone, como veíamos con Mignolo (2016) para constituir su espítome espacial y un discurso de la dominación territorial en la modernidad /colonialidad. Con Bolívar Echeverría, podemos comprender como esta idea discursiva y constitutiva en la modernidad, la “Gran ciudad”, define bordes claros de diferenciación entre “orden” y “caos”, lo humano dentro de la ciudad, lo salvaje o la barbarie perteneciente a la prehistoria humana lo que está fuera de ella:

Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. (Echeverría, 2011, p. 124).

Con el proceso civilizatorio bajo la lectura moderna/colonial y eurocéntrica se expulsó a lo “no humano” por fuera de la empalizada, la muralla, el perímetro o límite urbano, que determina, lo que se debe considerar civilizado o desarrollado y lo que no. Recordemos que, en Latinoamérica, el lugar que está por fuera del límite de la ciudad o próximo a él, ha sido históricamente segregado y es el lugar *de los nadie*, de los que no tienen derecho a la ciudad, del “indio”. Entonces, lo urbanocéntrico, establece un gradiente en el orden del poder racializado que le sirve para el control del espacio.

1.1.5.2. La “idea de raza” en la división del espacio

Con el despliegue de la mentalidad fundadora y del Ego Conquiro moderno en el nuevo espacio geográfico, se generó un discurso nuevo de la “raza”. Esta construcción de distinción colonialista fue definiendo la relación particular entre ciudad y la ruralidad, de forma concomitante a la separación del espacio se consolida una nueva “idea de raza” que fue estableciendo la legitimación del Ser europeo como superior y generó una construcción discursiva y clasificatoria útil a la colonialidad territorial, al enfatizar y determinar aspectos diferenciales, por fenotipo y desde el dicruso que dieron forma a la colonialidad del Ser.

Si vemos esta problemática desde la perspectiva decolonial hay dos puntos de vista o posturas, que permiten analizarlo en lo espacial y comprender la singularidad de la relación urbano-territorial instaurada desde la colonialidad originaria. Primero, la postura de Quijano sobre la “idea de raza” quien la asume como una parte relevante en la clasificación social de la matriz del poder; por otro lado, la postura de Santiago Castro-Gómez, que se basa en la distinción de un transcurso histórico de *blanqueamiento*, que se convirtió en estrategia para diferenciarse del “indio”, “negro” o mestizo en la taxonomía clasificatoria de las castas neogranadinas en la época colonial, veremos cómo estas dos posturas se complementan para entender la importancia de la idea de raza en la conformación de la idea urbanocéntrica.

Aníbal Quijano (2000), concibe la clasificación social bajo la “idea de raza” como uno de los ejes importantes del patrón de poder moderno/colonial que anida en la noción de *totalidad moderna*, y que está presente en *todas* las formas sistémicas e instrumentalizadas en el discurso eurocéntrico. Esta clasificación se desprende de la articulación de dos categorías principales en el planteamiento de Quijano, la teoría del poder y la heterogeneidad histórico estructural de la organización social, esta última, comprendida como una totalidad orgánica generada en las diversas dinámicas interculturales latinoamericanas.

Quijano (2000) advierte que, dentro de los procesos heterogéneos estructurales iniciados en la colonialidad, la lógica de dominación jerárquica para el control de la subjetividad se convierte en un eje estructural de reproducción del patrón de poder. La clasificación por “raza” le es útil al ejercicio

instrumental del poder, porque le permite superar la heterogeneidad y diversidad local, para establecer un orden estructural social funcionalista y ficcionario, bajo formas taxonómicas de lo heterogéneo. Esto genera una construcción epistémica nueva: la “idea de raza”, que fue aplicada con fines clasificatorios en el nuevo mundo y cuyo uso fue consolidando una forma “naturalizada” de organización social desigual:

“Desde la inserción de América en el capitalismo mundial moderno/colonial, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza. (...) Y en torno de dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie.” (Quijano, 2007, p. 205) (el subrayado es mío).

La construcción de un discurso de dominación que clasifica socialmente en los tres ejes mencionados, toma como base el fenotipo para inferiorizar a otros grupos sociales y se recrea un discurso para el control de las subjetividades en torno a descalificar y despremiar las características físicas del dominado, en beneficio de quien tiene el control de los recursos para la sobrevivencia. Por tal razón, dice Quijano: “Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”.” (1993, p. 498) discurso ficcionario que permitió inferiorizar y ligar a la estructura de control, a los pueblos originarios y a la periferia global. A diferencia de la clasificación marxista de clases sociales, la clasificación social dentro de la heterogeneidad conflictiva por razas no es tajantemente “clara”, es móvil, orgánica y atravesada por otras desigualdades como género y trabajo, por eso las “clases sociales” resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas.” (Quijano, 2007, p. 205).

La clasificación por raza deviene en América, como producto de una nueva forma de colonialismo. La colonialidad originaria (Costa & Moncada, 2021), requiere de estos mecanismos de subyugación de la periferia y permite que los distintos sistemas de la modernidad se sostengan. En este sentido, siguiendo a Quijano, la construcción de un discurso alrededor del fenotipo, permitió otorgar un lugar social, cultural, económico y espacial al sujeto inferiorizado, para que sea útil en el sistema de producción y salvaguardar el lugar de enunciación imperial, de esta manera establecer dominio a través de reforzar un discurso segregatorio: “El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. (Quijano, 1992, p. 497).

Como una condición ficcionaria, la idea de raza se fue convirtiendo poco a poco en materialidad social, permeó las distintas instituciones sociales en la formación de las colonias y continuó hasta los Estados nacionales. Toda institución fue atravesada por el discurso clasificatorio de la idea de raza, hasta llegar a los elaborados discursos sobre la “etnicidad” como base de la diferencia social: “Las ideas que se cobijan bajo las categorías actuales de “etnia” y “etnicidad” han terminado invadiendo y habitan ahora la categoría de “raza” (Quijano, 1993, p. 491).

Quijano (1993), retomó los planteamientos de Mariátegui (2010) sobre la construcción de la llamada “cuestión indígena” en América y la entendió como una falacia o ficción dentro del Estado

heterogéneo, que no permite la inclusión efectiva de los pueblos originarios como actores sociales en los distintos aspectos de la realidad nacional, porque detrás, está presente el discurso de dominación que encubre la idea de raza como sistema clasificatorio y segregador que expulsa al mundo indígena de la representatividad social y del espacio privilegiado de la sociedad moderna: la ciudad.

Una clasificación efectiva como la racialización, permitía diferenciar socialmente a los individuos en el espacio geográfico. La idea de raza, se convirtió “en un criterio para la distribución de la población mundial en los rangos, partes y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2000, p. 511). Es decir, se construye como idea abstracta, aplicable a múltiples espacios y en un criterio operativo para ordenar el territorio, que incide cualitativamente en la ubicación social de los sujetos que habitan un sitio determinado (ver capítulo 4) hacia la periferia de la ciudad.

Esto lleva a crear nuevas “identidades”, unas que no existían antes del siglo XVI, asociadas a los roles, rangos y partes que ocupan en la nueva forma de división social del trabajo. Estructuralmente, raza y división del trabajo, no dependen el uno del otro, pero, se determinan entre sí, en esta nueva realidad heterogénea (Quijano, 2000). Bajo esta condición, los trabajos más bajos y peor remunerados, quedaron asociados al “indio” y después al “negro”. Para la historia local de las comunidades andinas, lo anterior, significó que los trabajos asociados a la tierra se convirtieron en connotaciones culturales peyorativas como: “trabajar como indio”, trabajo de indios, indios tierrosos, estas designaciones y no connotan una relación sacra e integrada entre naturaleza y sujetos según sus cosmovisiones originarias, sino bajo una designación y clasificación subyugada dentro del renglón mas bajo de un nuevo sistema productivo, donde el “indio” era reducido casi a la *animalidad*, para que sea útil únicamente por su fuerza de trabajo y capacidad productiva.

El “lugar del indio” pasó a ser el campo, espacio característico del *productor* agrícola y tributario del centro urbano, metropolitano e imperial. Paradojicamente y de forma complementaria el “indio” también trabajó como apoyo en las actividades más demandantes para la construcción de la ciudad. La idea de raza, entonces, es una codificación ficcionaria pero naturalizada históricamente, que se hizo cotidiana e incertó en la cultura elementos diferenciales entre grupos humanos que habitaban un lugar, y distorsionó bajo la mirada del fenotipo, el lugar social y espacial, los sujetos subalternizados.

Quijano va más allá de la teoría del Sistema Mundo, al argumentar que este sistema no solo está dividido entre centros y periferias (Wallerstein, 2005), sino, entre centros *blancos* y preferías racializadas, división que se percibe geopolíticamente en el proceso históricos de constitución de Europa como centro de la civilización. La intersección entre división del trabajo y raza, facilitó el ejercicio estructural del poder desde la centralidad a la periferia, ya que: “el control de una forma de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada” (Quijano, 2000, p. 513); teniendo en cuenta el modelo escalar de dominación territorial, esta idea se replicó en las escalas de administración del territorio, así, la ciudad moderna/colonial se compuso como un núcleo abstracto y depurado, racional, jerarquizado, racializado para dominar y controlar las subjetividades locales.

Por otro lado, desde la perspectiva de Santiago Castro-Gómez expuesta en el texto *la hibryds del punto cero* (2005), la idea de raza, a diferencia de Quijano (2000a), no nace como una imposición jerárquica

bajo la condición del fenotipo, dado que como “idea” es resultado de un dispositivo de control social basado en las complejas relaciones parentales de mezclas localizadas, que surge de tratar de superar *la mácula de sangre* (mancha) que definía las diferencias genealógicas de la descendencia por medio de un proceso de “blanqueamiento”. Castro-Gómez (2005) sostiene que, si bien la idea de diferencia racial ya existía en Europa entre moros y cristianos, fue en el nuevo mundo, donde sé de una entramada construcción de red de parentescos, no por los europeos, sino por los criollos, y que esta nace para auto legitimar sus privilegios como clase social dominante en las colonias; es decir, sin aludir a una condición de fenotipo (Castro-Gómez, 2005). Por esto, la estrategia de los criollos consistió en elaborar intrincados procesos burocráticos, para cualificar el estatus de “limpieza de sangre” y así legitimar su blancura.

Estas estrategias tenían dos objetivos, crear una frontera étnica entre criollos y otras clases sociales considerados de “raza inferior”: indios, negros y mestizos, situados espacialmente en las labores productivas primarias o también denominados “las castas de la tierra” (Castro-Gómez, 2005, p. 111) Ligado a eso, concentrar y reforzar “la centralidad del poder” en las estructuras familiares criollas, para incrementar el patrimonio y dominación territorial familiar, creando una separación dentro del poder soberano del Estado colonial. La concentración del poder local, como estrategia de blanqueamiento entre familias criollas, aseguró el control y el ejercicio del poder por medio de múltiples formas subjetivas en la cultura, entre las más notorias, la forma epistémica desarrollada por la formación educativa y evangelizadora de la iglesia católica.

En la postura de Castro-Gómez (2005), la raza, es una construcción sociocultural local, que se va afianzando por medio del blanqueamiento generacional, para capitalizar diferencias sociales sobre el “indio” y el “negro” que moldean un actuar político, esta herencia les permitía a los criollos, conservar el poder representativo en lo local. No obstante, en el siglo XVII, el proceso de mestizaje acelerado (Colombia), puso en jaque esta estrategia de blancura, ya que la misma, se trasladó a mestizos y también a indígenas, como un camino de ascenso en la movilidad social; así, Caciques e indígenas, buscaron también blanquearse para lograr un posicionamiento social entre los terratenientes locales.

Frente a dicho fenómeno se construyó el discurso (en el sentido foucaultiano, Castro-Gómez, 2005) de las castas, como un sistema taxonómico moderno/colonial del siglo XVIII que recurrió a la lógica clasificatoria, como: *mestizo, castizo, español, mulato, morisco, chino, salta atrás, lobo, jíbaro, albarazado, cambujo, zambaigo, calpamulato, tentenelaire, no te entiendo, torna atrás (salta atrás)*, con el objetivo de poner “un orden” dentro de la clasificación social y dar “un lugar” social y espacial, estratificado y muy conveniente a la elite aristócrata criolla.

Es necesario insistir en que las tablas de clasificación – racial o moral – no eran un ejercicio puramente especulativo de las elites, sino que poseían una *materialidad concreta*, pues se hacían sobre individuos cuya función era ser mano de obra al servicio de los propietarios de minas, haciendas y encomiendas. Indios y negros eran vistos como propiedad personal, sujetos a las leyes que regulaban la herencia, las deudas o los impuestos, y excluidos, por tanto, de todos los privilegios civiles y eclesiásticos. Esta condición de servidumbre fue, sin lugar a dudas, la base material sobre la cual el estamento dominante construyó su imaginario cultural de pureza racial. (Castro-Gómez, 2005, p. 81).

A diferencia de lo expuesto por Quijano, este método estricto de la elite criolla, fue la estructura clasificatoria que operó como una tecnología de *racialización* de los cuerpos (Castro Gómez, 2005). La colonialidad del poder codificó los cuerpos, de acuerdo a su casta o linaje, para transferirle un lugar en la división social del trabajo. Así, el “blanco” europeo quedó por fuera de tal clasificación (a más allá, como modelo a seguir), dado que era *un ideal* desde el que se construye la idea gradiente de las razas americanas, donde el “indio” y el “negro” y sus mestizajes quedaban reducidos a la *animalidad* y en la base de la pirámide.

El indio fue el primer grupo étnico sometido a esta diferencia axiológica (Castro Gómez, 2005) con relación a una raza dominante como superior en el sentido “evolutivo”. La raza no solo construyó un aparataje social y normativo para el blanqueamiento; también, impuso en el imaginario moderno, según las nuevas castas en América, formas de relacionarse con la naturaleza, con la tierra, con la sociedad y las formas culturales apropiadas o establecidas como “*norma normata*” impuesta por el etnocentrismo y sociocentrismo europeo (Castro-Gómez, 2005, p. 78). Por tanto, todo aquello producido y proveniente del “indio”, su cultura, su organización social, política y cosmovisión, era sencillamente sujeto a enjuiciamientos.

La postura de Castro Gómez (2005) apunta a entender la idea de raza, como un proceso histórico heterárquico que se elabora como estrategia de diferenciación social con aspiraciones a ser considerado criollo, en ese sentido es diferente a la concepción dentro de la heterogeneidad histórica estructural de Quijano (1992) quien la concibe como parte estructural y jerárquica en el proceso de colonización. No obstante, las dos conceptualizaciones pueden ser tomadas como complementarias, dado que entienden el mismo fenómeno que opera en dos escalas en el territorio, una desde las macroestructuras del poder o matriz colonial y otra desde la estructura microfísica poder local. En las dos, se hace evidente un desplazamiento del discurso epistemológico moderno/colonial y eurocéntrico, que le da cabida a una idea ficcionaria de “raza”, arraigada en lo discursivo desde lo simbólico e intersubjetivo europeo y después criollo y entendida como una invención que sostiene la lógica operativa de control social y económico en el territorio. Esta construcción ficcional privilegia a la diferencia imperial, ya que sitúa el contenido simbólico de *blancura* en el centro espacial ideal o urbanocéntrica y lanza a los pueblos originarios a la periferia.

Las dos posturas, también hacen evidente que la idea de raza, no es un vector único del poder, que se aplica de forma indistinta en cada territorio para oprimir al dominado, ya que las múltiples y contradictorias relaciones de poder local subvierten esta idea. Al entrar en juego en lo territorial, esta relación moderna, transforma tanto al colonizador como al colonizado (Rojas y Restrepo, 2010). Por tanto, no se puede entender lo indígena hoy, sin considerar que los pueblos remiten a un proceso de consolidación de identidades alrededor de la idea impuesta de raza, que surge en la diferencia imperial, como una marca, que los subjetiva como inferiores, discurso arraigado en distintos planos de la cultura, estableciendo una tabula rasa, que anula cualquier posibilidad de legitimidad de expresiones culturales originarias como la relación con la naturaleza, concepción del trabajo en la tierra y otras formas de entender el entorno y el mundo. Condición impositiva de dominación que

empujó y confinó a una forma específica de ocupación del espacio geográfico por parte del indio: las zonas de resguardo indígena.

1.2. EL GIRO A LO TELÚRICO. HACIA UNA VISIÓN MÍTICA DEL TERRITORIO.

Hasta este punto, la perspectiva decolonial permite situar la mirada teórica de lo urbano- territorial considerando la otra cara de la modernidad. Bajo algunas nociones antes expuestas, se argumenta que el fenómeno de oposiciones campo y ciudad, estudiado desde una visión eurocéntrica, carece de las consideraciones del proceso social histórico asimétrico que se inicia con la segregación y colonialidad originaria (Costa y Moncada, 2021) la cual como proceso segregatorio en el espacio consolidó una colonialidad del saber territorial (Farrés & Matarán, 2012), bajo el que se invisibilizó *otros saberes territoriales* locales. Si esto así, no se puede comprender la relación campo ciudad, sin la incorporación en el análisis de las diferencias estructurales de un discurso territorial moderno que ha establecido un complejo sistema epistémico de ideas y modelos para la dominación territorial; por tanto, el urbanocentrismo entra en juego en las oposiciones campo y ciudad, porque pone en tensión una condición histórica de subordinación y periferización constante de la otredad o alteridad bajo un ideario de raza y racionalidad moderna, que hasta el día de hoy profundiza las desigualdades territoriales de las “castas de la tierra” o de lo indígena.

Identificado esto, se retoman algunos de los planteamientos de Rodolfo Kusch (2007, 1999) que permitirán hacer visibles construcciones culturales, ideas y praxis que emergen de las ruinas de las culturas subalternizadas, gestadas en el mismo procesos socio histórico, pero, diferenciadas por sus contenidos simbólicos y míticos. Kusch (2007) permite ir hacia la profundidad ontológica, que sale a flote en la construcción epistémica del lugar en que se habita, se deriva de la existencia cotidiana para establecer una mirada oblicua que permite la comprensión de lo territorial desde los procesos descolonizantes y corpo-localizados de la otredad o alteridad que emergen desde su condición del mero *Estar* y permiten dar cabida a la conceptualización propia de un saber territorial topo-originario.

Kusch (2007), desde su largo estudio de los pueblos andinos, entiende la cultura como un sustrato en el que se habita de forma tangible e intangible y en el que se construye un basamento simbólico para establecer un “horizonte concreto” de la cultura (Kusch, 2007, p. 118) en la que se sostiene la existencia, las costumbres, el lenguaje, los signos, símbolos, objetos y todos los elementos del habitar, y que permite remediar la “indigencia originaria”, es decir desde lo más simple como el hambre o la necesidad de una creencia, esto es mero *Estar* un acto *contemplativo-expectante* ligado al lugar.

Estar (*estare, lat.*) significa “estar de pie” preparados para la marcha, caminando, es una expectancia que mueve a la posibilidad de cambio y es lo que les permite a las poblaciones andinas superar el miedo originario, para ello, lo humano crea la cultura, desde su condición de *Estar* en el mundo, esta categoría para Kusch es diferente al *Ser* (moderno), no se puede *Ser* en el mundo, sin atravesar por el

Estar, centrarnos en el mero Ser nos ha llevado a la esquizofrenia moderna, como por ejemplo la necesidad del cambio constante reflejado en ideas de “progreso”.

Kusch dice que no se trata de olvidarnos del *Ser*, sino de pensarlo como una forma dialécticamente ligada con la categoría *Estar*, esta es la historia de lo humano en su proceso de sobrevivencia: “el episodio total del Ser hombre como especie biológica que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario, que la simple supervivencia en el plano elemental del *Estar* aquí.” (Kusch, 2007, p. 119) Es por esto, que se puede entender que en el mundo andino el *Estar* precede al *Ser*.

Si lo vemos así la dialéctica *Estar-Ser* define la cultura, y es por estos que en la postura de Rodolfo Kusch (2007) la cultura tiene un “sentido orgánico”, lo humano no está aislado, sino conectado con todo y en todo sentido: “la cultura no es algo que se tiene, sino algo que se es” (Kusch, 2007, p. 254), en ella se entiende al *Ser* como arraigado en la cultura y en un tejido simbólico específico. Es decir, el *Estar-siendo*, como forma integrada del Ser a las posibilidades y latencias de transformación con el entorno; cada entono y cada momento histórico, se transforman según las posibilidades de esta relación, por esto surge un *Así del Estar*, que se puede entender como una forma diferenciada y cambiante que se abre a las posibilidades de cambio en el tiempo, a esto Kusch (2007) lo denomina el *Estar siendo así*.

Teniendo en cuenta este giro, la cultura se puede entender como pluriversal y puede presentarse fenomenológicamente hablando como etérea o difusa, pero esto no significa que sea “irracional” o superflua, sus construcciones objetivan formas materiales, físicas y morfológicas que inciden en la transformación de las condiciones locales, para que esto suceda, toda objetivación remite a la forma de *Estar siendo así* que atraviesa, refleja y se decanta en lo óntico o en el mundo material de los entes como un *acto temporeo* definido desde el *Estar* en el mundo andino, lo que entaiza la importancia de las raíces en un sustrato simbólico ligado a la tierra y la naturaleza.

Como parte de la naturaleza el “*Ser humano*”, aprovecha el medio a través del utensilio. El desarrollo técnico cultural del utensilio (herramienta, objeto útil, cobijo, entorno construido) permite superar el “miedo al mundo” o las fuerzas de la naturaleza que le atemorizan y que producen este “miedo profundo a lo externo y no dominado” (Kusch, 2007, p. 121); para superarlo, se crea y re-crea en la cultura lo mitológico que atempera este miedo al que la humanidad ha sido lanzada. En cada núcleo cultural en las regiones andinas, se establece un núcleo sagrado que vincula lo mítico, ético y simbólico y hace referencia a su proceso como grupo humano en lo cotidiano (en el aquí y el ahora) que les permite, superar el miedo al mundo en la lucha diaria.

Este núcleo del *pensamiento andino* se refleja en los mitos fundacionales, el mas representativo es el mito de Viracocha²². Antes de dar origen al mundo, Viracocha, “coloca el orden junto al caos” (Kusch, 2007, p. 142), este precepto fundamenta el pensamiento que le da sentido organizativo al *Estar*; es decir

²² Viracocha o Wiraqocha, es la deidad suprema y creadora del mundo del sol, la luna y de las sustancias que dan origen a todas las cosas. Está presente en los pueblos preincaicos y aparece representada en la cultura Tiahuanaco y Chavín, después se convertirá en la deidad suprema del imperio Inca que esparció su creencia por todos los Suyus, hasta la llegada de los españoles.

en la cotidiana existencia del Ser, se trata de equilibrar los opuestos (orden y caos), y no, de expulsar el caos por completo como en el pensamiento moderno/colonial, occidental y eurocéntrico.

El esfuerzo de equilibrar es un ejercicio cotidiano y extraordinario (festivo o ritual) a la vez, que permite hacer frente a lo transitorio de las cosas (la no permanencia de lo objetivado) y volver a encontrar su armonía (Guerrero Flórez, 2019). Esto explica, por qué en el pensamiento andino aparecen los “opuestos complementarios” (Flores & Osejo, 1998) ya que se necesita de una contraparte para establecer un diálogo efectivo. Así, ninguna de las partes puede suprimir o subsumir a la otra, porque significaría desestabilizar el mundo, este es un pensamiento arcaico, como lo llama Kusch (2007), en el sentido de su raíz ontológica, trasciende hasta nuestros días y se encuentra emplazado en elementos fundantes de las culturas locales andinas, dado que la cultura del Estar está íntimamente ligada con las leyes de la vida (nacer, crecer y morir), es orgánica y adherida a la naturaleza. Lo anterior, lleva a plantear a Kusch (2007) en su análisis del mundo Andino, un paralelo entre la categoría antropológica del Estar y una categoría filosófica del Ser (Dasein) de la fenomenología en Heidegger:

Emplear el concepto de estar como cualidad de una cultura, no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera para calificar a la cultura quichua. Sin embargo, no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* en Heidegger, que siempre es traducido como “ser ahí”. Sin embargo, tiene un sentido de “mero estar” o sea de darse. (Kusch, 2007, p. 109-110) (El subrayado es mío).

El cuestionamiento por el Ser, pregunta filosófica de origen greco-romana, es parte fundamental en el núcleo ético y mítico del pensamiento moderno/colonial eurocéntrico, aborda la angustia de lo humano frente a la “nada”, esto detona la pregunta por el Ser, ¿Por qué hay algo, y no nada? Pero, Kusch le da un giro a esto y apunta que la pregunta debería hacerse por la experiencia fundamental del Ser (occidental) en términos ontológicos como fenómeno transitorio, para ello, hay que entender que en el mundo Andino pueden existir múltiples relaciones tejidas desde el *mero Estar* a la tierra, de la cual surge una construcción de significaciones ligada al universo de las relaciones duales y complementarias con lo *no humano* que no es estática. *Lo que se conserva son unidades simbólicas que se transmiten en actos culturales* (la palabra, la fiesta, el hacer presencia física), lo que trasciende, es un estado del Ser-Estar que se decanta en unidades de memoria y cultura que se transforman, muchas veces vedadas por el desarrollo civilizatorio occidental: “(...) la verdad que el mero Estar enseña que el Ser es una simple transición, pero no un estado durable porque sucede en un plano ontológico.” (Kusch, 2007, p. 154).

Encontrar aquello que está en la sombra olvidada, o que ha quedado cubierto por capas de procesos interculturales históricos, pero que no ha borrado su profunda relación pre-óntica con el Estar es la inquietud de Kusch (2007), esto sitúa todo lo que anida en la cultura del Estar como un *pulso latente*, una expectación o un acontecer. La pregunta filosófica desde América es por aquello que *acontece* en el Estar, un pulso latente de la tierra o *fuerza telúrica* y cambiante de la naturaleza, en este sentido el Ser es siempre relacional y no universal. La existencia misma de lo humano, se da en un tiempo-espacio específico ligado a las dinámicas naturales y a un pulso vital preexistente.

En diálogo con lo que propone Walter Mignolo, este pulso latente de unidades simbólicas de las culturas andinas son las ruinas de las culturas de los subalternizados, que emergen por la herida colonial (Mignolo, 1995), y potencian la praxis descolonial constante y cotidiana, esta posición ontológica, le devuelve la integración de espacio-tiempo y naturaleza-humanidad, distinciones fundamentales para el desenganche ontológica en la conceptualización de territorio, territorialidad y territorialización.

La reflexión sobre el Estar y la posibilidad de su latencia simbólica que emerge en cada tiempo por una herida colonial, configura aspectos relevantes del habitar. No se puede entender el territorio, sin el actuar humano que percibe, siente, piensa-actúa (praxis) y que subvierte desde lo simbólico y cotidiano continuamente el miedo al mundo y/o a las fuerzas externas. Por tanto, la construcción simbólica y/o físico-espacial que acontece, constituye al Ser que habita el presente, *el aquí y el ahora* es un giro hacia la relación de las fuerzas de la tierra con quien se establece y constituye una interpretación sensitiva, mítica y ética de la Vida que lo constituye como territorio. Para Kusch (2007), el *Ser* es una categoría “reciente”, a diferencia de la larga historia del *Estar* como categoría ontológica de la humanidad. La cultura del Ser, nace apenas con la aparición de las ciudades que comienzan a desterritorializar la vida agraria (Kusch, 2007), definiendo una territorialidad jerárquica de la centralidad en el espacio, diferenciación característica de las zonas urbanas y rurales propia del urbanicismo.

Desde Kusch, podemos pensar entonces en unas formas de habitar que anteceden y conviven con el urbanicismo moderno, los primeros núcleos urbanos modernos detonan la cultura del Ser sustentada en la división social del trabajo, la técnica, nuevas y diferentes instituciones sociales, con otro orden de lo físico-espacial y artificial; en suma, la aparición del Estado moderno fue concomitante a la aparición de Ser occidental. La separación moderna/colonial entre campo y ciudad estableció la distinción entre lo que está dentro de la muralla como forma soberana y lo que está por fuera como la forma desequilibrante. La muralla, en su función de ser límite fue un elemento fundamental para salvaguardar el “Ser racional”, auto controlado, técnico y medido; frente a lo aparentemente no controlable, disperso en el campo o lugar de lo agrario (Kusch, 2007). El habitante de la ciudad en la idea eurocéntrica, abandona el propósito ético mítico de *Estar*, el cual fue remplazado por el “mero afán de Ser alguien”. (Kusch, 2007, p. 243)

Lo anterior significa que la modernidad/colonialidad fracturó las antiguas *culturas del Estar*, sus núcleos éticos y míticos fueron colonizados por la nueva cultura del Ser y de los Entes modernos, fenómeno que reforzó la idea de una distinción cualitativa y tajante ante lo rural. La ciudad, en este sentido, encarna en el territorio, el triunfo de la “voluntad de dominio” de la naturaleza que permite salvaguardar lo humano de todo aquello que desconoce y no domina (Kusch, 2007), es un garante del triunfo del Ser en el territorio, opuesto a las culturas del Estar, donde persiste un núcleo ético y mítico que define aspectos de cómo se habita estrechamente interrelacionados con el sustrato material y simbólico de la tierra.

Se puede decir entonces con Kusch (2007) que, desde lo ontológico de las culturas del Estar, se actúa desde lo simbólico y mítico para habitar, reconstituyendo constantemente relaciones de

significación *en y con* el territorio; para hacerlo, profundizan en el abismo simbólico del *topos* o telúrico, esta perspectiva se fundamenta y trae a la vida el pulso simbólico que anida en la relación *topo-originaria*. Desde las culturas del Estar hay una relación simbiótica entre *lugar* y quien lo habita, el lugar obedece a las acciones de situación del cuerpo en las formas del pensamiento, tiempo y espacio; entonces, la cultura del Estar para los pueblos andinos es un sustrato ontológico o conexión umbilical que une lo humano con la naturaleza que le permite al Ser andino sobrevivir (independientemente de un medio urbano o rural) equilibrando los opuestos, armonizando con el entorno y reivindicando elementos simbólicos latentes de su relación sacra con lo natural, cada vez que sea posible, en lo cotidiano (ordinario) o en lo extraordinario (fiesta).

1.3. LA ALTERIDAD

El giro hacia lo telúrico, sitúa a *la otredad o alteridad* como gestores históricos del contra discurso desde las culturas del Estar a la racionalidad abstracta del Ser occidental; por ende, considerar a la alteridad como parte constitutiva de la modernidad es central dentro lo urbano-territorial, porque desde su capacidad de agencia, entenderemos por qué su praxis territorial descolonial (en este caso indígena) remite constantemente hacia aspectos culturales o simbólicos y los convierte en prácticas para territorializar y construir nuevas formas de pensar el territorio a lo largo de la historia. El punto de inflexión teórica, hasta aquí presentado, consiste en dar un giro hacia lo telúrico, para posicionarse desde la visión y el discurso de la *alteridad u otredad*, entendida como:

“El principio filosófico de alternar o cambiar la propia perspectiva por la del otro, considerando y teniendo en cuenta el punto de vista, la concepción del mundo, los intereses, la ideología del otro, y no dando por supuesto que la «de uno» es la única posible” (De Sousa, 2011, p. 27).

Posicionarse teóricamente en este punto, significa abrirse a la posibilidad de entender el fenómeno urbano-territorial desde la mirada del otro, esto “representa una voluntad de entendimiento” que fomenta o propicia el diálogo (Durango & Rodríguez, 2013, p. 8). Siguiendo estas intenciones teóricas, se retoma la interpretación que Enrique Dussel construye a partir de Levinás y se entiende como “exterioridad o igualdad” (Dussel, 2011, pp. 81-82), en el sentido metafórico teológico, “el otro”, que es mi “igual”.

Como veíamos en el apartado anterior, en el mito de la modernidad Dussel menciona que se esconde un hacer violento e impositivo, desde la prevalencia del Ser occidental conquistador, con mentalidad fundadora, se empuja a *lo otro* a una falsa “exterioridad” de la modernidad, argumentando, que lo otro, no se rige bajo las mismas construcciones ontológicas que lo moderno dominante: “la alteridad meta-física, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular.” (Dussel, 2011, p. 83), es decir, la separación del otro es una segregación que se consolida en un proceso histórico, para consolidar un discurso dominante del “Ego descubridor, conquistador y colonizador” (Dussel, 1994, p. 8), esto hizo que surgiera la alteridad como resultado

de las formas impositivas y violentas. Por esto se entiende la alteridad situada en la diferencia colonial, porque el discurso de la modernidad nubla o niega sus construcciones ontológicas.

En la filosofía de la liberación (Dussel, 2011), la relación con la exterioridad que se presenta en la alteridad: “El Ser es, y el No-Ser es todavía, o puede serlo el otro,” (Dussel, 2011, p. 81) (el subrayado es mío). Dussel (2011) expone la categoría del *No-Ser* de Franz Fanon como aquel sujeto invisibilizado en la historia occidental: el pobre, el enfermo, el olvidado, la mujer, el migrante y con la época de conquista y sometimiento de nuestro continente quedan incluidos también los pueblos originarios. Al situarlos como alteridades, Dussel les devuelve su capacidad de actores de la historia a estos grupos sociales subalternizados, se les visibiliza como seres con capacidad transformadora desde su fuerza política (potencia), que ejercen un poder local en el acto de reivindicarse como Ser que está o existe y es reconocido como sujetos políticos. Al situarlos como alteridad, Dussel (2017; 2011; 1994), les devuelve la categoría de actor social y cultural.

La alteridad u “*otredad*”, aunque está por fuera de la mentalidad fundadora y de la praxis imperial colonizadora, es una parte fundamental de la modernidad, porque la constituye y como veíamos con Kusch (2007), lo otro, diferenciado y subalternizado, ha resguardado en su memoria del habitar un pulso cultural vital, que emerge y se pone en juego a lo largo de un proceso socio histórico popular (Kusch, 1971). Entonces, la Alteridad son todos aquellos grupos pluriversales (Escobar, 2010) que emergen en la periferia de la modernidad y que perviven a pesar de un patrón dominante por medio de las unidades simbólicas de su cultura, desde ahí manifiestan siempre una diferencia alternativa, pero concomitante en la heterogeneidad histórica estructural. (Quijano, 2000b).

Las alteridades son grupos, sectores o pueblos que han vivido o son resultado de la fuerza impositiva moderno/colonial, como horizonte civilizatorio unívoco, ante esta fuerza vertical dominante, siempre van a anteponer su núcleo cultural ético-mítico como punto de partida generador de acciones contra hegemónicas en su praxis decolonial territorial. Es precisamente, a partir de esta categoría de análisis, que se ligará al actuar de los pueblos originarios, como actores históricos e interculturales en los procesos de conformación del espacio y la ciudad.

1.3.1. La alteridad y su interculturalidad

No se puede entender la alteridad, sin el juego de fuerzas de poder presentado en la dinámica intercultural; así mismo, la alteridad, no se entiende sin la contraparte que la constituye como exterioridad o alteridad. La dinámica de interacción de los actores sociales en un proceso histórico e intercultural, no se da en un panorama equitativo o cordial, por el contrario, es un juego de *imposición* – *subversión* (muchas veces violento), donde las fuerzas de poder son *asimétricas* (Zárate, 2014) y desembocan en la negación de la participación efectiva de la alteridad en la constitución de varios aspectos culturales, entre ellos el hacer urbano-territorial.

No es posible posicionarse desde la alteridad, sin comprender el contexto que la rodea en el proceso histórico y su papel en las relaciones de poder estructurales (Quijano, 2000a; 2000b) y microfísica

(Castro-Gómez, 2015). Existen diferenciales de poder que hacen que los lugares de enunciación de un conocimiento territorial de la alteridad, no esté bajo las mismas condiciones del saber moderno/colonial. Un error en la interpretación de la diversidad sociocultural es en el que cae el multiculturalismo liberal al simplificar su interpretación de *lo múltiple*, dentro del territorio, al reconocerlo, simplemente reconoce como “diverso”, pero, sin integrarlo y sin hacer visibles las desigualdades estructurales. La consideración de la alteridad cuestiona esto, porque al ser parte de procesos culturales locales implica que su hacer y pensar están inmerso en la construcción local, “la cultura es algo que se es (Kusch, 1999) y está siempre entrelazada con otras dimensiones y no derivada de... (Grosfoguel & Castro Gómez, 2007, p. 16).

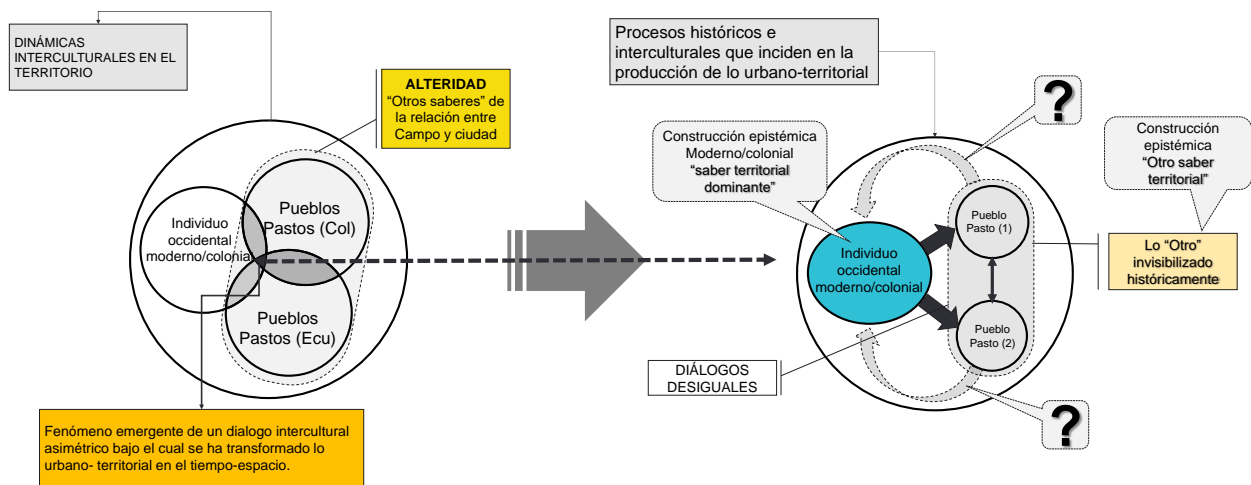
La relación asimétrica de vectores de poder y de contenidos culturales en el territorio, sitúa a la alteridad como productores activos y constantes del contradiscurso en una praxis descolonizante, inmersa en un choque constante entre dimensiones culturales pertenecientes a dos núcleo ético-míticos distintos. En este encuentro o pugna de poderes, ninguna de las partes se conserva prístina, las partes se transforman en conjunto, por medio de procesos interculturales, y por eso es clave tener en cuenta que las dinámicas de transculturación plantean oscilaciones conflictivas de choque, encuentros y desencuentros (Bartolomé, 2010), sustentadas en un “diálogo” desigual o asimétrico entre culturas occidentales y originarias (Zárate, 2014), y no, un proceso de hibridación como propone García Canclini (1990).

Lo indígena, no se puede comprender como un rasgo identitario inalterable, estático o como un proceso puro, esto lo ha hecho evidente los estudios interculturales. Las dinámicas de interacción en el espacio hacen que las estructuras simbólicas y de significados se transformen, y su vez, inciden en el reconocimiento como sujetos actuantes, políticos y culturales (Prada, 2008). La alteridad indígena, en este caso, no es la misma que encontraron los españoles, o la misma de la época colonial, su alteridad ha fluctuado en medio de procesos interculturales en el tiempo, cambia y se transforma social y culturalmente (Bartolomé, 2010), sin embargo, resguarda en su núcleo cultural originario, unidades míticas y de cosmovisión que le dan sustento a su identidad. Estas identidades alternativas permiten vislumbrar contenidos o propuestas para *otras formas* de comprender la relación con el territorio, propenden por crear alternativas de integración a la modernidad desde la diversidad, estableciendo un diálogo constitutivo. Un ejemplo de esto es la construcción del concepto de Sumak Kawsay (quechua) o Sumak Qamaña (Aymara), que se ha venido trabajando en Ecuador y Bolivia desde 1990 (Roa Avendaño, 2009).

La alteridad inmersa en un proceso asimétrico, multidireccional, diacrónico y sincrónico de la interculturalidad (Walsh, 2008; 2005), construye un lugar de enunciación propio, lo que permite reconocer que el conocimiento del territorio se conforma desde una diferenciación epistémica dentro de una matriz colonial, así, lo intercultural puede servir como una herramienta que posibilita dar voz o develar procesos de grupos históricamente subalternizados: “Desde una consideración distinta, se ve la interculturalidad activa y cuestionadora de los viejos órdenes políticos que no dan paso a la transformación y renovación” (Villa & Grueso, 2008, p. 33).

Si en lo que se considera cultura moderna/colonial se engloba un conglomerado de construcciones socioculturales y políticas que se manifiestan a partir del *Ser* (sujeto moderno/occidental) y también desde el *No-Ser* (Alteridad). Entonces, la interculturalidad evidencia dinámicas de interacción variables que se dan entre los actores sociales locales que en su mediación terminan incidiendo en diferentes aspectos de la realidad espacial, e incluyen sus encuentros y diálogos, como también conflictos y desencuentros. Esto, como escenario de disputa y negociación, puede ser una oportunidad para la construcción de su propio conocimiento territorial, (ver figura No. 4). Si se tiene en cuenta la dimensión intercultural de la alteridad, es posible situar su riqueza *pluriversa* y múltiples de lugares de enunciación que emergen de lo Otro como posibilidades constitutivas de nuevas formas de abordar los fenómenos locales.

Figura 4. Interculturalidad en el territorio y la colonialidad del saber territorial en un diálogo desigual



Fuente: Elaboración propia 2023.

1.3.2. Praxis territorial descolonial de la alteridad

La imposición y luego la generalización de un proyecto moderno/colonial, “responden a una estructura triangular entre la colonialidad del poder territorial, la colonialidad del saber territorial y la colonialidad del ser territorial” (Farrés y Matarán, 2012, p. 140), proceso que ha generado una objetivación del territorio (Farrés, 2013). Si vemos este fenómeno desde otro ángulo, situando lo que emerge de la “decolonialidad originaria” (Costa & Mocada, 2021) como una posibilidad de nutrir las formas y modelos que transforman lo local, en el eje de “*descolonizar la praxis urbana*” (Farrés, 2013, p.13), se vislumbra que la praxis diferenciada y descolonizante, en el marco de que la imposición moderna/colonial, no solo generó la aparición de la alteridad, sino que creó una paradoja en la ocupación del espacio geográfico con las nuevas formas de poblamiento urbano, ya que al imponer un modelo ideal de poblamiento útil al ejercicio del poder vertical del Estado colonial, inmediatamente generó, una respuesta de apropiación desde la condición situada de sujetos subalternizados:

Al interior de la práctica conscientemente condicionante de “ciudades de blancos” y “pueblos de indios”, se generó un apartheid favorable a una paradoja espacial en América Latina. De esa segregación originaria emergió la sobrevivencia de numerosas comunidades indígenas, hasta la contemporaneidad; son comunidades en las que el mestizaje cultural pervirtió el carácter dominante hispánico y garantizó la integración de elementos indígenas con los europeos, una estrategia original decolonial de ir más allá de la dicotomía subyugo/desobediencia. (Costa & Moncada, 2021, p. 20).

Esta acción estratégica descolonizante para Costa & Moncada (2021) es entendida como una “singularidad transgresora” que guía una “mentalidad transgresora”. Siguiendo estas ideas, la praxis decolonial en el territorio, desde su origen, se puede entender como: *la fuerza de oposición a una acción dominante, que toma elementos resultantes de la misma fuerza impositiva, para subvertirlos y dotarlos de nuevos significados desde la alteridad*, y esta acción constante consolidó un nuevo espacio de significación y de contenidos culturales, moldeados en el flujo intercultural del pensamiento fronterizo (Mignolo, 1995), que sitúa el discurso territorial de la otredad subalternizada en el borde o frontera discursiva, *entre lo propio y lo colonial*, y desde el borde geográfico entre lo rural y urbano, donde habitan. Desde este lugar de enunciación -discursivo y geográfico- las comunidades indígenas subalternizadas han construido su “praxis territorial decolonial”:

Es la construcción de una identidad resultante del “condicionamiento del territorio” a través de embriones de ciudades latinoamericanas (con tipos, escalas y variantes locales), donde lo universal y lo singular no se restringen a problemas abstractos, sino a un mestizaje biológica y culturalmente estetizado; ello significa un pensamiento y una praxis originales de descolonización protagonizada por indígenas, negros y mestizos, en el corazón del colonialismo ibérico. (Costa & Moncada, 2021, p. 7).

Por tanto, la praxis decolonial se puede entender como una práctica constante de borde o frontera, transgresora, de la fuerza impositiva de dominación persistente que es parte del mismo sistema moderno/colonial. Es importante señalar que esta praxis, se sitúa en estos lugares de enunciación que les han permitido a las comunidades indígenas construir elementos para su re-existencia; por ello, la subversión del modelo idealizado de pueblos de indios se convirtió en una estrategia de supervivencia para los pueblos originarios. Si bien, esto no pudo eliminar la segregación originaria por completo, sí estableció formas de acción y resistencia por medio de la permanencia en las áreas de resguardo indígena creada en la época colonial, como acto de resistencia territorial.

Por esto podemos decir que esta praxis decolonial territorial o “praxis otra” (Farrés, 2013, p.141), está situada desde el lugar discursivo y geográfico al que fueron empujados históricamente las comunidades indígenas, desde ahí *su proceso histórico de autodeterminación* adquiere complejidad porque en síntesis podemos decir que se caracteriza por lo siguiente:

1-Es *intercultural*, en este, se imbrican contenidos simbólicos y formas de aculturación donde las dos partes se ven transformadas.

2-Es *asimétrico*, dado que las comunidades subalternizadas no están bajo las mismas condiciones en las relaciones de poder y del discurso frente al modelo colonial.

3-Es *oblicua*, dado que por las condiciones de asimetría o desigualdad histórico-estructurales a las que se sometió a las comunidades, estas no pueden confrontar de forma directa al poder colonial y neocolonial, por lo que acuden a estrategias culturales, simbólicas y políticas indirectas o transversales a la imposición vertical, actúa siguiendo dos ejes, uno que busca preservar o recuperar el *saber territorial diferenciado y anclado a lo telúrico* y sus núcleos ontológicos indígenas, que la mentalidad fundadora no destruyó o desapareció por completo; otro, que busca fortalecer y defender las posibilidades de una *autonomía "contenida"* en las territorialidades indígenas, desde donde podían libre determinar, acciones y estrategias decoloniales para reconstruir constantemente un discurso situado, telúrico, sensitivo en defensa de lo que quedó de su territorio.

1.3.3. Pensamiento fronterizo

Con las alteridades en la modernidad emergieron conocimientos situados desde el borde epistémico, en medio de dinámicas interculturales asimétricas, las diferencias de contenido y significado se fueron afianzando en cada núcleo cultural alternativo. Desde la alteridad, surgieron estrategias o posibilidades para actuar en lo espacial. Esto, a lo largo del tiempo, se consolidó como un pensamiento propio para definir aspectos del territorio, forjando conocimientos que se han o renovando conforme a los diferenciales de poder regional, para que esto se dé, por un lado, los grupos subalternizados protegieron los elementos simbólicos de su cultura, por otro, establecieron mecanismos o instrumentos para mediar con lo occidental, con los cuales pueden para hacer una reinterpretación y re-contextualización de los contenidos coloniales. Esto conforma una nueva forma de pensamiento, uno al que Walter Mignolo (1995) denomina pensamiento fronterizo.

Este concepto, Mignolo lo construye desde la semiología, haciendo un análisis geo localizado de la cultura y la superposición de contenidos signícos y simbólicos que se dio a partir del encuentro con el mundo prehispánico. La interacción establecida entre los dos universos culturales, dio origen a nuevo acto sémico (semiología), porque no existía una forma de hacer traducción de significados en ese momento. Según Mignolo (1995) ante la dificultad de traducción entre un universo de contenidos y conocimientos y el otro, se construyeron *decires fuera de lugar* (1995), por un lado, los europeos por fuera de su lugar geográfico, y por otro, los originarios por fuera de su lugar de enunciación.

Ante tal dificultad de entablar comunicación efectiva en medio de un proceso de dominación, se generó un nuevo espacio comunicativo o *tercer espacio*, un nuevo escenario social de significaciones que antes no existía para ninguna de las dos civilizaciones. (Mignolo, 1995). En él, confluyen los contenidos de cada núcleo cultural que se verán transformados constantemente, para poder lleva a cabo o establecer un acto comunicativo de cualquier aspecto cultural se tuvieron que generar rupturas y discontinuidades en cada uno de los saberes, y llegar a nuevos acuerdos sociales de contenidos de significación. En estas nuevas moradas de la significación, coexisten formas y contenidos mezclados o nuevos, que no se pueden considerar plenamente europeos u originarios "puros". Por el contrario, son producto de un pensamiento que medía contenidos en la práctica o en la zona de contacto de

saberes específicos (Mignolo, 2016), desde donde surge un conocimiento situado en el borde apistémico, diciente y creativo producto de las relaciones asimétricas de dominación colonial.

Lo anterior, permite pensar que el dominio directo territorial español no fue un acto que suprimió o anuló todas las prácticas de la alteridad: “La colonización no implica una marcha devoradora, por la cual todo en las culturas amerindias fue reprimido por las instituciones pedagógicas, religiosas y administrativas españolas” (Mignolo, 2016, p. 40). Lo que significa que elementos de las ruinas de las culturas prehispánicas subsisten, expectantes, como un pulso vital de conocimiento propio, o un potencial del pensamiento de la subalternidad colonizada (Mignolo, 2003), que, de hecho, han ido emergiendo desde el pensamiento de esa frontera epistémica, como un nuevo horizonte de comprensión epistémica de la realidad local y que convoca a pensar desde la “diferencia colonial”.

En este sentido, *lo fronterizo*, no puede entenderse como un mestizaje o hibridación cultural que replica o encubre una ideología para el ejercicio de poder colonial de un grupo dominante bajo distintas formas modernas. Al contrario, permite caminar hacia una pluri-versalidad e interculturalidad como un proyecto de modernidad que no es unívoco, universal y abstracto (Mignolo, 2003), sino, crítico y situado, desde los siguientes planos: 1 – La construcción corpórea de del conocimiento o corpo-política del conocimiento (Grosfoguel, 2008), 2 – Desde el acto de habitar el lugar, unas acciones geo espaciales, concretas e históricas. 3 – A partir de la construcción de conceptos propios anclados a lo telúrico, o pensamiento propio del lugar.

En este punto es menester aclarar que “el pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo anti moderno. Es la respuesta decolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica” (Grosfoguel, 2006, p. 39). Pensar desde la frontera implica combinar, lugar de enunciación y perspectiva de análisis dirigido a descolonizar el saber, para darles cabida a los saberes locales invisibilizados o fragmentados, y así, fortalecer un nuevo espacio discursivo que refuerce contenidos para el actuar de las comunidades, en este caso de lo territorial.

Esto puede abrir la posibilidad de una comprensión por fuera de la dicotomía discursiva (centro-periferia) y de la espacial (campo-ciudad) hacia una gama pluriversal matizada por los actores sociales en conflicto y ser una categoría de análisis dinámica de lo espacial, que se sitúa desde la experiencia de los grupos subalternizados y permite incluir su conceptualización en la discusión académica del fenómeno.

Dicha apertura hacia un pensamiento otro o fronterizo que viene de la alteridad, pone en cuestión la hegemonía de “un moderno eurocentrismo hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones” (Dussel, 2017, p. 11). Al pensar desde la frontera, se descubre procesos de dominación instrumentalizados en prácticas, metodologías y sistemas eurocéntricos que se aplican a los contextos locales que no responde a la praxis territorial local. Entonces, reflexionar desde la frontera, subvierte el sujeto de enunciación, ya que la racionalización se hace corpórea y territorializada, remite a lo telúrico y a pensar desde las ruinas de la cultura de la alteridad, sin que esto implique, recuperar y reconstruir la cultura prehispánica en su forma antigua como si tratara de buscar una autenticidad cultural, o una romanización de lo antiguo como sinónimo de lo auténtico (Mignolo, 2016).

Se trata de trabajar desde los fragmentos marginales de los dos universos culturales, repartidos en ese tercer espacio, donde existe una posibilidad de construir un lugar común para el diálogo de contenidos, en este caso urbano-territoriales. Las acciones de este pensamiento de frontera que se territorializan en una praxis descolonial son vectores de acción que definen aspectos del territorio, uno de estos elementos que define una línea de acción concreta descolonial es la autodeterminación de la alteridad que habita la frontera.

Reflexiones parciales

A lo largo del capítulo se presentó una perspectiva decolonial sobre la relación entre lo rural y lo urbano, cuestionando la visión eurocéntrica y dicotomía entre campo y ciudad. Se argumenta que la praxis occidental se ha basado en la razón instrumental y la técnica para garantizar la producción eficaz y transformar lo natural en artificial, lo que ha dado lugar a un horizonte civilizatorio que se ha expandido desde Europa Central hacia otras regiones del mundo como un ideal homogeneizante. Ante esto, se destaca la importancia de reconocer la diversidad de ontologías territoriales y la necesidad de una perspectiva crítica que tome en cuenta las representaciones y construcciones inmateriales de los actores subalternizados en la historia.

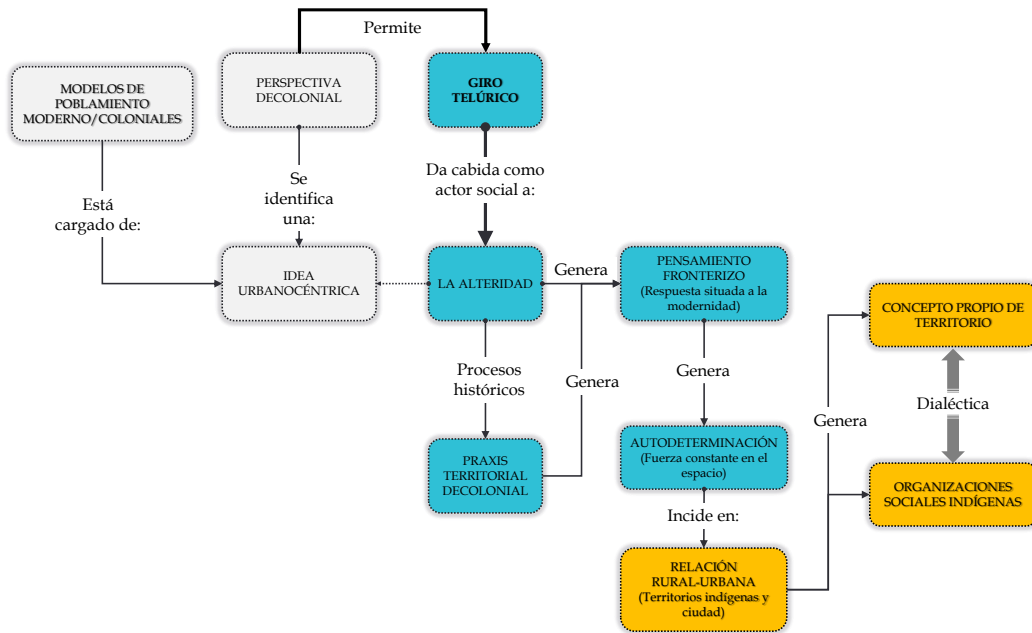
Este primer capítulo enmarca una postura teórico-metodológica que permitirá desplazar las formas de conceptualización, métodos, categorías, conceptos y contenidos, hacia aquello que surge en la praxis descolonial de los pueblos originarios y situarlos dentro del marco conceptual de esta tesis, como productores activos de un conocimiento territorial situado que se ha forjado en el despliegue de una fuerza cultural de transformación de territorio como la autodeterminación (ver figura No. 5). Para esto nos sirve pensar desde esta perspectiva crítica localizada y descolonizante, porque invierte el encuadre epistémico y lo sitúa desde las realidades periféricas particulares y acude a la al proceso y a la conceptualización de los actores sociales que encarnan la realidad conflictiva de esta relación espacial rural-urbana.

En los pueblos andinos, anida una concepción del territorio que acude siempre a la base ético-mítica. Aunque se asuma o suponga que muchos de estos aspectos desaparecieron totalmente en medio de procesos de “aculturación” o mestizaje en la dominación colonial directa, estudios antropológicos, etnohistóricos e históricos dan pruebas de que son elementos que siempre han permanecido latentes o expectantes y resurgido como formas adaptadas en la medida que las posibilidades, políticas, sociales y espaciales les han permitido en cada momento histórico.

El giro telúrico desde Kusch (2007), permite ampliar la comprensión del territorio y la relación campo-ciudad construida desde la cosmovisión como un proceso de resurgimiento de su lugar de enunciación territorial y dar cabida a la alteridad indígena como actores socioculturales vivos con capacidad de construcción epistemológica propia del mundo habitable. De los elementos que surgen alrededor a las ruinas de esta base ético-mítica, puesta en juego constantemente en el proceso social histórico de conformación del poblamiento como un pensamiento y acción integrada en la praxis descolonial, permitirá identificar elementos alternativos como la conceptualización propia del

territorio, las acciones específicas de la territorialidad y las prácticas de territorialización de la alteridad indígena que define aspectos de la relación espacial rural-urbana.

Figura 5. Planteamiento de categorización conceptual



Fuente: Elaboración propia, 2023.

Este es el punto de partida que permite concentrar el aparatage teórico-metodológico aquí planteado a un caso de estudio, donde los distintos pueblos comarcados de los Pastos, habitando su territorio fronterizo, y entendidos como una alteridad local constitutiva de la modernidad/colonialidad, quienes desde su praxis territorial descolonizante ha llegado a forjar ideas y conceptos propios para establecer proceso de resistencia territorial. Entender su praxis territorial descolonial específica permite desentrañar en el proceso de la praxis, para develar aspectos que le han permitido afianzar acciones específicas de resistencia y posicionamiento teórico y práctico que se derivan del vector de acción descolonizante de la autodeterminación cultural, como veremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 2

2. CATEGORIZACIÓN CONCEPTUAL. DE LA PRAXIS TERRITORIAL DECOLONIAL AL TERRITORIO VIVO -Marco conceptual-

Introducción:

Derivado del encuadre teórico decolonial para lo urbano-territorial, en este capítulo, se exponen las dos categorías conceptuales centrales de la unidad de análisis, aplicables al estudio empírico y compuestas por la acción constante de la *praxis territorial descolonial de los pueblos originarios* presente en el proceso histórico regional y *la fuerza o capacidad de incidencia de la autodeterminación* derivada de dicha praxis. Fenómeno sustentado desde elementos de la cosmovisión de la alteridad y definido por medio de conceptos, nociones y categorías propias que conforman su discurso sobre espacio y territorio. Ligado a esto, se exponen la interrelación de conceptos y categorías propias generadas por la alteridad en la *relación rural-urbana o interfase* particular, dada en un complejo relacional entre ciudades fronterizas colombo-ecuatorianas y los territorios indígenas próximos (Resguardos y Comunas).

Territorio en sus dinámicas socioculturales se transforman en conjunto con lo espacial, generando nuevas prácticas de territorialización (Haesbaert, 2012) donde los “modelos de oposición, campo y ciudad” (Gasca, 2005) se ven desdibujados a través de las acciones descolonizantes, fenómeno que propició la consolidación de una conceptualización propia de territorio, anclada a la organización social indígena y a su tridimensionalidad del habitar, de la cual surgen expresiones espaciales que albergan y demuestran su incidencia en el espacio rural-urbano.

2.1. PRAXIS TERRITORIAL DESCOLONIAL Y EL CONCEPTO PROPIO DE TERRITORIO EN LOS PUEBLOS PASTOS.

Entendiendo la praxis territorial descolonial como un conjunto de acciones que se derivan del posicionamiento cultural de grupos subalternizados, pero constitutivos de la modernidad, en este capítulo se sitúa como alteridad a las comunidades indígenas de los Pastos, como actores sociales que han reivindicado en un proceso histórico de larga duración sus formas de habitar, y que al dar un giro telúrico, se develan aspectos de su núcleo ético mítico que se han convertido en fundamento para dar forma a un concepto reciente de territorio que es justamente el que se ha puesto en juego en el cara a cara frente al Estado, en defensa de sus formas o modos de habitar históricamente lo urbano-territorial local. Aquí planteo analizar, dentro de la praxis descolonial, estrategias, mecanismos y prácticas, siguiendo un vector de fuerza sociocultural que se desprende dicha praxis, entendida como autodeterminación cultural, lo que permitirá traer a la discusión en esta tesis, la comprensión de territorio de los pueblos Pastos y sus formas abstractas y operativas de consolidar acciones descolonizantes y luego conceptualizarlas para después ponerlas en juego a partir de los 90.

En la dimensión cultural de los pueblos Pastos, así como de los múltiples pueblos andinos, se constituye de elementos simbólicos, latentes, prestos a emerger y transformarse (Rappaport, 1995), estas formas de construcción del conocimiento dinámico y local, no se posicionan desde lo instrumentalizado, desde lo técnico-espacial o desde la planeación territorial; primero, atraviesan por un diálogo simbólico o presencial *con el territorio* por medio de un acto performativo cotidiano (el ir y venir) de los pueblos o un acto extraordinario y festivo (el ritual). Estas dinámicas sacralizan la experiencia del *Estar* domiciliado en el lugar; de aquí, que lo rural, como consecuencia histórica de la segregación espacial, es donde reside el pensamiento territorial de los pueblos Pastos, aunque no el único punto de donde emerge.

En este sentido, el plano simbólico del habitar permite hacer el puente entre la raíz telúrica de quien habita y el territorio urbano o rural. Lo simbólico, trae al presente la sacralidad del territorio, ajustada a las nuevas dinámicas interculturales, lo que permite un nuevo encuentro con lo emocional y afectivo (Jordán, 2012) que se carga de significado en lo espacial, esto establece otra lógica para comprender el territorio, una que no es meramente racional o discursiva, sino trascendente, afectiva y ritual del lugar habitado. Lo latente y simbólico, es una estrategia de permanencia oculta, como un pulso vital que se resguarda en la memoria de los pueblos Pastos (Guerrero Flórez, 2019) para conservar y permanecer a través del tiempo en el espacio geográfico.

Dicha latencia simbólica, propia del *Estar* en lo originario (Jordán, 2012), tienen dos estrategias que se desprenden de la lógica de su pensamiento decolonial y fronterizo: La primera es una forma intercultural de ir hacia los elementos externos de la cultura, revisarlos, entenderlos, apropiarlos y devolverlos re-interpretado, añadiéndole elementos propios, aquello que Kusch denomina como un proceso de *fagocitación cultural* (Finola, 2014). La segunda, es un acto que se desprende de su mito fundacional, entendida como una danza de los elementos opuestos en el cosmos, de ahí, que siempre se desprendan actos para estabilizar o balancear las fuerzas en el territorio. Las dos son estrategias

características de los procesos de autodeterminación cultural de los Pastos, que les han garantizado hasta cierto punto su pervivencia cultural, resultado de su permanencia física en el territorio ante siglos de dominación territorial colonial o neocolonial.

2.1.1. Fagocitar, estrategia para la trascendencia del saber territorial

En el mundo andino, siempre expectante al acontecer en el *Estar*, Kusch (1999) identifica la acción de fagocitar y la acuña como un concepto para exponer los mecanismos de apropiación de elementos de la cultura moderna, desarrollados por las poblaciones indígenas y populares, como actos conscientes y deliberados para absorber un elemento cultural y volverlo suyo; a contrapelo, de la aceptación de elementos impuestos o necesarios para hacer la propia interpretación de una estructura cultural dominante.

Este concepto se puede entender como un mecanismo para engranar la intersección cultural entre los dos horizontes epistémicos moderno/colonial y el originario que permita hacer el tránsito horizontal hacia el desencanche, situándose desde las estrategias de los pueblos originarios para la trascendencia de sus conocimientos e insertarlos en lo moderno/colonial para nutrirlo de la sabiduría originaria donde se ha decantado el conocimiento ético-mítico local. Al respecto, Kusch señala:

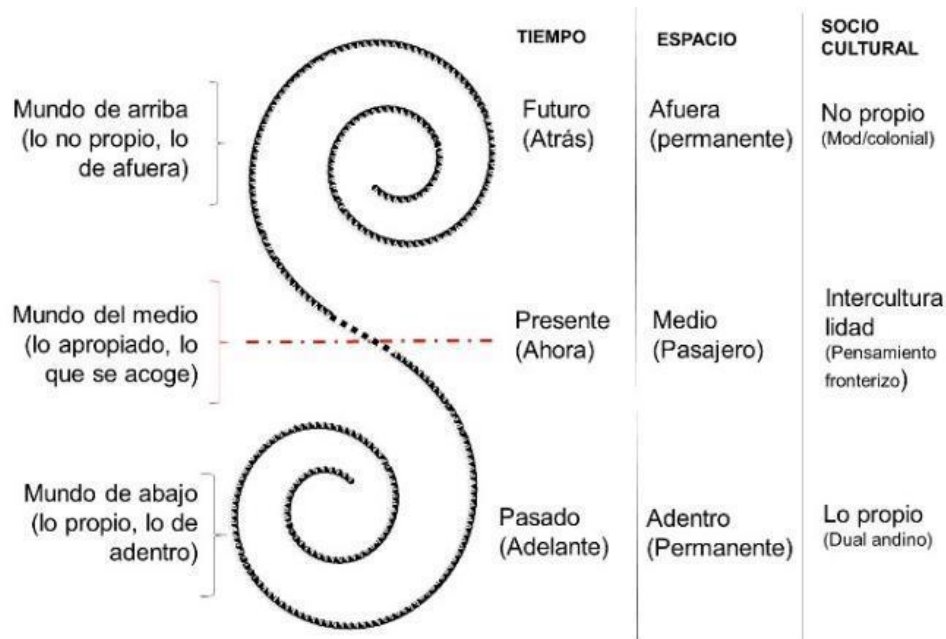
De la conjunción del *Ser* y del *Estar* durante el descubrimiento surge la fagocitación, que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica el proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el subconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y política (Kusch, 1999, p. 21).

En este sentido, el fagocitar es diferente a un proceso de aculturación en el mestizaje. Lo que revela Kusch, es que en el acto de fagocitación, los elementos latentes y expectantes de un núcleo cultural originario, no son simples receptores de contenidos significativos. Son latentes, precisamente porque están cargados de contenidos que moran en el sustrato ontológico, ahí se convierten en posibilidades de dotar de contenido a lo impuesto, a lo otro, lo occidental moderno, para subvertirlo y emplearlo creativamente a su conveniencia: “una de las tácticas que, a nuestro entender, dio más resultado, fue precisamente la de fagocitar las prácticas y símbolos que se imponían, apropiándose los y resignificándolos dentro del propio universo simbólico”. (Finola, 2014, p. 90)

En la fagocitación, el *Estar* (propia de lo indígena y popular) absorbe al *Ser* (occidental y moderno) y se convierte en un *Estar-siendo nueva y particular*, el *así* del *Estar-Ser*, este acto se presenta ante el mundo como una fuerza de cambio capaz de transformar en lo local, lo que llega, lo externo, lo vertical e instrumentalizado en el *Estado aparente* (ver apartado 2.2). Al subvertirlo y transformarlo bajo su propio sentido se convierte en fuerza de autodeterminación cultural en el espacio geográfico. En este sentido, la fagocitación es un proceso simbólico inverso al ejercicio impositivo del poder de la matriz colonial. Esto, según Kusch (1999) no se restringe a lo rural de lo que han sido expulsados los pueblos andinos, sino a todo territorio habitado por lo indígena y popular; siempre, es un acto dialéctico y

produce una *síntesis superadora y creadora*, que puede ser una alternativa porque escapa a la imposición o dominación colonial.

Figura 6. El Churo Cósmico y el orden espacio-tiempo de los Pastos



Nota: Elaboración propia con base en los estudios de Jairo Guerrero, 2003-2011

El fagocitar es un mecanismo presente en los pueblos Pastos que se hace presente a través del símbolo del Churo Cósmico. Esta es una unidad simbólica aplicable a diferentes situaciones culturales, políticas y económicas de las comunidades. El Churo (ver figura, No. 6) se representa como una doble espiral que ejemplifica la dualidad, una de las espirales es lo externo moderno/colonial/occidental, la otra representa lo propio de su cultura. En la intersección, existe un punto atravesado por una línea punteada, esta línea es la mediación intercultural, que les permite situarse en el punto medio e ir hacia afuera, tomar los elementos externos, llevarlos hacia el mundo propio y devolverlos o fagocitarlos como apropiaciones.

El Churo es una síntesis del pensamiento fronterizo descolonial de los Pastos y permite la fagocitación de expresiones culturales, entre ellas lo urbano-territorial y en el acto de fagocitar en las culturas andinas, permite comprender que aquello que precede al Ser moderno/occidental en el Estar, emerge constantemente como síntesis renovadas del pensamiento dual andino, una forma que busca la complementariedad, estos procesos activos y constantes.

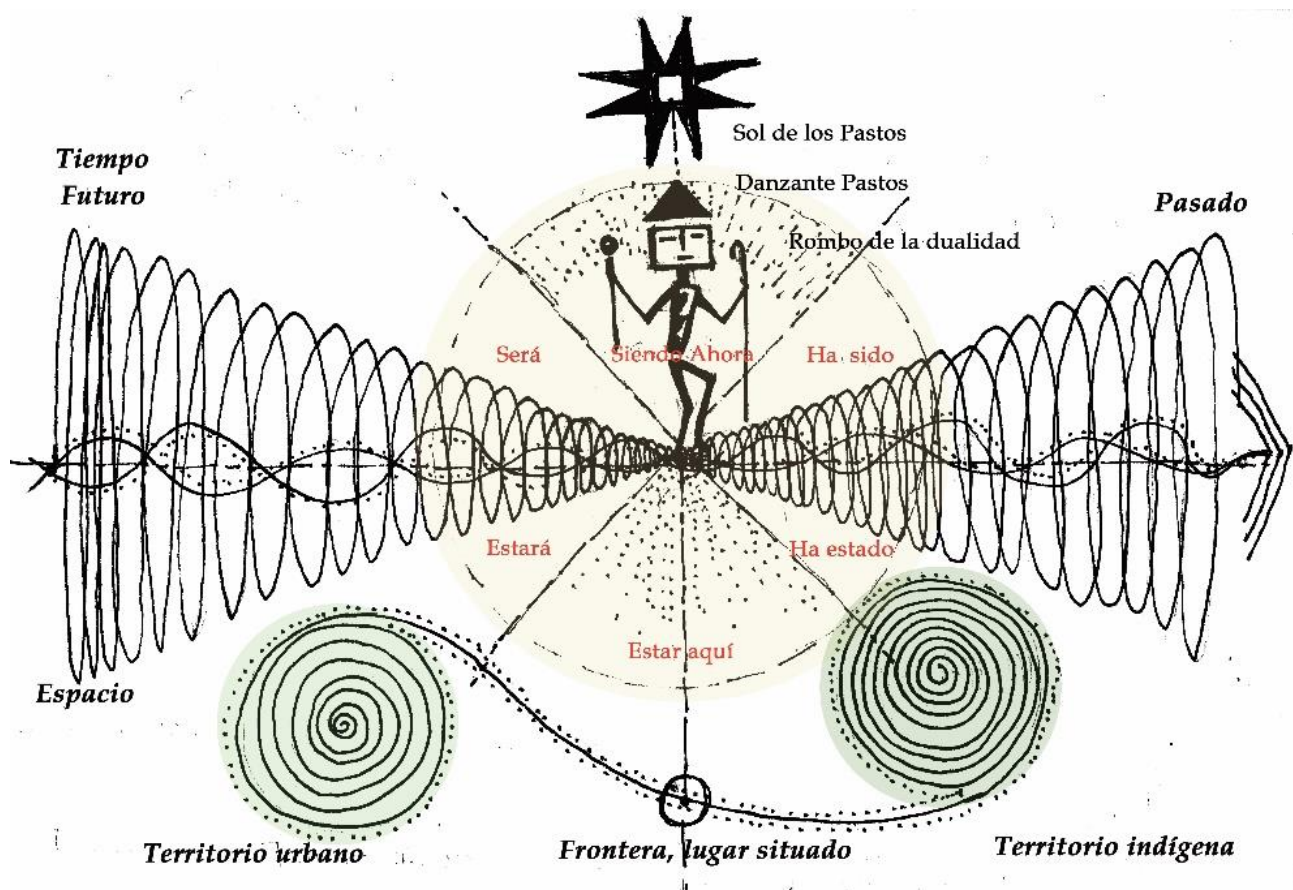
2.1.2. Pensamiento dual andino y la danza del territorio en los Pastos

Según el análisis del mito fundacional en el mundo andino, Kusch (1999) plantea que no se puede separar el orden, del caos natural, en consecuencia, se instaura una danza dialéctica entre los opuestos que buscan el equilibrio. A diferencia del pensamiento moderno/colonial que establece separaciones

entre el todo y las partes o dicotomías que profundizan las separaciones para atribuirle prevalencia al desarrollo del Ser (individual y moderno), en lo andino, existe una dualidad arcaica (pre-Inca) que fundamenta el pensamiento de la integración como una fuerza de preservación que medía entre el orden y el caos, su fin es equilibrar y preservar la complementariedad entre las partes para garantizar la continuidad de la Vida, un pensamiento que se desprende de los ciclos de las culturas agrarias.

Dicha concepción vital (viva) abarca un todo *ético*, que se manifiesta en la comprensión y hacer de lo humano acompañado de la naturaleza; por ejemplo, la complementariedad dada en lo geográfico entre la sierra (sistema andino) y las tierras bajas de los valles (*Waico*) o la costa. El orden de la vida social, en el complemento entre macho-hembra (*Horco-China*). En la economía como oposición conjuntiva entre las partes productivas con criterio nivelador (Noejovich, 1995). En lo espacial, desde la idea germen de la casa como habitáculo multiescalar que materializa múltiples dualidades complementarias entre: arriba-abajo, izquierda-derecha, antes-después, sintetizada por la unidad de medida y principio regulador de la Chakana (Cruz del Sur) (Caziani, 2000) se habita en el tiempo y en el espacio, la Chakana es el puente entre el cosmos y lo terrenal del cual se deriva todo un sistema de proporciones.

Figura 7. Representación del espacio-tiempo en los pueblos andinos



Nota: Elaboración propia 2023

Ligado a esto, para los pueblos andinos hay una lectura dual del tiempo, diferente a la occidental. El tiempo, también se puede entender en el símbolo del Churo Cósmico, existe un adelante (pasado) y un atrás que es el futuro. Con la dualidad, la danza se da en el presente, en el *aquí y el ahora*, implica que para ir hacia el futuro se debe recorrer los pasos de los que estuvieron antes, sus enseñanzas, su palabra y sus acciones, quienes en el camino han ido danzando con los elementos exteriores para señalar o dar pauta a los *renacientes* (nuevas generaciones), niños y juventudes de las comunidades que preservarán la cultura, este camino en el tiempo define a su paso el actuar en el territorio (ver figura No. 7).

En los pueblos Pastos, la dualidad complementaria del pensamiento andino se sintetiza en el mito fundacional de *la danza de las dos perdices*, en este mito se refleja el principio del dualismo complementario y se explica el origen del mundo, siendo el Nudo de los Pastos su centro geográfico y étnico (ver figura No. 8). A partir del aquí y el ahora, en un tiempo-espacio definido, el mito, establece un principio de orden espacial, cuyas fuerzas son representadas por las figuras de las perdices (o entre los jaguares, el Chispas y el Guangas) que resuelven su disputa en una danza cuyo resultado moldea el mundo, el mito contiene un principio organizador bajo un constante ligar la tierra (ser vivo) con la acción humana en el tiempo. Cada pueblo de los Pastos, hace uso del mito fundacional con matices distintos para explicar el origen de lo humano y de su territorio, del orden y del caos y su conexión con los distintos elementos naturales; es decir, interpretan el mito fundacional de forma distinta y generan su propia forma de *Estar-siendo-así*, o lo mismo que decir, fundamentan ontológicamente su propia forma de entender el mundo.

Figura 8. Dos maneras de interpretación de la dualidad en el mito, izquierda las dos perdices, derecha dos jaguares (Chispas y Guangas).



Nota: fuente: Guerrero Flórez (2019). Danza de las dos perdices, figura 15, p. 132. Danza del Chispas y el Guangas, figura 21. p. 134.

El mito no está aislado de la cotidianidad y de su incidencia en el modo de constituir el territorio, a través de los distintos rituales, ya sea en el acto cotidiano o en el acto festivo, se mueven fuerzas tanto espirituales como materiales, el mito de las dos perdices reaparece en cada situación donde se presente una dualidad (Guerrero Flórez, 2019). El símbolo de dos partes en un movimiento constante

de la danza, hasta que el tiempo pone un término (la flor cuando toca el piso) y se fija, permite construir un mecanismo para restituir el equilibrio y el orden territorial constantemente. En cada momento necesario, las perdices o el Chispas y el Guangas vuelven a bailar y se redefinen los aspectos del territorio.

Para los Pastos, la dualidad complementaria es un principio. Este permite entender y nutrirse de los elementos o energías de la otra parte que coadyudan o hacen más fuerte la primera y no buscan el contraste, separación o diferencia dicotómica. La complementariedad en sí, posibilita que la contraparte sea un apoyo en el objetivo de *preservar todo lo vivo*. “Se dice entonces que las energías, las fuerzas, las potencias, los sentimientos, los gustos, los dioses, los metales, el territorio están compuestas de las dos cosas.” (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, pp. 31-32), ya que todo vive en complementariedad. De esto, se desprende una ética ontológica donde cada parte *es vital*, no superior, no mayor, no más fuerte; simplemente, diferente de la otra.

Cada una de las partes es autónoma, pero se ve obligada a bailar (metáfora de resolver el conflicto), porque cada una representa a una fuerza distinta, pero ninguna de ellas puede entenderse como superior, dado que las dos, son manifestaciones sacras de la “Madre Tierra”. Para los Pastos esta relación de las formas complementarias se debe respetar y no profanar, porque al hacerlo, se rompe el equilibrio y el abuso en el desequilibrio puede desembocar en la tragedia, la enfermedad o la desgracia ocasionada por no poder lograr el balance.

“El territorio es un ser vivo con quien hay que saber relacionarse; porque, así como nos da, también nos quita. Por eso hay que dar para recibir. En tal sentido, nuestro territorio está compuesto de varios elementos: Agua, fuego, aire, energías, fuerzas magnéticas, oxígeno, sustancias vivas y muertas, tierras frías, calientes, fértiles y estériles. Elementos que nos hacen ver la complementariedad del uno con el otro; puesto que unos dependen de otros, unos están arriba, otros están abajo, unos se los ve en el día, otros en la noche, unos se esconden en el presente, pero han estado vivos delante, allí en la dualidad.” (Palabras del Taita Ramiro Estacio, 2017) (Guerrero Flórez, 2019, p. 38).

Como lo expone Taita Ramiro Estacio, la complementariedad es necesaria para establecer principios de ordenamiento y permiten otorgarle un sentido donde se amalgaman los elementos del territorio y las funde como unidades integradas. El mito narra una danza que simbólicamente representa la praxis territorial, y es por esto que su *praxis territorial es una forma que busca equilibrar las dos partes contantemente*. La danza es un recurso simbólico de la autodeterminación cultural del pueblo Pasto, se traduce en formas operativas que regulan y equilibran su actuar en el mundo (Guerrero Flórez, 2019). Como evento dancístico, supone una representación en el espacio en la que ocupan roles las partes de la dualidad que intervienen; también implica un tiempo específico (en el mito, el tiempo que tarda en caer la flor al suelo); de esta manera, se puede decir que este recurso de regulación y ordenamiento del territorio es dual, complementario y periódico (establece periodos de tiempo).

En el acto simbólico del bailar, se ordena el territorio, bailan los cuerpos como acto representativo y cultural, pero también, baila la construcción epistemológica propia sobre el territorio: “se baila para ordenar el pensamiento” (Alfredo Quenan, entrevista 2014) (Guerrero Flórez, 2019, p. 93). Este

es un aspecto clave de la dualidad como principio, porque el conocimiento territorial de los Pastos se fundamenta en un principio dinámico, cíclico y vivo, y en este dinamismo o movimiento coordinado de la dualidad se integran construcción subjetiva, cuerpo y pensamiento:

La dualidad siempre está presente en el pensamiento Pasto, dualidad que sumerge el pensamiento y el cuerpo en un entramado de complejos nudos, donde se desata el saber, la tradición, el ejercicio político de este pueblo, acercando un pasado remoto, a una memoria que piensa a futuro proyectando lecturas de realidad en el hoy. (Guerrero Flórez, 2019, p. 162).

Se puede asumir el danzar como recurso simbólico de autodeterminación, donde se construye saber corpóreo y telúrico del territorio, se resguarda en unidades de memoria, para ser puestos en juego en cada tiempo histórico. En este movimiento, el cuerpo y el pensamiento actúan para equilibrar la *Pacha*, término quechua que representa o significa la unión del tiempo-espacio en el mundo conocido. Para que esto se dé, siempre se debe propiciar el encuentro con la contraparte, un cara a cara con *lo otro* (la modernidad), desde el mito de la danza de las dos perdices se propende *por establecer siempre el diálogo*, como síntesis integradora y creadora.

2.1.2.1. Relación humano-naturaleza (Runa-Pacha)

Pacha, (tiempo-espacio) en la cosmovisión de los pueblos Pastos, representa un gran núcleo simbólico que contiene múltiples significados del equilibrio y el respeto, Pacha en legua quechua aparece como la raíz etimológica de múltiples significantes de la vida andina. El término compuesto más conocido es *Pachamama* o “madre tierra”, como referencia sacralizada a todo lo que compone la naturaleza. La raíz etimológica Pacha, también se puede entender en la cosmovisión como: Lo natural, o la naturaleza para occidente. Los Pastos comparten estos elementos con el mundo quechua y dividen el mundo natural en tres partes: *Hanan Pacha* (universo celestial), *Kay Pacha* (naturaleza tangible), *Ukhu Pacha* (mundo de los muertos) esto mismo en el Churo Cósmico, el mundo de arriba, el del medio y el de abajo. (Ver figura, 7).

Runa, para los Pastos, significa lo humano o quien habita el espacio-tiempo. Según su cosmovisión, el ser humano, es un Ser dualístico, tanto en su cuerpo como en su pensamiento siempre existirán opuestos que tienden a la unidad; así mismo, el ser humano no puede ser entendido fuera del espacio-tiempo o por fuera de todo lo natural, por esto el ser humano siempre *Está en relación con* todos los niveles de lo natural (*Hanan, Kay y Ukhu Pacha*), esto se puede entender en el término: *Runa-Pacha*, dualidad que integra lo humano y la naturaleza, siendo lo humano indivisible de su centro geográfico y étnico.

La relación complementaria define que lo humano es inseparable del espacio-tiempo en el que se habita. Lo humano no es un Ser o una forma de actuar, que se puede abstraer de la relación con el espacio, tampoco del tiempo que le ha tocado vivir; por eso para los Pastos todo esto se funde en la unificación de las dos partes para conformar una médula ontológica del habitar. En adelante el significado de cada parte no puede ser entendido sin la otra, la dualidad define las directrices del

Derecho Mayor, la Ley natural o de Origen, principales bases de la conceptualización propia de territorio; además, la dualidad expresada en la palabra Derecho Mayor define aspectos de las múltiples formas culturales, de territorializarlo y de las formas organizativas de la comunidad.

La relación *Runa-Pacha* constituye un modo dual, donde el cuerpo, como parte de lo natural, encarna la experiencia de la realidad vivida, toda experiencia atraviesa por los cuerpos situados para producir unidades de conocimiento del espacio vivido y del territorio. Por tanto, el saber territorial, urbano o rural de los Pastos está atravesado por todas las dualidades corporales y espirituales que se funden en la unificación (Chirán y Burbano, 2013, p. 145), este fundamento ontológico define aspectos de la cultura que encaminan la fuerza de autodeterminación en el espacio, y se han convertido en una postura que se presenta como definitoria ante los temas territoriales. Desde la dualidad se actúa y se piensa el territorio, desde ella, se afrontan los problemas y es por esto que enfrentarse con el fenómeno urbano, la dualidad cobra un sentido protagónico por que diferencia su postura de las formas de actuar modernizadoras.

2.2. LA AUTODETERMINACIÓN INDÍGENA EN EL ESPACIO

Entendida la acción y reflexión constante desde la praxis territorial con intenciones descolonizantes, podemos enmarcar la autodeterminación como el concepto central de esta investigación. Para esta tesis la autodeterminación se entiende cómo una actitud y acción que se desprende y define una forma del *Estar-siendo-así* (Kusch, 2007), es decir, una fuerza cultural telúrica que encarna la sociedad para definir sus propias formas, elementos y prácticas culturales que se alinean en un eje de acción o una fuerza constante que termina puntualizando aspectos del territorio y el espacio. En principio, se puede decir que hablamos de autodeterminación como el ejercicio, reconocimiento, diferenciación e identidad cultural constante que se desprende de una cosmovisión de territorio y define elementos en el espacio, en este caso, de una relación espacial rural-urbana particular compuesta por ciudades fronterizas y territorios indígenas próximos.

El término autodeterminación como lo conocemos hoy, empieza a desarrollarse desde mitad del siglo XX,²³ para dar paso en el escenario internacional al derecho universal de la libre determinación. Un primer punto de disyunción en el empleo del concepto se da porque varía según el lugar de enunciación, ya sea desde el derecho internacional, o desde el derecho indígena. En tanto a su uso como discurso de los Estados nacionales o de organizaciones internacionales, se ha convertido en algo abstracto o maniqueo, que si bien, reconoce la importancia de reconocer derechos diferenciales de las minorías y por eso su aplicación no es efectiva (Garzón, 2012). A contrapelo, en el derecho indígena, su empleo es clave para la articulación de otras dimensiones como el reconocimiento de la ciudadanía indígena, la conformación y definición del territorio.

²³ Ver: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos 1976 de Las Naciones Unidas.

En la autodeterminación existen dos sentidos: “externa” e “interna” (Garzón, 2012). La primera es una visión “clásica” de procesos sociales que llevan a la secesión, que se ejemplifica bien con la separación fáctica de las colonias del dominio imperial directo. La segunda, se entiende como el ejercicio “popular” (del pueblo) para organizarse bajo sus principios rectores como comunidad y para actuar conforme colectividad. Los dos sentidos pueden desarrollarse en lo local. El empleo de la autodeterminación en procesos donde los actores sociales de grupos invisibilizados en el territorio (como los pueblos indígenas originarios) presenta otra visión de la faceta de la acepción en la disputa por autodefinir los contenidos culturales en actos o ejercicios cotidianos y constantes de para encontrar y resignificar lo propio.

Para esta investigación, la autodeterminación es la categoría conceptual clave para el análisis, siempre ligada a su condición plural y social; por tanto, siempre estará intrínsecamente ligada a la categoría de “pueblo”, si bien, es un concepto que se ha desarrollado más en lo jurídico,²⁴ aquí, se busca una aproximación a su dimensión cultural para comprender sus efectos en lo espacial. Por esto se aclara que para esta investigación, el uso o empleo del concepto autodeterminación en el espacio no tiene que ver con *la secesión* (separación) de espacios de forma fáctica para formar nuevos territorios o estados independientes; aunque, si se plantea bajo la crítica, los efectos que esto pueda tener en el fortalecimiento de “nación” y los cuestionamientos a la unicidad de los Estados nacionales.

En el marco de las luchas indígenas de Nuestra América y lo que significa ser pueblo indígena, la autodeterminación, puede ser entendida como una fuerza heterogénea de la comunidad que posibilita elementos y expresiones concretas en el espacio como la autonomía, el autogobierno, la protección, defensa y lucha por los límites de Resguardo o Comuna indígena. Es una fuerza que permite el desenganche de la limitada visión dicotómica y hegemónica de Estado, es, un ejercicio decolonial a través de las fuerzas heterogéneas de la alteridad, que emergen de la diferencia colonial y que anteponen aspectos ontológicos y epistemológicos diversos, aplicables a distintas dimensiones sociales.

Para entender la visión cultural del concepto me apoyaré en los planteamientos de René Zavaleta (2009) ya que, es necesario hacer una aclaración sobre el enfoque zavaletiano, plantea un desplazamiento hacia la diversidad cultural como una característica particular de las sociedades de Nuestra América, que permitiría ir hacia la inclusión efectiva de lo diverso:

... El aporte teórico zavaletiano consiste en desplazar las tradicionales reflexiones centradas en el problema de “lo hegemónico en (y sobre) la diversidad” hacia una percepción de “la hegemonía *de* la diversidad.” Quizá lo múltiple tiene su(s) manera(s) de ser... en diversidad. (Antezana, 1991, p. 119).

En su análisis de las sociedades latinoamericanas, la diversidad es tan potente que se configura como hegemónica, porque el plan de homogeneización de la modernidad no se completó nunca por completo. Zavaleta (2009) desprende de su análisis de la estructura y superestructura marxista esta

²⁴ Al respecto ver: Figuera Vargas, Sorily, & Ariza Lascarro, Andrea. (2015). Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico colombiano. *Revista de Estudios Sociales*, (53), 65-76. <https://doi.org/10.7440/res53.2015.05>

problematización, haciendo una crítica a los lugares comunes: *la tesis economicista y la tesis culturalista*; desde ahí, propone que la correspondencia entre estructura y superestructura, solo se da en sociedades donde el capitalismo ha logrado establecerse como un modo “único” de producción económica; pero, en las sociedades latinoamericanas, no existe un modelo “único”, por tanto, coexisten múltiples formas donde la base y la superestructura no se corresponden. A esto lo denomina: *sociedades abigarradas*. Nuestra América, por su transcurso histórico, quedó compuesta por diversas formas sociales que, si bien se relacionan o interactúan, no conforman un orden social moderno completo.

En una sociedad abigarrada coexisten diversos tiempos históricos; por tanto, las correlaciones entre base y superestructura son diferenciales. En esta medida, no existe una *totalidad* que pueda ser explicada por una Ley (a la manera del materialismo histórico) o desde “modelos de regularidad” social. En las sociedades abigarradas predominan las “*formaciones aparentes*” (Zavaleta, 2009, p. 107), formas ficcionarias creadas por los desequilibrios históricos estructurales, en estas se enfrentan distintas concepciones del mundo (horizontes ontológicos) y distintas maneras de producción (capitalismo y precapitalismos). Por tal razón, dice Zavaleta (2009), que el Estado en los países latinoamericanos es la formación aparente más elaborada, porque se presenta como una unidad coherente, pero en realidad, no ha logrado integrar la multiplicidad cultural y productiva como verdadera nación (Zavaleta, 2009).

Lo anterior explica por qué, para las comunidades locales no integradas históricamente de forma efectiva a la constitución de una nación ven al Estado como algo externo, ajeno y arbitrario a la lógica organizativa de sus comunidades locales. El Estado *es aparente*, y se presenta ante las comunidades, anteponiendo la fachada del discurso moderno en *pro* del desarrollo, sin lograr integrar a la diversidad sociocultural regional. La imposibilidad de *una integración efectiva* para los actores sociales locales a lo largo de la historia, profundiza y refresca cotidianamente la herida colonial.

Aunque el Estado *aparente* se presente como una figura democrática y legal que controla, legitima e incide, en este caso, en la producción del espacio, para las comunidades indígenas locales, no ha significado que sus formas culturales de habitar hayan sido tenidas en cuenta de forma efectiva, y mucho menos, que exista una inclusión real en los procesos de organización del territorio; por esto, se ve al Estado como algo ajeno a las comunidades, a pesar de ser parte de él. Este es el problema fundamental, ante el cual la alteridad indígena actuará con mayor fuerza a partir del siglo XX desde la praxis descolonial territorial.

Esta diversidad social del Estado aparente, conforma lo que Quijano (2007) denomina *heterogeneidad estructural*, una forma organizativa de la sociedad diversificada o una multiplicidad efectiva de la “masa” o pueblo (Zavaleta, 2009), que cuestiona o subvierte la instrumentalización de la democrática del Estado. La *masa* para Zavaleta es “la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de la unificación.” (2009, p. 139), por esto es importante reconocer la acción de la masa desde una perspectiva descolonizante, ya que canaliza y moviliza una fuerza política, social y cultural a través del ejercicio democrático y horizontal, que se mueve en sentido perpendicular a la fuerza vertical Estado nacional. Esta democracia horizontal, heterogénea y

participativa es *el ejercicio de la autodeterminación* que se da en una relación entre *lo aparente del Estado y lo efectivo local* (Zavaleta, 2009, p. 138), hecho que empuja la subversión (rebelión) constante de *la masa* en su praxis descolonizante, para posicionar otros lugares de enunciación.

Así, la figura del Estado se legitima y legisla bajo formas instrumentales, pero no bajo formas efectivas que reconocen los canales del ejercicio de la autodeterminación. En contraposición a las sociedades del norte global, en las sociedades abigarradas no se ha dado una homogeneización de la modernidad, los procesos históricos y sociales, muestran múltiples lugares de encuentro y desencuentro entre lo local y lo Estatal, entre la masa del pueblo y lo instrumental del Estado (o la ausencia de este último) y su “voluntad de poder”. Ante tal lógica arbitraria e impositiva de dominación y ejercicio de control Estatal, la autodeterminación tiene un momento donde es vista como *ilegítima* o “ilegal”:

Quiere decirse con esto que el acto de autodeterminación es un acto revolucionario y no un acto legal, de ninguna manera algo precedido por un escrutinio, sino por lo que se llama “mayoría de efecto estatal”, lo cual puede venir del número de la masa o de su colocación más neurálgica (Zavaleta, 2009, p. 139) (El subrayado es mío).

Esto es particularmente notorio en los procesos de autodeterminación de las comunidades indígenas, cuando se reclama por medio de las vías de hecho, ante el abandono histórico de sus demandas y frente a los actos impositivos coloniales o neocoloniales. Todo acto reivindicativo atraviesa como “ilegal” o “ilegítimo” ante el Estado aparente, antes de encontrar una fundación como poder institucionalizado local. Dicho acto es revolucionario y a la vez fundante de un desplazamiento hacia el desenganche libertario y descolonizante en la idea de participación efectiva, porque “el hombre no acepta la proposición de lo externo, o sea su inercia, sino cuando ha intervenido en ello.” (Zavaleta, 2009, p.142)

En todo proceso de autodeterminación según Zavaleta (2009) existen dos tareas fundamentales: una que inevitablemente instaura la libre determinación como una nueva formación de poder local, y otra, es la que se moviliza cotidianamente como una constante vocación de transformación democrática:

Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en *pavor* incorporado; hay, por otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza. (Zavaleta, 2009, p.142) (El subrayado es mío).

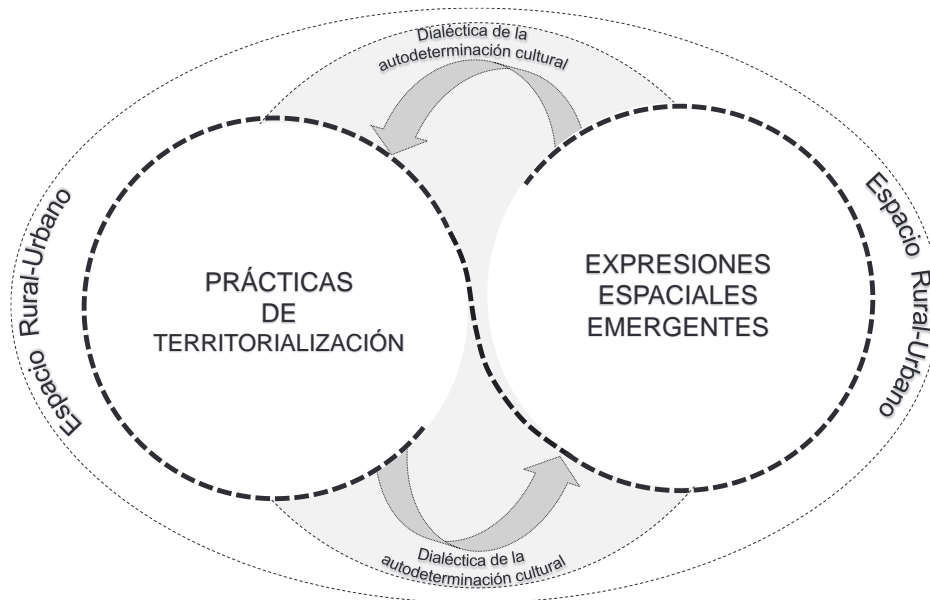
En la dimensión espacial, se decantan estos aspectos conflictivos de los procesos de autodeterminación, donde la masa concurre con su diversidad. Por esto, la autodeterminación tiene siempre un vínculo con el espacio delimitado, ya sea como el fantasma de la secesión (separación fáctica territorial) o como la constitución y re- simbolización cotidiana de múltiples territorios al interior de un Estado que funciona como ancla simbólica del sistema de representaciones culturales de los sujetos sociales que define y redefine las formas particulares del *Estar-siendo-así* (la cultura de cada pueblo).

Entonces, el concepto de autodeterminación remite a dos aspectos: (1) un lugar físico-espacial o geográfico y (2) a un lugar de enunciación del sujeto social subalternizado, donde se decantan los aspectos conflictivos del pueblo o *masa* (Zavaleta, 2009); así, se puede entender como una fuerza contenida en el espacio que emerge que recrea en las prácticas inmateriales, las condiciones para la re-existencia sociocultural. De esta manera, la masa de población local o regional, concurre desde su otredad o alteridad como una fuerza unificada, contra hegemónica y heterogénea que desencadena actos descolonizantes como: la defensa de la autonomía, la identidad, la delimitación territorial y el autogobierno.

En el proceso histórico de segregación originaria moderna/colonial que dio origen a la conformación urbana; esta fuerza de los pueblos indígenas ha ido más allá de las posibilidades de transgredir lo jurídico-político y se puede entender como un *vector* de transformación territorial que hace parte de la praxis descolonial, y que tiene la capacidad de incidir en las transformaciones culturales y espaciales a través la mediación de intersubjetividades y conflictos, creando posibilidades para la democratización de los procesos locales (Zavaleta, 2009). Además, como fuerza de la masa, conlleva a acciones unificadoras que permiten llegar a objetivos en común en los sectores subalternizados.

Entonces, se puede tomar como un concepto descolonizante que permite entender las dinámicas de choque intersubjetivo e intercultural a lo largo del proceso histórico de poblamiento, y en él, distinguir elementos de la praxis de las comunidades indígenas. A su vez, es la acción concreta de una actitud descolonizante permanente, que les ha permitido reconocer su lugar de enunciación para situar sus saberes y discursos territoriales y desde ahí, generar las estrategias políticas, adaptativas y de re-simbolización para defender sus territorios con acciones territoriales concretas.

Figura 9. Dialéctica de la autodeterminación en el espacio rural-urbano



Nota: Elaboración propia 2023

Ahora bien, si lo vemos así, el concepto es un vector transhistórico de la praxis decolonial, porque atraviesa los discursos en las formas de poblamientos que se dieron en una región y considera las acciones de la alteridad y su proceso invisibilizado de praxis descolonial, como fenómeno presente y constante en el proceso de conformación urbano territorial, que se ha manifestado en distintos hechos, actos o alianzas políticas concretas de la comunidad, para la defensa de la autonomía del territorio indígena, defensa de tierras y la lucha jurídica por la titularidad de las mismas, resultado de los múltiples giros adaptativos y tensiones entre la praxis de dominación del Estado aparente y la praxis territorial decolonial.

Las acciones que se generan desde esta fuerza cultural que incide en el espacio donde habitan las comunidades, se pueden comprender en dos planos de contenido imbricados de forma dialéctica: Las *prácticas culturales de territorialización* donde, se despliegan los contenidos y estrategias de su cosmovisión. El resultado físico-espacial de dichas manifestaciones culturales tangibles en el espacio son *expresiones espaciales rural-urbanas emergentes*. En conjunto componen una unidad (separable únicamente para el análisis), donde se hacen visibles y tangibles los aspectos culturales de la alteridad en el espacio. (Ver figura No. 9).

2.2.1.1. Prácticas culturales de territorialización

La autodeterminación en las prácticas culturales, atraviesa por los procesos que se construyen en la intersubjetividad de las sociedades abigarradas, en ese sentido, son construcciones sociales conflictivas que se forman en lo cotidiano y aspiran a llegar a la legitimación estatal. Entonces, la autodeterminación de los pueblos que se manifiesta en estas prácticas culturales, es un tránsito entre lo cotidiano y lo institucionalizado por el Estado, su incidencia en hechos subversivos de la realidad ante la homogeneidad institucional, devela los saberes diferenciados por medio de actos creativos, espontáneos y dinámicos de la alteridad que en conjunto llevan a lo que Zavaleta denomina: “momento de fluidez de la superestructura” (Zavaleta, 2009, p. 139).

Esto en el espacio urbano o rural, se refleja en formas o manifestaciones de apropiación por medio de la acción de territorializar o la construcción de vínculos entre sujetos, comunidad y grupos sociales con una porción de superficie de tierra que reclaman como suya, ya sea de facto o de forma simbólica. Este vector de la praxis descolonial es intercultural porque en las prácticas se manifiestan la pluridiversidad cultural de cada región, como una forma para dotar de sentido, simbolizar y crear un discurso del territorio propio (Haesbaert, 2011). Son dinámicas porque se establecen por medio de la relación dialéctica entre lugares (lo rural y lo urbano) y por medio de las múltiples materializaciones físico-espaciales de quienes habitan esta *interfase* (Delgado & Galindo, 2006) (ver apartado 2.3).

Ahora bien, dentro de todas las prácticas de la cultura de un pueblo, las de territorialización son acciones concretas que definen aspectos en el espacio, y se anclan a la autodefinition y autorreconocimiento propio de lo que significa territorio, esta concepción deviene del núcleo ético-mítico de cada pueblo y se moldea en las organizaciones comunales, desde su vínculo con el lugar y desde las formas de apropiarse del espacio, que se va marcando, definiendo y re-definiendo a través

de sus propias experiencias, memorias, producción de sentido (conocimiento), significaciones y actos simbólicos de los sujetos (López & Figueroa, 2013; Tobasura, et al., 2019; Castaño-Aguirre, et al., 2021). En este marco, se puede decir que las prácticas de territorialización para autodeterminarse en el espacio se presentan en distintos planos socioculturales:

1. **Plano de relaciones sociales:** Donde se evidencia el proceso de las interacciones y dinámicas interculturales de los actores sociales, que se dan en las distintas escalas del espacio geográfico y urbano-arquitectónico. En este plano, dichas interacciones establecen diversas delimitaciones, no necesariamente visibles o medibles, pero sí intersubjetivas, que determinan funciones, órdenes y sentidos que se le otorga al espacio.
2. **Plano de estructura social:** Corresponde a los significados, símbolos, unidades de memoria y afecto que son atribuidos por la comunidad al espacio que se territorializa.
3. **Plano de construcción de conocimiento propio:** Es el conocimiento de lo territorial y urbano que se ha consolidado a lo largo del proceso de autodeterminación y gracias al ejercicio de la praxis territorial, al fragor de la lucha y organización social.
4. **Plano tangible:** Lo morfológico, referente a la configuración o delimitación del espacio, lo construido físicamente a través de las formas u objetos en el espacio.

Las prácticas de territorialización refieren a las acciones y estrategias específicas dentro de unos límites claros de los grupos sociales y del espacio (Baraño, 2005), donde se definen los enunciados de quien habita; es decir, desde las distintas acciones que los sujetos sociales construyen o estructuran para establecerse claramente y diferenciarse dentro del espacio. Tanto en lo morfológico como las relaciones sociales, estas prácticas dan cuenta de aspectos como los que definen y delimitan el espacio, desde una marca en el suelo hasta una “impronta del habitar” (Yory, 2017, p. 119), o lo que es lo mismo, una territorialización.

La dialéctica de la autodeterminación se mueve entre el plano material e inmaterial, los dos planos, se pueden entender como resultado de la producción de un conocimiento propio y fronterizo en el que las comunidades hacen su interpretación, traducción y puesta en práctica de la ancestralidad de sus saberes para habitar; es decir, desde sus propios contenidos (semántica) que guían cada acto o acción dirigida a afianzarse en el espacio; entonces, tenemos que la territorialización desemboca en la conformación de identidades, límites, materialidades, corporalidades e interacciones espacio temporales que supone o “sugiere un control determinado por una persona, grupo social o étnico.” (Baraño, 2005, p. 342).

La territorialización también se puede entender bajo formas o procedimientos de escala. Feldman (2017) distingue tres niveles de territorialización a saber: lo local, lo regional y lo global. Desde lo decolonial, las prácticas se entienden como acciones que se dan en las tensiones entre la colonialidad territorial y la praxis descolonial territorial que generan desterritorialización y reterritorialización (Haesbaert, 2011), entre el tire y afloje de las fuerzas del poder que se re-acomodan constantemente en el espacio, donde la fuerza de la alteridad tiene una potencia creativa de transformación en las escalas locales y regionales y se posiciona como cuestionadora de lo homogeneizante de lo nacional y global.

Así, la territorialidad se enmarca en disputas, conflictos, acuerdos y desacuerdos territoriales, estructurales, elementos que se definen dentro de los planos 3 y 4, los procesos de subjetivación del *Estar-siendo*, entendidas como prácticas conmemorativas, simbólicas o religiosas que se hacen evidentes en las formas de apropiación social del territorio (Rojas, 2018). Por esto, la base mítica de los pueblos originarios se manifiesta en las prácticas de territorializar por medio de “mitos diversos y su sacralización por medio de ritos, festividades, costumbres y tradiciones, ciclos vitales de producción o de reproducción social, las reivindicaciones y resistencias, expolio o despojo, así como formulaciones y estrategias políticas cuando representan intereses y proyectos diferenciados” (Díaz, 2014, p. 5), todas estas se derivan de la base ontológica del núcleo cultural de cada pueblo y reivindican esa cosmovisión en el espacio, en este sentido, se establece un gradiente donde las prácticas que tienen una raíz mítica directa (Díaz, 2014) son más fuertes por la cohesión intersubjetiva que pueden llegar a tener en el evento ordinario o extraordinario.

En ese orden de ideas, los rituales, las fiestas y las conmemoraciones forman parte del vínculo que se construye entre sujeto y territorio y le otorga un sentido *de lo propio* (Rojas, 2018). En el caso del universo andino, son formas condensadas del devenir de los pueblos originarios las que se manifiestan en el acto festivo, o, son sentires acumulados históricamente en la cotidianidad que se despliegan en el acto extraordinario, político, comunitario o festivo. La carga simbólica e identitarias de ciertos mitos, creencias, actividades en la celebración, caracterizan un lugar y delimitan unos territorios de otros.

Las prácticas de territorialización, apoyándose en los tres primeros planos, conllevan a la producción de un conocimiento propio de lo territorial, que, a su vez, permite afianzar aspectos fundamentales de la cultura, identidades, pertenencia al lugar. Se conceptualiza por quienes lo habitan, este conocimiento se vierte nuevamente en el proceso de las organizaciones sociales que se han mantenido en la disputa territorial contra el poder colonial o dominante, esto hace que la territorialización se presente como una tensión entre intereses opuestos, pero a su vez sea escenario de articulaciones de intereses comunes (Castaño-Aguirre, et al., 2021).

En este sentido, son un choque, donde dos o más horizontes de saberes territoriales se disputan el poder por definir aspectos del espacio. Estos dos o más horizontes ontoepistemológicos, tienen diferentes niveles de construcción social y cultural en los elementos que le permiten definir territorio y de los aspectos que le otorgan legitimidad, elementos jurídicos, legislativos, operativos, culturales y económicos, en función de buscar la autonomía. En cualquier caso, las prácticas de territorialización conducen a conflictividades locales y espaciales. Así, en medio de las disputas, las acciones cargadas de una intencionalidad al definirse y autodeterminarse en el espacio, chocan con otras que van en el mismo sentido *y es en esta emergencia del conflicto* donde son visibles y analizables.

Por último, las prácticas se pueden entender como un concepto inmaterial, que aun cuando tienen que ver con los límites y control de un espacio, solo se hacen evidentes a través de la conflictividad y se representan desde el autorreconocimiento de los habitantes en un espacio geográfico o urbano-arquitectónico específico, donde históricamente han ido construyendo un vínculo afectivo y simbólico con *el topos originario*. Vista desde las prácticas del *Estar-siendo* que definen la territorialidad, la

autodeterminación es fáctica, simbólica, dinámica y subversiva, y parte de aquello que los pueblos movilizan en su memoria del habitar; es decir, su núcleo cultural, (cosmovisión y mitos) de ahí su disgregación en múltiples instancias efectivas con el territorio, que devienen en delimitación territorial propia, lugares simbólicos y sagrados, usos del espacio según costumbres y tradiciones, multiplicidad de función del espacio y reivindicaciones estéticas en el acto cultural.

2.2.1.2. Las expresiones espaciales urbano-rurales emergentes

En los nuevos contextos de interacción campo y ciudad, como muestran Galindo & Delgado (2006) existe una nueva teorización sobre las zonas de encuentro y desencuentro entre campo y ciudad, que se dan en las dinámicas de las nuevas áreas urbano-rurales o zonas de contacto denominadas por estos autores como *interfase rural-urbana*: “donde los espacios periurbanos asumen un papel de primer orden”; en estos, “la periferia es quien organiza a la ciudad” (Galindo & Delgado, 2006, p. 195). La propuesta de Galindo y Delgado para lo rural-urbano permite conceptualizar y medir la incidencia de una superficie que une dos o más áreas en las que se dan interacciones: “Si bien todo espacio que rodea a la ciudad es, por definición, periurbano, únicamente donde existe una interacción rural-urbana hay una dinámica de interfase” (2006, p. 196), Esto les permite pasar de un enfoque dicotómico de campo - ciudad a uno donde la interacción entre estas dos zonas se difumina incorporándose a una “red urbano regional” (Galindo & Delgado, 2006, p. 196).

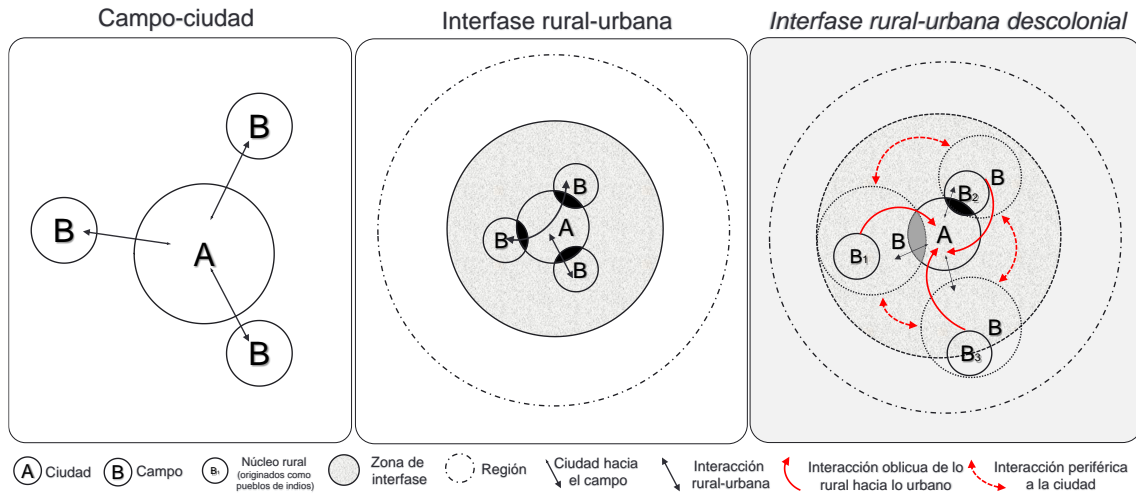
Si a lo anterior, le agregamos el vector de la autodeterminación en el espacio, esto permitiría hacer presente en esa relación de interfase una característica inegable de nuestra realidad latinoamericana como es la presencia activa de las comunidades a través de acciones que configuran aspectos de su autonomía territorial (Tapia, 2011). Lo anterior tiene un efecto visible en la interfase rural-urbana y hace evidente que también los grupos subalternizados son comunidades con la capacidad de producir el espacio. Sin embargo, esta es una producción satelital que no necesariamente atraviesa por la centralidad, o que va hacia ella de formas tangenciales (no directas) con intenciones de reivindicar o recuperar espacios que han sido históricamente apropiados por la ciudad y la vida urbana.

Por lo anterior, se propone en esta investigación, agregar a la síntesis de los enfoques de interpretación rural-urbana propuesta por Galindo & Delgado (2006), un enfoque incorporando las manifestaciones inmateriales y materiales de las alteridades en la interfase, que permita ver la complejidad que se genera al contemplar la alteridad y diversidad en la región con el fin de ir hacia la democratización de las autonomías territoriales (ver figura No.10). Esto permitirá mostrar, cómo en esta franja de interacciones y choques socioculturales y políticos, económicos dan origen a manifestaciones físico-espaciales producto del ejercicio de autodeterminación indígena.

En la interfase rural-urbana decolonial se reflejan las acciones del ejercicio de la autodeterminación en el espacio y de las prácticas que le dan carácter de territorio indígena (en este caso), o espacio territorializado por las formas de *Estar-siendo-asi* de cada resguardo o comuna indígena y emergen por medio de manifestaciones físico-espaciales tangibles en las diferentes escalas urbano-territoriales que son resultado de la producción social, de conocimiento y del espacio bajo diferenciales de poder,

dentro del mismo espacio geográfico y su presencia en el lugar da cuenta de elementos que transforman la estructura morfológica y de usos en el espacio rural-urbano.

Figura 10. Diferencias interpretativas de cada enfoque



Nota: Elaboración propia tomando como base la gráfica 5, (Galindo & Delgado, 2006, 197)

Estas se pueden dividir en cuatro grandes grupos de materialización: 1-**Áreas o zonas**, producto de las dinámicas de interacción social y puntos de encuentro para el desarrollo de la vida comunitaria. 2-**Lugares sagrados o tradicionales** de valor histórico, ambiental o espiritual. 3-**Elementos arquitectónicos** o edificaciones para albergar funciones específicas de la alteridad. 4-**Intervenciones** artísticas, escultóricas o estéticas puntuales en espacios urbano-arquitectónicos, que pueden ser efímeras o permanentes.

Así, organizadas, las espacialidades urbano-rurales que han ido surgiendo en el proceso histórico de autodeterminarse son multiescalares y les permiten a las comunidades indígenas constituir: a) *Nodos*, espacios donde convergen actividades periféricas y que enlazan con lo urbano. b) *Enclaves*, sinergia entre actividades urbanas y rurales por actividad constante, caracterizados por la interacción de actividades agropecuarias (Galindo y Delgado, 2006, p. 212). Tejidos, conexiones entre nodos y enclaves que articulan territorios entre lo urbano-rural con lugares sagrados o tradicionales, manifestaciones arquitectónicas o intervenciones específicas o puntuales. La aparición de estos hechos físicos producto de la autodeterminación, genera fenómenos de sobreposición, yuxtaposición, intersección y contraposición, de áreas, zonas, o de edificaciones que ponen en evidencia dos praxis territoriales diferenciadas sobre la interfase rural-urbana. A una malla urbano-territorial dominante resultado de la praxis moderna/colonial se sobrepone un tejido alternativo resultado de la praxis descolonial.

2.3. LA RELACIÓN URBANO-RURAL EN EL NUDO DE LOS PASTOS Y OTRAS FORMAS DEL SABER TERRITORIAL.

Con el giro hacia lo telúrico *devela* la presencia de una alteridad rural-urbana (en este caso indígena), que desde su praxis decolonial territorial, y a través de la fuerza telúrica de la autodeterminación indígena, nos deja abiertos a los elementos y saberes que se suman para entender y actuar en la complejidad de las zonas interfase rural-urbana. En este punto, me parece que es importante hacer una consideración teórico-histórica. Algunas posiciones clásicas, desde la sociología rural o el urbanismo, prefieren no transformar la estructura teórica y adaptar conceptos a las nuevas situaciones locales. Otro punto de vista, aportan las nuevas perspectivas que prefieren abrir la discusión, permitiendo que emerjan desde la realidad empírica nuevos conceptos que explican y dan cuenta de los fenómenos emergentes o nuevas situaciones coyunturales locales sin desconocer lo global. Es común en las del primer grupo, la dificultad que se genera al tomar teorías bien estructuradas, pero desconectadas de la realidad empírica, histórica y cultural local. En el segundo grupo supone una dificultad cuando las teorías locales que no advierten, los temas estructurales, nacionales y globales que inciden en la particularidad local.

Ante esta situación teórica coyuntural que se suscita con las grandes transformaciones del inicio del presente siglo y que se desprenden de los cambios globales en la última década del siglo XX. Se plantea primero ir hacia atrás, estudiando las consideraciones históricas que dieron origen a la relación rural-urbana particular donde un sector social originario ha estado siempre presente. En ese camino se plantea ir revisando las consideraciones generales del proceso histórico regional, para identificar elementos específicos que determinan la interfase rural-urbana a partir de inicios del siglo XXI. Después de todo esto se puede exponer cómo el hecho de considerar el fenómeno desde la conceptualización propia del territorio, transforma la comprensión dicotómica de campo y ciudad eurocéntrica, apoyado en el giro hacia lo telúrico con el fin de dar apertura epistemológica al saber territorial construido desde la tridimensionalidad del habitar y organización social indígena de los pueblos originarios Pastos, del cual desprenden estrategias, mecanismos y acciones decoloniales.

2.3.1. La relación histórica y dialéctica urbano-rural en la región andina del nudo de los Pastos

En este apartado se exponen conceptos y categorías de la historiografía urbana para comprender cómo dicha relación espacial se establece bajo un diferencial territorial, iniciado en la “colonialidad originaria” (Costa & Moncada, 2021) con las reducciones a pueblos de indios, modelo que fue configurando un sistema histórico de relación y codependencia entre zonas habitadas tradicionalmente por pueblos indígenas agrícolas y pequeños núcleos que después se institucionalizaron como ciudades. Para ello, me apoyaré en el trabajo desarrollado por Martha Herrera (2014; 2011; 1998), usando su estructura de análisis, empleada para comprender las formas de organización histórica de un modelo de poblamiento racializado, e instaurado para tener el control

del territorio en los Andes centrales de Colombia. Esto permitirá comprender, cómo dispositivos y elementos impuestos del modelo de poblamiento colonial se instauraron en una geografía bajo la lógica moderna y transformaron por completo el modelo de poblamiento, y a su vez, cómo esto fue interpelado constantemente desde las poblaciones racializadas que habitan los territorios indígenas periferizados.

2.3.1.1. Ciudad transfronteriza y asentamientos nucleados rurales, una mirada decolonial

Las particularidades de categoría rural-urbana, ya expuesta, se dan en el fenómeno de interacción de las estructuras del saber moderno/coloniales y los distintos saberes en disputa por la conceptualización, representación y ordenamiento del espacio que a través de la historia. En la época colonial se dio inicio al proceso que modificó las formas de habitar de manera irreversible, en lo que hoy conocemos como región andina en Colombia y en Ecuador operó el modelo de control territorial virreinal; apoyado por una *política de reducciones* de los pueblos originarios (reformas toledanas). Este modelo fue ajustándose en el proceso de consolidación del poblamiento, y así, surgieron dispositivos espaciales de ordenamiento del territorio y se definieron aspectos de la relación dialéctica entre ellos, efecto que trasciende hasta hoy.

En la región andina del Nudo de los Pastos entre Colombia y Ecuador, el modelo se apoyó en las formas de poblamiento previo de comunidades agrarias que habitaban en pequeños núcleos dispersos, articulados entre sí y tejiendo zonas en vertical entre el altiplano y valles centrales, organizados social y territorialmente en *cacicazgos*, *ayllus*, (estructura social) *humanos y suyos* (estructura de poblamiento) que daban forma a un tejido interconectado de *tambos (poblados)* y zonas de producción agrícola, conectados por caminos vecinales (Lajo, 2006). Estas organizaciones previas permitieron que el modelo moderno/colonial se consolidara usando estas preexistencias para la refundación y re-organización del espacio.

2.3.1.2. Ciudad, villas, sitios y parroquias

La característica fundante del nuevo modelo se impone desde su nueva lógica *urbanocéntrica*. A partir de la modernidad temprana; la ciudad, pasa de ser el centro étnico y sagrado donde convergen el espacio-tiempo andino (el tejido de Tahuantinsuyo y las ciudades sagradas), para ser *el embrión* de un nuevo núcleo de poder local o regional, articulado a un centro metropolitano transatlántico de poder imperial, a partir del cual se desprende el nuevo orden territorial que lo rige:

Las ciudades, villas y lugares fundados con la autorización regia, suponían la asignación de un territorio a cada uno de ellos bajo las diferentes autoridades nombradas por la Corona. (...) Al frente del territorio o jurisdicción de una ciudad, generalmente, se encontraba un corregidor, dentro del territorio de esa ciudad podían estar enclavadas otras villas o lugares con una cierta autonomía y su propia organización concejil. (Del Vas Mingo, 1999, p.74).

Esta nueva idea de ciudad-territorio, se fue construyendo como una red, ganando poder a lo largo del continente y permitía la operación del dominio directo del Estado colonial. Para esto, el desarrollo legislativo del territorio en las Leyes de Indias (Vol. I) (Menéndez, 1973) consolidó un modelo clasificatorio de núcleos urbanos y rurales, reconocidos y legitimados por la Corona. Es necesario definir en qué consistían estas clasificaciones, porque como veremos en el desarrollo de la investigación, son las partes que se interrelacionan en un modelo que no solo transformó las formas de habitar, sino que también dio origen a la clasificación etnoracial y produjo una segregación espacial originaria. Comprender esta clasificación es clave, para saber cómo se dan a contrapelo las prácticas de territorialización indígena que inician en el siglo XX.

El nuevo modelo de ordenamiento, estableció una separación radical entre ciudad como el lugar del “blanco” y el “pueblo de indios” después llamado caserío, poblado o simplemente “pueblo” y sus áreas de resguardo, como el lugar del “indio”, modelo basado en la diferenciación racial de los como una estrategia para introducir en la base de la explotación del territorio, a las comunidades locales, reforzando esta medida por medio de una normativa administrativa rígida:

Aunque una mirada superficial pueda identificar fácilmente a un pueblo con una parroquia y hasta con una villa, se trataba de asentamientos con características muy distintas. En la sociedad colonial las divisiones raciales establecidas por el Estado se veían complementadas y reforzadas con las normas relativas al ordenamiento espacial de la población, al cual iba aparejado un tipo de organización administrativa. (Herrera, 2014, p. 106).

Las tipologías clasificatorias reforzaron esta separación radical, Ciudad, la Villa colonial y Sitio, fueron las designaciones específicas para los asentamientos de “blancos” por excelencia, y aunque dentro de ellas o en sus proximidades y periferias (arrabales), vivieran indígenas, o que estos vivieran debajo de las casonas coloniales o asistieran a sus plazas centrales o mercados para abastecer, no se consideraban como *vecinos* de la ciudad. El lugar del “indio”²⁵ por excelencia en oposición a la ciudad fue “el pueblo”²⁶ o caserío donde vivían los indígenas a la manera del blanco, pero con claras desventajas habitacionales. Martha Herrera (2014), denomina a estos núcleos racializados como *asentamientos nucleados rurales*, modelo que replicaba la traza ortogonal de ciudad, insertos dentro de territorios reconocidos por la Corona como indígenas, que hoy en día, se conoce como poblado o cabecera municipal.

El modelo territorial introdujo una condición de segregación social de gran impacto en la organización espacial de las regiones y provincias, que aún encontramos en las dinámicas locales (ver capítulo 4), esto se fue modificando en el tiempo y se complejizó con el proceso de blanqueamiento de las castas criollas (Castro-Gómez, 2005). Como resultado, la segregación socioespacial pasó del modelo y de los diferentes planes territoriales a consolidar un *discurso segregador* apoyado en

²⁵ Para el caso de la población afrodescendiente no se estableció una tipología, el proceso de consolidación de sus territorios, tanto en el Caribe como en el Pacífico colombiano y ecuatoriano, tiene otros procesos históricos. Al respecto ver: Arturo Escobar “la invención del tercer mundo”

²⁶ Se debe aclarar que en este texto el término pueblo esta empleada para designar la categoría de organización social y política de las comunidades originarias como los “pueblos” pastos. Se debe diferenciar de la condición fisico-espacial y morfológica en el espacio o “pueblo” como delimitación espacial o concentración poblacional en un lugar, distinguible o diferenciable de la ciudad.

dispositivos espaciales de diferenciación racial en el espacio, que permeó hasta la vida cotidiana, al grado de que vivir cerca o lejos al centro fundacional de la ciudad, significaba e indicaba el “lugar” de cada sujeto en la sociedad (Herrera, 2014).

La Ciudad fue el dispositivo de control territorial de mayor jerarquía y el asentamiento por excelencia de “blancos” y criollos. Si bien en algunos casos, no albergaban la mayor parte de la población de la región o de la provincia (Herrera, 2014; Menéndez, 1973), aun así, eran los centros donde se articulaban todos los poderes locales, legitimados de forma jerárquica por los virreinos y el centro metropolitano imperial trasatlántico. En la época colonial hubo una serie de esfuerzos para que los núcleos menores pudieran legitimarse como ciudad, dado que esto significaba, entrar en el flujo económico y representatividad política en el territorio, y al tiempo era una forma de diferenciar su población, por estatus social y cultural, de otras villas o asentamientos nucleados rurales o pueblos de indios.

Las pequeñas ciudades o núcleos urbanos, así reconocidos, podían incluso no diferenciarse en tamaño o cantidad de pobladores de otros núcleos en el territorio; sin embargo, el reconocimiento por Leyes de Indias y Cédulas Reales específicas para asuntos territoriales (Menéndez, 1973) definían que bajo sus poderes se supeditaran las distintas delimitaciones y los poblados que dentro de estas áreas se encontraban. Este modelo, en inicio militar, posteriormente jerarquizado en el proceso de consolidación de las colonias, ha permeado históricamente a través de la organización del espacio urbano diferenciado del rural en diversas formas históricas de ordenamiento, y ha tenido una preponderancia decisiva en la manera en que se subdividió el territorio (Aprile-Gnisset, 1991).

La Villa colonial, al igual que la ciudad, fue otra forma de núcleo fundacional en la región andina, legitimado desde la Corona, aunque de menor envergadura y poder regional. Por lo general articulaba a la retícula territorial, constituyéndose en un nodo de articulación entre ciudades de distintas regiones, o como satélite de la ciudad principal; aunque independiente en su administración local, con responsabilidades de recaudar impuestos, costear las edificaciones principales como la iglesia, cárceles, caminos y escuelas. En la progresiva consolidación del sistema rural-urbano de la colonia y posterior a ella, muchas de estas villas se convirtieron en ciudades. Los **Sitios**, fue otra distinción territorial para “blancos” y mestizos, operó en provincias donde la jerarquía de distribución del espacio era dispersa como en la Costa Atlántica y donde el modelo de poblamiento no alcanzó a ser homogeneizante como en la región andina.

Otra distinción que es necesaria hacer en cuanto a elementos territoriales que parten de una distinción colonial imperial, es la delimitación de áreas según la administración eclesiástica denominada: **Parroquia**. Esta delimitación obedecía a la cantidad de personas o “parroquianos” adscritos a una sede eclesiástica (Herrera, 2014). La distinción de parroquiano no era una estricta diferenciación etnoracial: “La parroquia concentraba a los “blancos” o “libres de todos los colores”, dentro de un territorio demarcado como tributario de la Iglesia, quienes habitaban este espacio, debían asumir los gastos de la iglesia, incluida su construcción o reconstrucción en caso necesario” (Herrera, 2014, p. 115). Dicha delimitación, se sobreponía y actuaba en conjunto con la administración del

Cabildo, por esto se puede encontrar una subdivisión parroquial en ciudades y asentamientos nucleados rurales y áreas dispersas e incluía a mestizos o indígenas.

...establecía una asociación implícita entre el asentamiento nucleado y su administración religiosa. Es decir que, al menos para las autoridades coloniales, un asentamiento era considerado como tal si contaba con un párroco que cuidara o administrara la vida espiritual de su feligresía. (Herrera, 2014, p. 118).

Como se entiende, la delimitación por área de parroquia instauró una relación entre dispositivos y delimitaciones que ratificaba un orden jerárquico, conformado por un asentamiento urbano o varios asentamientos nucleados rurales, más sus territorios anexos; donde, el párroco e iglesia tutelar fungían como unidad autónoma separada del poder administrativo del Cabildo. Si uno de estos elementos no se cumplía, el territorio parroquial quedaba adscrito a una ciudad o parroquia próxima y los sitios no eran completamente independientes, así fueran pequeños asentamientos de población “blanca”.

2.3.1.3. Asentamientos para indígenas nucleados y rurales

El ejercicio del poder colonial sobre el territorio, fue creando en el estricto hacer de la modernidad una diferenciación entre ciudad y lo rural. A partir de la clasificación etnoracial lo que importaba era distinguir ciudades, villas, sitios y zonas agregadas para el “blanco” de otras áreas destinadas a los pueblos originarios. Para esto, la razón imperial española se apoyó en las estructuras de ordenamiento originarias del territorio, las redujo, las simplificó y las subsumió, para transformarlas en *dos* formas nuevas de poblamiento: *pueblos de indios* y *pueblos de misión*.

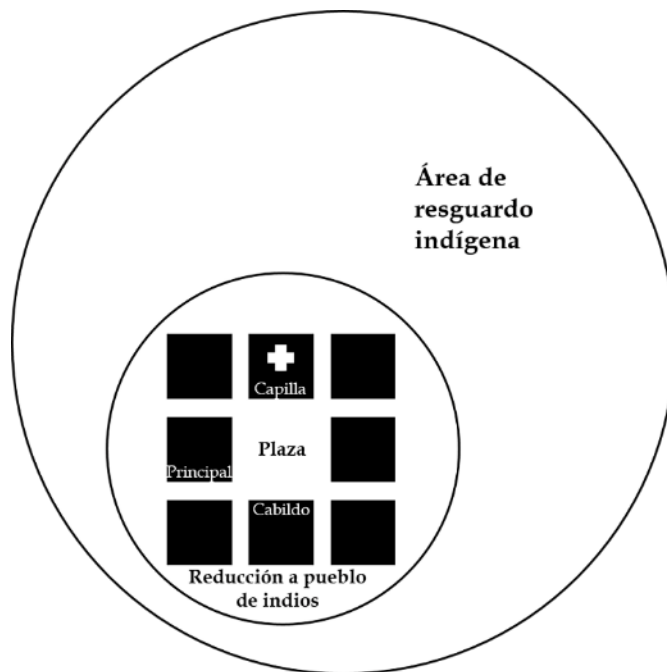
Se puede ver en esta clasificación un esfuerzo por simplificar la heterogeneidad indígena, reduciéndola a un patrón común, dentro del cual se suprimían las variaciones entre comunidades, entre idiomas, al igual que entre asentamientos. Al ser incorporados al poderío del imperio, los indígenas perdían su especificidad cultural, para transformarse en vasallos del rey que debían ocupar el lugar que les había sido señalado dentro del ordenamiento económico, político y social del sistema colonial. (Herrera, 2014, p. 109).

El patrón de las políticas de reducciones a pueblos de indios, trato de simplificar y anular la heterogeneidad de las formas de *Estar siendo* y los distintos saberes territoriales de cada pueblo en las regiones, acción útil para homogeneizar a toda la población distinta al “blanco”. Si bien, por medio de esta estrategia se trató de reducir la diversidad cultural, su efectividad radicó en la implementación de dos dispositivos de ordenamiento preconcebidos y definió métodos organizativos de imposición para un “nuevo” orden territorial. De igual forma, los dos dispositivos le fueron útiles a la colonialidad para reproducir nuevas jerarquías sociales (Quijano, 2000b) y disponer el “lugar del indio” en la sociedad y en el espacio: “Tal simplificación encubría, sin embargo, importantes diferencias entre los pueblos de indios y el papel que, en función de estas diferencias, desempeñaban al interior del engranaje regional.” (Herrera, 2014, p. 109).

Los **Pueblos de Misión**, o simplemente misiones, consistieron en dispositivos de sometimiento y aglomeración de pueblos dispersos, empleado por las distintas órdenes religiosas. La designación de pueblo de misión fue empleada como una etapa transitoria, en el proceso de sometimiento de la población indígena para ser convertidos en parte productiva del imperio (Herrera, 2014), una vez adoctrinados los pueblos se les podía asignar una función en los distintos sistemas de producción colonial como: la mita, la encomienda o la hacienda, antes de pasar a instituirse como pueblos de indios, siendo un periodo de transición, el pueblo de misión era visto como una carga (no productiva) para el sistema económico de cada territorio virreinal.

Esta transitoriedad permitió, por un lado, facilitarle la lógica expansiva de dominio y homogeneización de territorios que aún no eran sometidos, dio como resultado dos aspectos. Primero, a través del pueblo de misión se introduce la lógica organizativa del modelo colonial imperial en el territorio como un orden a seguir, porque se apoyaba en el argumento desarrollista que implicaba una “mejora” a las condiciones previas de una localidad. Segundo, la transitoriedad del pueblo de misión, ya sea para pasar a ser pueblo de indios o para fracasar y desaparecer, significó que no quedaran huellas de su morfología. “No se han encontrado descripciones sobre la forma como se organizó el espacio en su interior. Se desconoce, por tanto, si se construyeron siguiendo el patrón de damero” (Herrera, 2014, p. 111); aunque, si se conoce que produjo un cambio en el espacio al introducir por lo menos algunas edificaciones básicas y transitorias, pero significativas como símbolo de dominación: las iglesias doctrineras.

Figura 11. Modelo Idealizado de pueblo de indios



Nota: Erazo Solarte, N. I. (2023). La relación urbano-rural desde la “praxis decolonial” de los pueblos pastos, Colombia. P.5

Pueblos de indios. La población originaria en el proceso de dominación se redujo a un único tipo de dispositivo, que le servía a la estructura regional de ordenamiento, ya que permitía establecer un orden diferenciado y jerárquico de las villas o ciudades. Pueblo de indios, fue una unidad territorial que incluía el poblado o caserío (asentamiento nucleado) y el área de resguardo indígena o designación colonial (en Nueva Granada) para el área para el cultivo, ganadería y producción agropecuaria, asignada a los indígenas y administrada por el párroco local dentro de la jurisdicción de cada parroquia (ver figura No. 11). En abstracto y de forma idealizada, los pueblos indios funcionaban de la siguiente forma:

Poblado o asentamiento nucleado (construido alrededor de la iglesia) y su resguardo solo debía ser ocupado por las comunidades indígenas y, en consecuencia, los estipendios del cura, así como la construcción de la iglesia y los gastos de su mantenimiento, debían ser asumidos por el encomendero o por la Corona. (Herrera, 2014, p. 112).

En el proceso de consolidación progresivo de los núcleos y el ejercicio del poder territorial tomo matices distintos en cada región y en cada provincia; los cambios más notorios se dieron por el decrecimiento de la población indígena (Herrera, 1998). Posterior a este fenómeno, el incremento de un sector de población considerada “mestiza” o “criolla” hizo que las áreas de los pueblos de indios incorporaran a población “libre de todos los colores” (Castro-Gómez, 2015), hecho que suscitó precisiones limítrofes sobre las áreas de producción y sobre quienes fueron pueblos originarios reducidos.

En el siglo XVIII algunos pueblos de indios más importantes en la red territorial sufrieron grades transformaciones por procesos de re-colonización interna propiciada por una necesidad imperiosa de incorporarlos como villas o parroquias para población blanca; así, se inició un conflicto de larga data en las disputas por las tierras de resguardos indígenas en distintos periodos históricos.

El dispositivo de ordenamiento territorial de pueblo de indios replicaba a su medida el orden del centro urbano: iglesia, cabildo y principales, organizados alrededor de una plaza; dividido axialmente en cuatro “barrios” *parentales* organizados en un damero. El poblado podía, incluso, albergar a mayor población que una villa, aunque esto no significaba ninguna diferencia ante el ordenamiento jerárquico y urbanocéntrico del territorio, el pueblo de indios estaba siempre supeditado a la administración de la villa o la ciudad jurisdiccional (Herrera, 1998).

El proceso de consolidación moderno/colonial en la dominación de áreas rurales se apoyó en la organización de suelo productivo prehispánico, implantando un modelo reduccionista de la población, haciendo entrar a las comunidades agrícolas en las formas productivas modernas. Este orden similar (peo no igual) al urbano europeo, introdujo un cambio drástico en la forma de ocupar y de entender el territorio, si bien los *tambos* andinos (caseríos) y *terrazas productivas* del modelo de *archipiélago andino* (ver capítulo III), ya eran una presencia urbana y un modelo organizativo en el espacio social y económico previo de la región andina en el Nudo de los Pastos, no obedecían a una distribución abstracta o racional para el control impuesto por una ubicación o reubicación del poblado para fines utilitarios.

El cambio sustancial en morfología de los poblados rurales, introdujo una jerarquía organizativa relacional desequilibrada entre lo urbano y lo rural, que se perpetuó en la estructura de ordenamiento territorial del modelo basado en el *Asentamiento Nucleado Rural* como dispositivo de engranaje productivo en las escalas territoriales. Aunque el núcleo rural, era y es, fundamental para la organización territorial, su importancia histórica fue invisibilizada en el gradiente de relaciones de lo urbano-rural, por ser los lugares donde tradicionalmente habían habitado las “castas de la tierra” bajo condiciones socioculturales diferenciadas. La situación relevante de este fenómeno, es que hasta el día de hoy se hacen evidentes estas diferencias en la interfase rural-urbano, y afloran como desigualdades territoriales (Aché, 2012) en las comunidades periferizadas tanto de ciudades transfronterizas como los núcleos rurales (cabeceras municipales) donde cohabitan de forma muy cercana con territorios ancestralmente habitados por los Pastos.

2.3.2. Territorio, territorialidad y territorialización

En el proceso histórico regional se establece una relación particular entre ciudades fronterizas de Ipiales (Colombia) y Tulcán (Ecuador) y resguardos o comunas indígenas resultado de la política de reducciones y núcleos rurales. Esta particular relación histórica ha consolidado un territorio ordenado por el choque diferencial, como lo menciona Mignolo: “hay ordenamientos territoriales coexistentes en diferentes formas, intensidades y diferenciales de poder” (2016, p. 213). El concepto de territorio es fundamental para entender que la fuerza de autodeterminación indígena emerge de una concepción propia de territorio, ligada a un núcleo ético-mítico, cultural, más amplio que le da su marco de acción.

Territorio y autodeterminación son categorías conceptuales interrelacionadas, ya que el territorio se define desde las acciones socioculturales, políticas y económicas de los sujetos sociales. Territorio es una discusión amplia, y tiene múltiples interpretaciones o conceptualizaciones, algunas de ellas como las definiciones clásicas de Robert Sack (1986), las posmodernas de Deleuze & Guattari (1996), las discusiones de desterritorialización y territorialización de Rogeiro Hasbartet (2012), hasta los aportes desde una visión descolonizante del concepto desde la visión biocultural trabajada por Arturo Escobar (2010). No me centraré en discutir las distintas concepciones, aunque la usaré de marco, dado que el interés es permitir que una definición propia de territorio pensada por la alteridad, sea puesta en juego en el contexto de la discusión teórica, porque de ella, se derivan las acciones específicas de su autodeterminación.

Sin embargo, antes de llegar a una definición propia de territorio de los Pastos, me parece pertinente exponer la relación de tres conceptos que permiten entender los elementos que lo componen y que son puestos en práctica constantemente desde su visión cultural: Territorio, territorialidad y territorialización, no significan lo mismo, pero están estrechamente relacionados, son conceptos trabajados por sobre todo para discutir temas como las desterritorialización y procesos de re-territorialización por Haesbaert (2012). El autor menciona que uno de los grandes problemas teóricos al abordar territorio y su conceptualización, es recaer en las visiones dicotómicas o

unilaterales, y por esto, el territorio se puede entender como la concepción de una estructura relacional, donde es constitutivo de la sociedad:

... Dotado de una estructura más compleja, de carácter relacional, sobre todo considerando que el territorio forma parte de la sociedad y, por lo tanto, es indisociable de la misma. La dependencia de las condiciones locales aparece mucho en el discurso de la deslocalización, como si las condiciones locales —es decir, el territorio concebido como un territorio local—, hubieran desaparecido o hubieran dejado de tener influencia. (Haesbaert, 2012, p. 18).

Desde la *geografía política*, una definición bastante difundida es la que hoy resulta fácilmente reconocible en las divisiones político-administrativas y los planes de ordenamiento del territorio; donde, territorio es un espacio demarcado sobre el cual se ejerce control de acceso al mismo, así: “desde el momento en que se controla espacial y materialmente el acceso de algún flujo (sea de mercancías, de personas o de capital), se está transformando el espacio en un territorio” (Haesbaert, 2012, p. 18); sin embargo, esta concepción idealista no explica las múltiples construcciones simbólicas, corporales e identitarias fluctuantes y multiescalares asociadas a la condición cambiante de la humanidad sobre el suelo o sustrato material.

Desde la visión idealista, se parte del sujeto como productor de múltiples relaciones territoriales constantemente modificables e interrelacionadas entre diferentes escalas de territorio y se puede entender como construcción de territorializaciones múltiples que se desplazan con el sujeto. Muy cercana a esta forma de entenderlo, otro tipo de aproximaciones, menos comunes, pero no menos importantes, que apuntan a concebir el territorio a partir de la *concepción cultural*, Bonnemaïson & Cambrèzy (1996) trabajan desde esta dimensión donde el territorio, antes de ser algo tangible, material o concreto es un valor simbólico, pero, esta visión representacional separa o aleja la construcción subjetiva e intersubjetiva del territorio de su condición relacional con la tierra, lo que plantea una dificultad política en el análisis.

Por otro lado, el territorio entendido como áreas delimitadas del espacio, desde perspectivas que apuntan a una definición “aereolar” (definición por áreas) o “reticular” (definición por redes espaciales) o desde su sobreposición, reproduce el pensamiento abstracto eurocéntrico al establecer la racionalización del medio físico subordinado al ejercicio del poder soberano de un Estado o de una organización. En la primera, prevalece la racionalidad de la geometría euclidiana y la preponderancia de la propiedad privada; en la segunda, la del flujo, interconexión, intercambio y articulación, de fuerzas económicas, políticas o sociales, que modelan el territorio. Las dos ratifican el ejercicio de una episteme moderna/colonial al servicio del poder político y económico de lo que se considera Estado nacional.

Ante esto, el giro hacia lo telúrico, que considera la multiplicidad de horizontes ontológicos locales, puede sugerir elementos importantes para descolonizar el concepto. Como veíamos con Kusch (2007), la construcción cultural extiende sus raíces en el mito. El mito localizado fundamenta la explicación del *Estar-Ser* (lo ontológico); pero también, de lo material en los objetos producidos (lo óntico). Lo telúrico (Kusch, 2007) refiere a una relación necesaria e intrínseca con la tierra, con el *suelo* como

sustrato fundante del pensamiento y no solo como base material para desarrollo de la producción del mundo material (óptica). Entonces, se piensa desde el lugar que se ocupa en la tierra y desde ahí deviene una construcción ontológica, mítica y sagrada. Así, la tierra se convierte en *lugar y tiempo* donde se conjuga *Estar-Ser, pensamiento y acción en el espacio*. La manifestación del *Estar-Ser*, siempre tendrá un ancla geológica, una ubicación concreta como relación dinámica y dialéctica (danza) que se va construyendo y modificando en el tiempo.

Expuesto lo anterior, se puede decir que reflexionar sobre territorio, implica necesariamente la *reiteración del encuentro* entre el *Estar-siendo* y el *suelo* (tierra, naturaleza, geografía, topografía) en diferentes niveles: lo cotidiano, lo festivo, lo sagrado y simbólico. Se construye el territorio *estando* en un lugar común (espacial y discursivo); dicha construcción es heterogénea, pero estructural (Quijano, 2000b), pluriversa (De Sousa, 2018; Mignolo, 2003) y está atravesada por el ejercicio del patrón del poder colonial ejercido en los tres campos ser, conocimiento y poder por medio de la colonialidad territorial (Farrés, 2013), característica axiomática de nuestras sociedades abigarradas latinoamericanas (Zavaleta, 2009).

Desde una actitud descolonizante de la alteridad, emerge una concepción del territorio como construcción cultural telúrica. Esta consideración nos lleva a pensar en la distinción entre diversos lugares de enunciación del conocimiento territorial situado, desde el ejercicio del habitar, donde se considera la relación de lo humano y la naturaleza como unidades indivisibles, desde las que se derivan construcciones teóricas, simbólicas o políticas del territorio acotadas a la realidad local, como lo menciona Arturo Escobar:

Cualquier territorio es un territorio de la diferencia, en tanto implica una formación ecológica, cultural y socialmente única de lugar y de región. En casos donde las diferentes ontologías están involucradas, el tratamiento teórico y político de la diferencia se hace aún más importante. (Escobar, 2010, p. 79).

Estas unidades indivisibles se construyen en el ejercicio de habitar en distintos planos y estableciendo diferentes relaciones con el entorno, por esto, en la medida en que diferentes ontologías se encuentran en el lugar, se forma un territorio concebido en la *diferencia*, entiéndase diferencia como la pluralidad de formas de racionalizar, ordenar, sentir y encarnar el territorio. Si esto es así, veremos entonces más adelante, al contrastar con el caso de estudio, cómo la autodeterminación del actor social, entrelaza y teje su construcción cultural desde base espacio-material y cómo los actores sociales dialécticamente se ven transformados por las relaciones diferenciales o asimétricas interculturales. Desde ahí se escala a acciones culturales complejas buscando reforzar su auto reconocimiento, identidad, autonomía y otros aspectos culturales, como lo ejemplifica el trabajo de Arturo Escobar con las comunidades afrocolombianas. Territorio y autodeterminación quedan ligados entre sí:

La defensa del territorio implica la defensa de un intrincado patrón de relaciones sociales y construcciones culturales basadas-en-lugar; también implica la creación de un nuevo sentido de pertenencia unido a la construcción política de un proyecto de vida colectivo. Lo que está en juego

con la Ley 70²⁷, como vimos, no es solo tierra, sino el mismo concepto de territorialidad como un elemento central en la construcción política del lugar basado en las experiencias culturales de negros e indígenas. La lucha por el territorio es así una lucha cultural por la autonomía y autodeterminación. (Escobar, 2010: 79) (El subrayado es mío).

2.3.2.1. Territorialidad y territorialización

El interés teórico sobre el un concepto de territorio, es la inflexión que se da por el interés en el *cómo y desde qué lugar de enunciación* se lo conceptualiza, y cómo surge una definición operativa del mismo con un fin en específico, como forma de conocimiento endémico generado por las comunidades locales. Esto se puede comprender de una mejor manera en el acto de territorializar, es decir, en el proceso de los actores sociales y los elementos que poenen en juego en el espacio. El acto encarna una relación indisoluble de espacio y tiempo, por ello, veremos qué territorialidad nos conduce a pensar en actos o prácticas sociales y culturales de territorialización.

Robert Sack (1986) en su definición, ya clásica, establecía que la territorialidad se puede considerar en tres niveles: 1-Contiene una forma de clasificar, por áreas, cada *acto* de territorializar un espacio delimitado. 2-Contiene una forma de comunicar el área delimitada: signos, señales y símbolos que marcan los límites. 3-Contiene un control de acceso al espacio delimitado y definido. Para Sack (1986) en la territorialidad se conjuga lo físico-espacial con lo simbólico producto del hacer social, esto es a su vez un modo multiescalar, pudiendo ir desde el territorio del cuerpo humano, una alcoba de una casa, hasta el territorio del Estado nación; Sin embargo, como afirma Haesbaert (2007), no todo espacio dominado, sometido o apropiado se transforma en territorio, y tampoco, toda territorialidad necesita un territorio o por lo menos su realidad física-material:

Es así como puede existir una *territorialidad* sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica – como los judíos y su “tierra prometida” –, y hacen cosas en nombre de estas representaciones. (Haesbaert, 2012, p. 27).

Por tanto, la territorialidad es un campo que complejiza la conceptualización de territorio. El territorio no puede existir sin la base material; empero, la territorialidad sí. Por esto es importante su relación con la autodeterminación de la alteridad, porque la puesta en escena de la vida social y cultural de los pueblos indígenas dinamiza el territorio en función de sus territorialidades múltiples y cambiantes; además, permite evidenciar el entramado de las co-existencias de diferentes formas y diferenciales de poder en el espacio. Con Haesbaert podríamos entenderlo como *multiterritorialidad*: “la posibilidad de tener la experiencia simultánea o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio.” (2007, p. 35-36), una experiencia que solo posible en la coyuntura entre lo

²⁷ Ley 70 del 23 de agosto de 1993 en Colombia. “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva” Ministerio del interior de Colombia: <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27>.

local-nacional-global actual, que además dinamiza las acciones para ratificar la presencia y permanencia por medio de actos y acciones culturales.

Ligado a la territorialidad, el acto de territorialización se puede entender como un proceso de dominio político, económico y administrativo, o de la apropiación simbólica y cultural; como tal, es una práctica inmaterial, pero cobra forma o se materializa *en y con* el sustrato material que conforma el territorio. En esta medida, cuando un espacio se aprecie como desterritorializado, existirá siempre una re-territorialización, como un ejercicio cotidiano constante en distintas escalas y planos del poder. No existe vacuidad como en la denominada desterritorialización²⁸, sino una transformación fluctuante de formas de territorializar, que pueden llevar a conflictividades por la apropiación del territorio. Considerando esto en el marco de la interculturalidad de los procesos hegemónicos de la modernidad/colonialidad, siempre la alteridad estará en condiciones asimétricas al ejercer la territorialidad en distintas escalas.

La territorialización también tiene un lugar en la construcción del conocimiento, su ejercicio se da desde el sujeto subalterno, desde sus acciones, prácticas e incidencia en el medio físico material; desde la estrategia, el acto y el ejercicio de habitar en conjunto que surte impacto en el espacio como acción constante, en condiciones dispares entre lo hegemónico y lo subalternizado. Estrategias que llevan a pensar desde la frontera epistémica para salvar la disparidad y adaptarse a la narrativa y representación dominante del territorio, y desde esa apropiación cultural y simbólico crear las posibilidades para incidir como ejercicio contra hegemónico.

2.3.3. El territorio para los pueblos Pastos

Como hemos visto, el ordenamiento del territorio Pasto se desprende del mito, y se constituye por medio de múltiples relaciones duales, que van desde de lo corporal/espiritual hasta las consideraciones geográficas y geológicas. Cada Resguardo o Comuna Pasto tiene una relación y construcción del mito, distinta, esto es así, porque que el mito es una construcción cultural metamórfica y temporal, si bien no se altera en su raíz ontológica, en cada pueblo se representa con animales distintos y cambia en el tiempo, aunque, siempre se hace referencia a la misma raíz del dualismo integrado o *danza de los opuestos* que se complementan, así, se configura el significado de territorio:

Cada territorio se configura de manera singular. El territorio, en un sentido amplio, expresa dimensiones de saberes y prácticas culturales que lo configuran. No es estático, el territorio se mueve porque se mueve el pensamiento de los que por él transitan, y en ese movimiento, van las semillas de la vida que se recrean en la palabra y en las acciones materiales que la comunidad vivencia. (Guerrero Flórez, 2019, p. 25) (El autor se refiere a los distintos territorios Pasto).

²⁸ Al respecto del debate ver: Canclini, Néstor (1999) “la globalización imaginada”. Ed. Paidós D.F. México.

De esta raíz mítica se desprende la autoridad tradicional que ejerce el poder y gobernanza en el territorio, el símbolo de esto son los bastones de mando de la Guardia Indígena, en los cuales se decantan innumerables formas comunitarias de orden. En esta medida, cada resguardo instauro una organización comunitaria en el espacio, diferenciando por territorialidades específicas. Podemos hablar de que el pueblo Pasto es *pluriterritorial*, porque en cada núcleo comunitario (resguardo o comuna), se reproduce ritual y cotidianamente el núcleo ético-mítico que lo ordena.

El territorio tiene un “ordenamiento mítico territorial” (Guerrero Flórez, 2019, p. 27) que se fundamenta en la comprensión y adaptación del mito fundacional a las distintas formas de territorializar en cada comunidad. El saber territorial que se despliega de lo mítico se sustenta bajo tres principios en las comunidades Pasto: 1. *Saber ver* 2. *Saber escuchar*. 3. *Saber sentir*. (Guerrero Flórez, 2019, p. 33) estos constituyen un *transcurso* constante de lo ontológico del *Estar* a lo óntico como forma particular de objetivación del Ser (el utensilio o la técnica local) como se ha visto con Kusch (2007). Estos principios se entretajan en las narrativas de los mayores (taitas y mamas), y con los elementos de la Pachamama (el agua, el viento, las montañas, el cielo, el rayo, los animales, la tierra, y todo lo que constituye la Pacha). La memoria oral de las comunidades y la corporalidad de cada habitante, portan elementos del mito que dan forma a los principios del conocimiento del territorio que se han consolidado como saber popular (del pueblo) y después constituido como una estrategia de preservación cultural, fagocitando lo externo y devolviéndolo a la praxis desde lo propio a través del Churo Cósmico:

... La memoria mítica trastoca la sensibilidad y el cuerpo de quien la escucha, quizás por ello, algunos mayores plantean que los Pastos han sabido guardar el conocimiento de sus mayores en lo que ellos mismos han llamado “el conocimiento de lo apropiado”, algo que es venido de afuera, pero que ayuda a ocultar lo que en el fondo es su tradición y su conocimiento milenario. (Guerrero Flórez, 2019, p. 34) (El subrayado es mío).

Lo anterior plantea dos cosas. Primero, la construcción de conocimiento de lo territorial no es meramente receptiva en los pueblos Pastos, a pesar de las diferencias asimétricas en los procesos históricos e interculturales. Segundo, lo fagocitado es aquello que se toma de lo externo moderno/colonial, para insertarlo en una praxis territorial, pero esta es una actividad constante en la historia, lo que facilita estos movimientos es que el fundamento ético-mítico propio que define lo territorial es una danza, es móvil, adaptable y esto les permite que se lleve a cada tiempo y se vuelva a poner en movimiento (danzan los opuestos) y define nuevamente el territorio para actuar de una manera oblicua o no frontal ante las fuerzas coloniales. Es jugar el juego del otro, resguardando lo propio (Guerrero Flórez, 2019).

Todo el proceso histórico de resistencia en las áreas de resguardo y comuna llevaron a formas de conceptualización de territorio, propias y adaptadas a las condiciones. Sin embargo, un cambio sustancial se dio posterior a la recuperación²⁹ de tierras en los 80 (ver capítulo 3), porque a partir de

²⁹ “Recuperación es el término utilizado para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas” (Rappaport, 2005, p. 29).

esta época se desarrolla un nuevo ejercicio de las comunidades para pensar y reflexionar sobre lo que significa para ellos el territorio, lo que llevará después de los 90 a una definición propia, entendida como: “el espacio físico, espiritual, transversal donde se da la relación hombre-naturaleza es el lugar donde se genera la vida de todos los seres, donde habita un pueblo que goza de desarrollar prácticas culturales y ancestrales” (Erazo, 2021, p. 68) (el subrayado es mío). Para la Nación Pasto, el territorio es un “organismo vivo” (Guerrero, 2019, p. 28), esa vitalidad adjudicada al territorio, no es una visión romántica, como se le suele atribuir desde críticas a la perspectiva Abya Yala.

Territorio vivo, es la síntesis del concepto propio de los Pastos, la *vitalidad* del territorio viene dada porque hace parte de ciclos de lo vivo, que se transforman en el tiempo, en este proceder se entabla un principio ético que se sustenta en su Ley Natural, Ley de Origen y Derecho Mayor, en estos, mora la tridimensionalidad del habitar: Estar, Pensar y Actuar. El habitante camina con el territorio, va con él, en conjunto, como Runa-Pacha. Esta conceptualización ha justificado la defensa del territorio ante el despojo de la tierra a lo largo de la historia, pero también, ha impulsado la autodeterminación sobre el espacio como una forma de sostenerse por medio de la cultura *arraigada al suelo* geográfico. La reafirmación del mito en lo ritual, lo cotidiano, la oralidad y la organización comunitaria, son formas visibles de su vitalidad de las cuales se desprenden múltiples prácticas de territorialización.

2.3.3.1. Ley Natural y Ley de Origen

El concepto de territorio vivo se sustenta en dos Leyes de base, propias de la comunidad y fundamentales en su derecho consuetudinario, desde donde se aplica la gobernabilidad y autoridad en el territorio Pasto. La Ley Natural, representa el conjunto de normas objetivas de la naturaleza: “la Ley Natural permite entender que la naturaleza es la que nos rige... permite mantener el equilibrio de todo lo creado y la armonía plena de todos los seres existentes en la madre tierra” (Erazo, 2021, p. 16). Es una Ley que está por encima de la organización comunitaria y representa a una fuerza superior natural de los elementos que los pueblos deben saber ver, escuchar y sentir. Sin el respeto a esta Ley, se pierde el equilibrio entre el actuar del Runa y la presencia de la Pacha; por ello, en la Ley Natural se ampara el ejercicio de la justicia para el territorio como organismo vivo, aplicadas por el Cabildo como usos y costumbres, porque a quien refieren como autoridad máxima, es a los elementos y fuerzas de la naturaleza.

Ligada a la Ley Natural está la Ley de Origen, que se entiende de dos formas complementarias: La primera, estrechamente ligada con la concepción del territorio como organismo vivo y de ellos se deriva el orden primario establecido en el mito, en Palabras de Taita Efrén Tarapues:

Para las comunidades Andinas, el territorio del Nudo de los Pastos, es un ser vivo que, de acuerdo con la Ley de Origen, es un territorio que siente, se enferma, se restaura y si se contamina y destruye, muere. Es un “Territorio Mítico”, que guarda las fuerzas, las energías cósmicas y los espíritus, vitales para todas las manifestaciones de vida. El territorio se relaciona con el cosmos, alrededor del ritmo del Sol y la Luna. (Guerrero Flórez, 2019, p. 31).

Otra forma de entenderla es como una Ley que aboga por el reconocimiento de que a pesar de la diversidad de cada uno de los pueblos Pastos y andinos, todos son pertenecientes a su suelo (forma domiciliada del *Estar*), como derecho ancestral de nacimiento, por ser los primeros en el tiempo. Esto está intrínsecamente ligado con el aspecto de ancestralidad del territorio vivo: “A pesar de las invasiones... el sometimiento, incluso aquel que implica el mestizaje, se lleva adentro la herencia genética, la sangre y el legado de los ancestros... Ley irrefutable, como base y principio de ser dueños y herederos del Abya Yala” (Erazo, 2021, p. 15).

En el ordenamiento mítico territorial, estas leyes tienen la función de regular y establecer elementos de acuerdo a su *cosmocracia*³⁰ o forma de gobierno rotativo de participación comunitaria, que se ejerce dentro de cada Resguardo o Comuna, en el cual participa toda la comunidad como comuneros, en cabeza de un gobernador indígena. Las dos leyes son compendios culturales normativos que viven en la oralidad del pueblo Pasto, aunque han cobrado nuevas formas en los últimos años a partir de todo el proceso organizativo de los Cabildos y Asociaciones Indígenas, que han trabajado para traducir estas leyes que les permita establecer un diálogo con los instrumentos de administración pública de los Estados, o introducir en ellos, aspectos espirituales y éticos de las mismas.

Por ejemplo, uno de los puntos en las propuestas de acción, que aparecen en la agenda de la Asociación Shaquiñan es: “Promover la elaboración de políticas de planificación del territorio, basados en la ritualidad, la sacralidad, la Ley Natural, Ley de Origen y el Derecho Mayor, que permitan la protección del territorio como organismo vivo.” (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 107). Si bien estas Leyes no tienen un compendio o tratado legislativo redactado como tal, su presencia en el núcleo cultural como derecho consuetudinario direcciona el trabajo para crear normativas que incluyan o que le sean propicias a su forma de entender el territorio.

2.3.3.2. Derecho Mayor

El Derecho Mayor es uno de los pilares fundamentales para la vida en sociedad de los Pastos. Derecho Mayor: “es la esencia pura de la cultura y solo se lo conoce o se lo vive estando en conexión con el territorio, los lugares sagrados y en conexión plena con todo lo originado por la madre tierra” (Erazo, 2021, p. 14), se puede entender como el compendio cultural de normas, usos y costumbres de todo lo consuetudinario de la cultura que se transmite de forma inmaterial entre los mayores y los renacientes. Representa a la memoria territorial, herencia milenaria y el legado espiritual de cada comunidad, defiende en lo local, lo nacional e internacional la posición geopolítica de un conocimiento propio para organizar y administrar un territorio a su manera, frente a las transformaciones constantes de las condiciones en los Estados Nacionales y frente a problemas o temas transversales globales.

³⁰ Cosmocracia andina: es el gobierno a partir de las leyes naturales y cósmicas, es el ejercicio de la autoridad sagrada y justa a través de la aplicación de la *Ley de Origen*, la *Ley del Orden Natural* y el Derecho Mayor, la cosmocracia es un gobierno rotativo a manera de espiral o en secciones, o de acuerdo a la cuadratura andina. (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 87)

El Derecho Mayor, también es fundamental para ejercer un dominio político-administrativo sobre la tierra comunal y la jurisdicción territorial sobre ellas, haciendo valer las costumbres propias:

La gobernabilidad y autoridad estaba basada en la ley de origen, la ley natural y el derecho mayor, girando en torno a la espiritualidad y energías cósmicas; no era solo una persona que somete a un pueblo, era el hombre acompañado de un conjunto de ideales, conocimientos, creencias, usos y costumbres. (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 87) (El subrayado es mío).

Al recoger en la comunidad e incorporar para la gobernabilidad, una serie de decisiones interculturales, la estructura de lo consuetudinario es porosa, pero el Derecho Mayor les permite resguardar lo propio porque hace referencia a la defensa sus gobiernos, las costumbres, los conocimientos y conceptos, como herencia milenaria a la que se tiene derecho por ser depositarios del conocimiento de los mayores: “por ser naturales de esta tierra” (Asociación De Autoridades Indígenas Del Pueblo De Los Pastos, s. f. p. 45), así, el Derecho Mayor resguarda el conocimiento en una estructura propia que le es útil para autorreconocerse, autodefinirse y autodeterminarse para defender el territorio, del dominio, subsunción y extractivismo colonial y neocolonial.

2.3.3.3. Resguardo, Comuna y Cabildo indígena

El resguardo (Colombia) o comuna (Ecuador) indígena y los cabildos son una designación heredada del periodo colonial. Antes de la llegada de los españoles al Nudo de la Waka, las múltiples comunidades estaban organizadas en cacicazgos (Uribe, 1982), la imposición colonial, se basó en estas estructuras sociales previas para la re-organización administrativa del territorio, algunas comunidades desaparecieron, otras se mantuvieron bajo las nuevas formas territoriales de nuevo orden productivo del territorio.

Los resguardos indígenas tienen dos orígenes según la época, coloniales o republicanos. En la época colonial, se reconocieron reducciones indígenas y sus áreas productivas, por medio de cédulas reales, otros territorios indígenas surgieron con la conformación de las repúblicas en adelante. En el caso de Ecuador, el proceso de organización de las comunas indígenas obedece a un proceso de reorganización reciente de consolidación como entidades políticas especiales.

Las áreas de resguardo en Colombia son territorios indígenas reconocidos a nivel nacional por el Ministerio del Interior como entidades territoriales especiales y hacen parte del Sistema Nacional de Planeación de la Ley 152 de 1994. Los Resguardos Indígenas Pasto son delimitaciones que sirven para identificar el espacio propio de la comunidad. La legitimidad de esta delimitación se ampara en títulos coloniales o reconocimientos posteriores, que establecen la autonomía a cada comunidad para que sean gobernados de acuerdo a su cosmovisión bajo la autoridad de un Cabildo.

Según el origen del Resguardo o Comuna y su ubicación las comunidades han reclamado el territorio como suyo según la Ley de Origen. En su mayoría, estos territorios están ubicados en zonas rurales del Nudo de los Pastos, e incluyen los núcleos rurales actuales. En algunos casos, como el surgimiento del Cabildo de Ipiales, su territorio, está en parte dentro del núcleo urbano actual. Esta

diferenciación territorial entre la subdivisión político-administrativa nacional o local frente al Resguardo indígena representa una conflictividad territorial nueva que se da a partir de 1990.

El Resguardo o Comuna indígena tiene una organización sociopolítica y territorial, comunitaria. Cada indígena es considerado un comunero o comunera, parte de la organización activa y participativa en el Cabildo, lo que permite la protección y reconocimiento de derechos como pueblos indígenas a través de dar orden a sus autoridades. El cabildo indígena es el cuerpo colegiado u organización administrativa, que funge como autoridad elegida por todos los comuneros por un tiempo determinado (Erazo, 2021) electo bajo método de participación o votación, para mantener la organización comunitaria y velar por los intereses de comuneros y comuneras de un resguardo. A los elegidos como gobernantes se les encarga la labor de “*mandar obedeciendo*” las leyes antes mencionadas, y de representar a la comunidad hacia afuera.

El Cabildo heredó algunos aspectos de la estructura jerárquica sociopolítica del cacicazgo, al igual que el resguardo, es una designación introducida en la época colonial. El mayor representante del Cabildo es el Taita o Mama, gobernador (a) apoyado en la Guardia Indígena como organismo policial. El cabildo indígena en Colombia es una entidad pública territorial, independiente y autónoma desde la cual la comunidad indígena puede gestionar dineros del Estado en el proceso de gestión y administración de un presupuesto anual.

Una de las labores fundamentales del Cabildo es la defensa de la tierra, ante la razón moderna/colonial económica (tierra como recurso), anteponiendo la razón cultural (tierra como soporte de lo vivo); por tanto, la defensa de la autonomía territorial y la lucha por el suelo recuperado dentro de la limitación del Resguardo indígena es un tema siempre prioritario, así como de los territorios que no siendo área de Resguardo ocupan las comunidades indígenas. Para esto el Cabildo recurre a distintos procesos históricos de lucha legislativa, convenios nacionales, internacionales y al derecho internacional.

2.3.3.4. Autonomía territorial

La autonomía indígena es “la capacidad de tomar decisiones por el bien y progreso de la comunidad... esto les ha permitido crear normas, leyes y poder gobernarse a sí mismos” (Erazo, 2021, p. 43), es una forma operativa resultado de la autodeterminación en el territorio, significa que los pueblos, buscan constantemente ratificarse como autónomos, posición frente a la territorialización que tiene una estrecha relación con definir el espacio concreto y geográfico que ocupa la comunidad.

La defensa de la tierra en el ejercicio de la autonomía no solo es vista en su esencia mítica y ética, es un medio operativo; de ahí, la importancia en ratificarse en el espacio y tener la capacidad de tomar decisiones de forma independiente. En la siguiente cita se sintetiza el pensamiento de los pueblos Pastos sobre la autonomía en la época de la recuperación de tierras en los años 80, esta posición política sigue vigente hasta hoy:

Si perdemos la autonomía, perdemos la tierra, al perder la tierra, perdemos los derechos, al perder los derechos, perdemos nuestra vida, porque no hay vida para la humanidad, sino en la tierra. Y nosotros, los indígenas, no somos otra cosa, somos humanos, no somos salvajes, somos hombres que pensamos desde la tierra. (Cumbal, octubre de 1982). (Guerrero, 2019, p. 42).

Hay una clara relación con la tierra, esta se constituye en un sustrato fundamental para ratificar su la cultura y la vida, defender sus autonomías y ejercer sus modos de habitarla. Camino que choca constantemente ante las políticas nacionales o locales y sus nuevas formas de despojo de tierras, para actividades como la minería, “recursos” hídricos, o frente las transformaciones de la interfaserural-urbana propiciados por la expansión urbana sobre territorios indígenas, o los cambios de usos del suelo, megaproyectos de infraestructura, afectando las áreas de actividad tradicional de las comunidades:

Los gobiernos deberán: “Reconocer, cuando sea el caso, la relación especial que los pueblos indígenas tienen con sus tierras (para los pueblos indígenas la tierra no es solo una mercancía; es la base de su identidad como pueblos específicos), inclusive los aspectos colectivos de esta relación” (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 47).

La autotomía, o tener como principio organizativo de la comunidad garantiza el ejercicio del pensamiento propio, su cosmovisión y su propia concepción del territorio regido por la Ley Natural y de Origen se conectan con la acción de reconocerse como propios, de expresarse como indígenas, y de reivindicar lugares y crear nuevos que representan su identidad, grupos de acción específica de la autodeterminación indígena. La defensa férrea de este principio y todas las aristas de su operatividad es una tarea siempre presente en las agendas de los Cabildos y de las Asociaciones de Resguardos indígenas Pastos.

Así, la autonomía territorial, cultural y de gobernabilidad, deriva en un enfoque político que busca: “el reconocimiento efectivo del carácter de entidades públicas especiales de las autoridades de los pueblos indígenas, sus resguardos y territorios, su competencia y legítimo ejercicio de funciones públicas, administrativas, legislativas y jurisdiccionales.” (Plan de Acción de los Pastos, s.f. p. 30), todo esto se ampara en la legislación internacional³¹ y nacional³² según el caso. La autonomía como forma operativa de la autodeterminación en el territorio, deriva en procesos de organización sociopolítica y para garantizarla se ha ido tejiendo distintas decisiones propias, que desembocan en acciones o proyectos concretos desarrollados por un autogobierno.

2.3.3.5. Autogobierno

El autogobierno es el sistema organizativo para la administración del territorio con autonomía, dentro de los Pastos se reconocen tres tipos de autoridades de gobierno: 1-La asamblea, organismo

³¹ Al respecto ver: Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indígenas “500 años de resistencia indígena, negra y popular”, Resoluciones, Quito, Conaie-Ecuadorunari-CDDH, Comisión de Prensa, 1990.

³² Convenio 169 de la OIT y la Constitución de 1991, Colombia y 1998 en Ecuador. Documentos de la ONIC (Colombia) y CONAIE (Ecuador)

decisorio conformado por toda la comunidad. 2-Cabildo, autoridad delegada por la comunidad, con estructura representativa. 3-Autoridades espirituales, compuesta por médicos tradicionales, sabedores y sabedoras de conocimiento ancestral. (Erazo, 2021). Cada resguardo ha logrado ser independiente en las formas de gobernabilidad propia, (aunque, como se ha expuesto, muchas de ellas tienen que ser mediadas en lo local o nacional). Bajo la lógica del pensamiento andino, las autoridades le exigen a la comunidad establecer equilibrio en los principios éticos de reciprocidad y solidaridad, que se traducen en asambleas, formas participativas, trabajo comunitario.

De estos principios se desprende la forma comunal extendida en muchos pueblos andinos como trabajo comunitario: *La minga* congrega al trabajo de los comuneros por un objetivo común específico, es una manera solidaria de trabajo asociativo, colaborativo, no remunerado, que permite superar en conjunto labores exigentes que superan la individualidad. No solo existen mingas de trabajo físico para obras o faenas, también se realizan mingas de pensamiento, para discutir y desarrollar conocimiento en comunidad, en tareas específicas, como la preservación de la chagra (milpa en México o parcela diversificada) o terreno de cultivo para el sustento familiar, el espacio destinado para los cultivos que pueden garantizar la soberanía alimentaria, es una tarea imperante para muchos Cabildos; aunque, en el contexto actual sea una de las cosas más difíciles de llevar a cabo.

Este aspecto define en parte la conservación en la producción agrícola en el minifundio, especialmente conflictivo para aquellos Cabildos que están próximos a los núcleos urbanos o en predios que están próximos a los núcleos rurales. Del autogobierno también se desprenden estrategias de conservación de las comunidades dentro del territorio, la que más aparece en los Cabildos y asociaciones, es establecer posibilidades para la etnoeducación y recuperación de las prácticas culturales propias. Tanto los principios, tareas y estrategias del autogobierno se encaminan en la búsqueda del Buen Vivir.

Reflexiones parciales.

Se ha mostrado cómo desde una actitud descolonizante se desprende un vector de acción sociocultural con raíz ontoepistemológica en una cosmovisión, se parte bajo el presupuesto de que esto se conforma a lo largo de forma hostórica de cosmocracia, la cual define aspectos del territorio, se considera que esto tiene dos planos que se comportan de forma dialéctica e indivisible, en su dinamismo, como parte de un ejercicio dancístico permiten a la alteridad existir y reinterpretando elementos para re-existir. Tener en cuenta estas relaciones permitirá hacer el estudio a lo largo del proceso social histórico en el espacio geográfico regional y hacer evidentes cómo se han dado y construido estas relaciones y su importancia para la transformación de la interfase rural urbana de la región; verlo de esta manera, permite también advertir las asimetrías entre los núcleos culturales y enfatizar en el valor que tienen las posturas, estrategias en el proceso de la alteridad.

Este espacio geográfico específico tiene su particularidad histórica por haberse considerado fronterizo desde el inicio del periodo colonial, en los conceptos expuestos anteriormente se hace énfasis en comprender que dicha autodeterminación se da en la relación particular de esta interfase rural-urbano, una que se ha conformado dentro de unas condiciones históricas distintas y en la que

la territorialidad indígena de los pueblos Pastos ha estado presente como forma de resistencia, eteriorizandose a través de sus modos de habitar particulares. Resultado de esto y de la persistencia en conservar aspectos de sus formas de habitar, ha generado siempre maneras de adaptarse a las condiciones cambiantes del espacio social y geográfico. Uno de los aspectos más importantes de las tres últimas décadas es que se ha generado una manera de conceptualizar el territorio que les sirve como modo de resistencia, esto está relacionado con modos específicos de territorialidad, es decir de poner en práctica y territorializar.

Es por medio de las prácticas de territorialización y los efectos que estos generan y son visibles en el espacio, entendidos como resultados físico-espaciales emergentes es lo que a este trabajo le permite pasar del encuadre teórico de la perspectiva decolonial a la particularidad empírica, es por esto es lo que a lo largo del análisis permite revisar, procesar información para comprender y analizar cómo estas prácticas de territorialización nos desvelan aspectos claves de esta actitud descolonizante territorial que se consolida como praxis. Por esto mismo, tener siempre presente los conceptos anteriores es necesario como guía de analisis, que permita seguir el rastro de la autodeterminación en una relación espacial particular, teniendo en cuenta que en esta hay un sector de actores sociales que han generado una estructura conceptual propia que les permite actuar e incidir.

En las relaciones de conceptos que los Pastos (a pesar de parecerse a otros pueblos andinos) tiene una manera particular de estructurar el territorio, desde su postura, sus leyes, principios reguladores y modos de actuar han moldeado una serie de acciones frente a la relación rural urbana; siguiendo la hipótesis principal de esta tesis, podríamos decir que van de la ruralidad hacia lo urbano, cargadas de contenido ontológico y cuestionan o ponen en tensión las formas, modelos y planes dominantes de ordenamiento del territorio urbano-territorial, esta es la línea que seguirá el análisis, para poder hacerlo, se desarrolló un diseño metodológico que considera esta interrelación de encuadres y conceptos que veremos a continuación.

CAPÍTULO 3

3. UNA METODOLOGÍA PARA VISIBILIZAR LA PRAXIS TERRITORIAL DECOLONIAL -Marco metodológico-

Introducción:

En este capítulo se presenta el encuadre metodológico desde la perspectiva decolonial y las consideraciones generales gnoseológicas principales, ligadas a los marcos teóricos y conceptuales ante expuestos. Desde esto se parte para plantear un diseño metodológico donde se describe el proceso, las partes y etapas, se operacionalizan las variables de análisis, sus indicadores e instrumentos a emplear y al final se hacen consideraciones generales sobre los instrumentos específicos adaptados a esta investigación.

La metodología de este trabajo cambió en repetidas ocasiones a lo largo del proceso de investigación debido a que **la pandemia de covid-19**, iniciada en marzo del 2020, hizo que se tuviera que replantear el peso de los componentes teórico y empírico, y se pasó de un primer planteamiento de 50% teórico-documental y 50% empírico y con un caso de estudio, para terminar en un 70%-30%. Todo esto, debido a que las condiciones sanitarias y de aislamiento, no permitieron hacer el trabajo de archivo y de campo como se había planeado. Debido a los siguientes inconvenientes:

1-Los centros de documentación, archivos y bibliotecas estuvieron cerrados y esto dificultó la investigación de fuentes primarias en documentos históricos y cartográficos, esto se refleja en el trabajo en que la mayoría de las fuentes empleadas en lo histórico son secundarias. 2-Debido a las condiciones sanitarias no fue posible desarrollar el trabajo de campo, con mayor tiempo, de forma presencial con la comunidad, lo que obligó a cambiar de instrumentos de análisis planeados como: talleres de mapeo participativo, recorridos con las comunidades, para apoyarse en las prácticas de cartografía social indígena hechas por la comunidad, bajo el método de investigación colaborativa. 3-Los periodos de trabajo coincidieron con días de carnaval y fiestas, por lo que el contagio y posterior aislamiento de comuneros, comuneras y también del investigador, dificultó e hizo más lento el proceso de investigación en campo.

3.1. UNA METODOLOGÍA PARA VISIBILIZAR EL CONOCIMIENTO URBANO-RURAL DE LOS PASTOS

Este capítulo busca situar a la alteridad como *la contraparte cognoscente* y generadora de conocimiento del fenómeno rural-urbano, constructores de un lugar de enunciación sustentado en el conocimiento validado en la experiencia cotidiana o extraordinaria. Bajo este enfoque se busca construir una metodología que permita visibilizar elementos del proceso territorial descolonial en las comunidades Pastos (alteridad), que puedan aportar al conocimiento académico de la teoría urbana. Así, esta metodología, aboga por la horizontalidad, porque permite discutir la hipótesis general aquí planteada respecto a los procesos históricos de conformación de ciudad transformados por las prácticas y desde su saber popular e indígena.

En estos términos, la metodología apunta a visibilizar la potencia creativa y transformadora de la fuerza de autodeterminación, no solo como una acción o hecho espacial en la interfase rural-urbana, sino para establecer un puente que permita que el conocimiento empírico, indígena, local, en clave descolonial emerja como alternativa a los procesos instrumentalizados del conocimiento de la planificación urbana-territorial Estatal. La metodología da prioridad al lugar de enunciación del actor social o alteridad, y lo contrapone a la visión moderna/colonial que se manifiesta en distintos momentos de la historia.

Por esta razón, la relación sujeto-objeto de investigación cambia, esto implica operativamente que se debe “ajustar las herramientas analíticas a las necesidades reales de las bases y no a las de los investigadores” (Fals, 2008, p. 264), de esta forma se afronta el problema ontoepistemológico y se sitúa al actor social como enunciante y constructor de conocimiento validado en su propio proceso de lucha y defensa del territorio, donde se recrea y crea un nuevo espacio de enunciación, otorgándole la posibilidad de co-construir desde sus formas propias de conformar conocimiento comunal indígena desde su vivencia.

Si la praxis descolonial territorial es el eje que fundamenta la acción de la fuerza de autodeterminación territorial indígena; esta praxis, como la concibe Fals Borda (1985) es un escenario en el que se pone en juego contenido y formas locales en un acto dinámico y contante que va de la acción a la reflexión. Entendido de esta manera, la praxis señala caminos posibles de salida, porque pone en juego el conocimiento construido en el hacer, así, las formas y los contenidos se diluyen en lo cotidiano para dar forma a lo consuetudinario. Si la construcción del conocimiento social de esta manera, entonces es fundamental entender el fenómeno desde su complejidad procesual, a la cual se puede acceder por medio del análisis de la historia urbano-territorial local; por esto, siempre será relevante situar al sujeto social o comunidad de base, como agentes de transformación del discurso que emerge en un espacio geográfico o urbano concreto, con sus contenidos y formas específicas de dar respuesta a lo local.

Los conceptos que emergen en el proceso de autodeterminación de la alteridad no pueden ser estáticos y su definición no puede ser inamovible. Tampoco tienen que ser a fuerza, validados o

comprobada la manera científica por una institución del Estado, ya que su síntesis conserva una raíz ontológica que refiere al *Estar*, aunque sus formas sí pueden variar, tiene como fin contraponer un conocimiento situado apoyado en las formaciones culturales locales (en este caso de los Pastos) en el derecho consuetudinario o Derecho Mayor, Ley de Origen, Ley Natural. Para ello, la unidad teórico-conceptual, creada para este trabajo, es un instrumento útil, porque permite darle forma al punto de partida, más no se cierra como marco determinante. La utilidad de los conceptos, viene dada en la posibilidad de que estos pueden detonar otros que emergen del análisis empírico generados por los actores sociales, o que sean resultado de los procesos históricos de las comunidades.

El pensamiento de borde, de frontera o fronterizo propende por construir un nuevo lugar de encuentro epistémico entre el conocimiento académico y el de la alteridad, dando como resultado un *pensamiento fronterizo*, de aquí se deriva el término *alteridad rural-urbana* como una noción teórico-metodológica abierta³³ que piensa/actúa desde un nuevo espacio de enunciación (o discursivo), epistemológico y desde el espacio geográfico de frontera, desde donde se construye conocimiento desde el habitar lo fronterizo. Conocimiento que cuestiona o subvierte los modelos dominantes de la colonialidad territorial y en este caso de la “idea urbanocéntrica” vigente en el discurso territorial dominante.

Siguiendo la definición de pensamiento fronterizo (ver tabla No. 3), la epistemología de lo rural-urbano tiende a estar localizada, acotada y tiene un lugar de enunciación específico, e implica habitar el pensamiento, este remite a la relación telúrica mencionada por Kusch (2007) a contrapelo de la criticada epistemología del “punto cero” de la racionalidad moderna (Castro-Gómez, 2005), que desvincula al sujeto social de su propia comprensión espacial y de su territorio. El lugar de enunciación, ubicado en este espacio epistemológico de frontera invita al desenganche del saber vertical y abstracto con fines homogeneizantes y globalizantes del territorio.

Desvincular de lo urbanocéntrico, implica descolonizar el saber territorial local y una alternativa que parte desde la zona de contacto en la frontera de los dos horizontes epistémicos, usando el sistema, pero proponiendo otras visiones y otras conceptualizaciones (Benjamín & Jason, 2020), usando el conocimiento vivencial con una estructura cognitiva cuyas sintaxis propias desemboquen tanto en un nivel científico como práctico y propio de cada cultura y es por esto que se entiende que el saber local es nutrido de lo originario y es un saber empírico, creativo, interpretativo, propositivo. Lo emergente en lo popular, originario o indígena es mediado por los procesos interculturales, entendido por Fals Borda como un factor positivo de animación y creación cuya lectura de la realidad se ancla a su base ontológica y crea un conocimiento endógeno (1992).

El conocimiento endógeno se co-construye en dinámicas interculturales asimétricas de diversos actores sociales y de dos o más grupos claramente diferenciados socioculturalmente. Por tanto, canalizar, develar o captar el conocimiento que resulta de la confrontación dialéctica entre estos saberes, develando lo encarnado por la alteridad subalternizada será el hecho fundamental para lo

³³ En el sentido de que pueden ser otras alteridades y otros espacios geográficos desde los que se genera el conocimiento.

territorial, porque es donde confluyen las líneas de pensamiento y acción en la realidad social, local y regional que aportan a su misma base cultural.

no es posible seguir en la vía autodestructiva de la negación del Otro y del desprecio a prácticas diferentes, sin tratar de entenderlas antes. (...) de tal manera que se traigan al presente prácticas originales de ocupación del territorio y de pensamiento propio que son absolutamente funcionales, incluso para el bienestar general. (Fals, 2007, p. 260)

Fundamentar las bases de un conocimiento emergente no descarta el saber académico, y no se contrapone a la “acumulación general de conocimiento científico” o a las formas epistémicas propia de la modernidad/colonialidad; pero, “reconoce una antigüedad del quehacer científico y cultural que va por fuera de los canales institucionales formales y gubernamentales y académicos” (Fals, 2007, p. 268) donde normalmente se legitima el conocimiento que les sirve a las estructuras del saber-poder territorial dominante.

3.1.1. Conocimiento local para la descolonización lo urbano-territorial

¿Por qué desprenderse de lo urbano-territorial eurocéntrico?, la hipótesis general para esto es que “Los marcos de referencia científicos, como obra de humanos, se inspiran y fundamentan en contextos geográficos, culturales e históricos concretos”. (Fals & Mora-Osejo, 2004, p. 2) de los cuales, el eurocentrismo es solo uno de tantos marcos de referencia. Lo eurocéntrico puede ser pertinente para los fenómenos locales y regionales de Europa. Para nosotros, es más constructivo dirigir la mirada y el interés a nuestros propios marcos referenciales que emergen en las culturas periféricas, tema que es compartido por las visiones de Fals Borda (2004) Escobar (2010) y Mignolo (2003) dentro de la perspectiva decolonial. Buscar elementos que permiten hacer frente a las problemáticas desde lo local.

Si el marco de referencia es eurocéntrico e impuesto, difícilmente se arraigará al medio donde se quiere aplicar. Ahí aparecerán inmediatamente elementos teórico-prácticos desfasados y disfuncionales para lo local (Fals & Mora-Osejo, 2004). El conocimiento local y endógeno, por su parte, será puesto en comparación tratando de homologar estas formas eurocéntricas a las cuales, por supuesto, no puede equipararse por estar operando dentro de otro horizonte ontológico. Esta es la realidad falseada que muestra la modernidad en la colonialidad epistémica, dicha ilusión de retraso intelectual, ha generado una dependencia a lugares de enunciación que están por fuera de la realidad local o regional, su fundamentación científica ha permitido presentarlos como conocimientos universales aplicables a problemas locales.

El paradigma positivista reforzó esta idea durante más de un siglo y medio de tecnificación, instrumentalización e implementación para el saber territorial al servicio de intereses dominantes, mientras que todo aquello que no estuviera bajo esa lógica eurocéntrica, era y es, considerado *conocimiento gregario* o receptáculo que debía adoptar lo enunciado por el conocimiento moderno de las elites intelectuales del Norte:

Los paradigmas cerrados de otras partes llevan con frecuencia a la castración intelectual en nuestro medio y al colonialismo intelectual. Además, son los mismos que en las últimas décadas y, en particular en los países tropicales, han incidido negativamente en el deterioro de las relaciones hombre-naturaleza. (Fals & Mora-Osejo, 2004, p. 3).

Situando la construcción del conocimiento de la alteridad y desde el pensar, sentir, actuar de estos grupos culturales y étnicos locales (Van Dijk, 2001), se plantea contribuir a la consolidación de “paradigmas endógenos” que surgen en formas particulares de hacer en lo cotidiano e indígena, como posibilidad periférica que señale posibilidades de co-construcción de “conocimientos propios de los temas urbanos”. Todo esto, tiene un sentido político, porque señala que el conocimiento academicista instrumentalizado de la planeación territorial, no es el único conocimiento válido para abordar la conflictividad urbano-territorial local, por tanto, se abre a las posibilidades de la democratización participativa del conocimiento para lo urbano y rural- urbano, desde la injerencia del conocimiento generado por las alteridades.

Como se señalaba en las consideraciones iniciales, la construcción de conocimiento popular no pasa necesariamente por estructuras académicas, pero, al igual que en ellas, se formaliza por medio de procesos de legitimación cultural. En este sentido, la construcción de conocimiento de la comunidad y para la comunidad, implica lo siguiente:

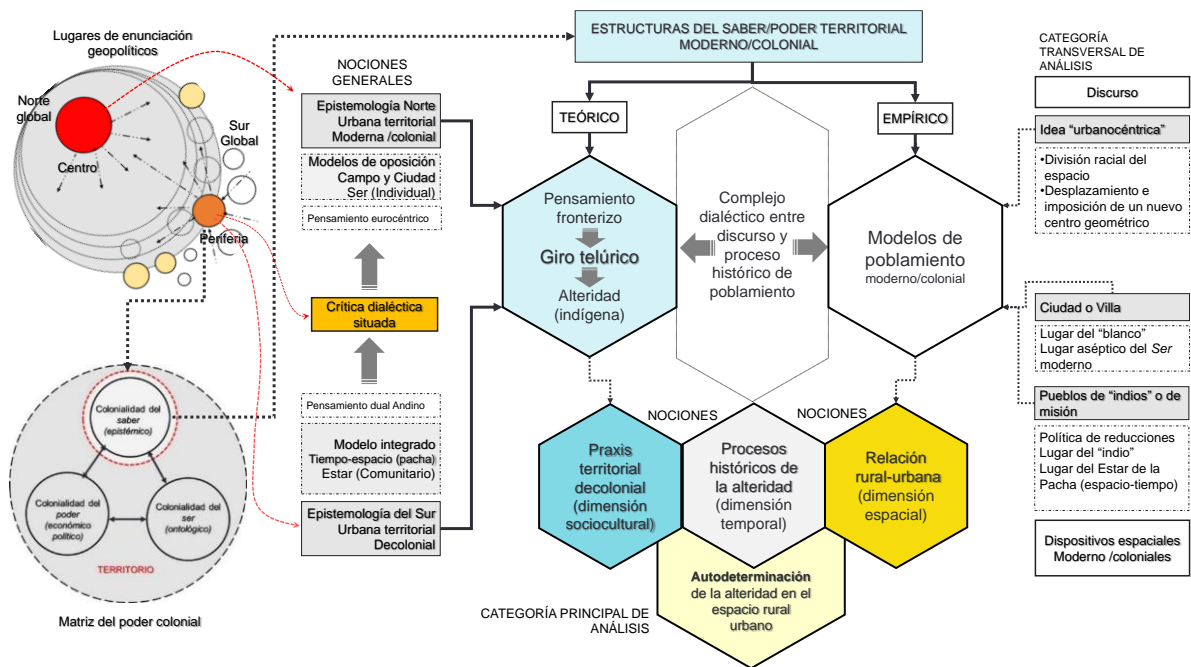
- a) Conocimiento concebido y generado en los procesos sociales, culturales y políticos de los grupos de base.
- b) La investigación es un trabajo concebido para que aporte elementos o herramientas a los procesos locales, en este caso, para hacer visibles elementos en las tensiones urbano-rurales actuales.
- c) Los conceptos, hechos o hipótesis que emergen en el desarrollo de la investigación encuentran su origen y comprobación en la propia comunidad, y no bajo los esquemas teóricos de las “figuras o pensadores” eurocéntricos.
- d) El trabajo de investigación así planteado, dirige su atención las contradicciones del sistema, porque son parte del *pensar desde los vacíos* que se generan al situarse desde un pensamiento fronterizo o en el borde epistémico, encargarse de esto permite a los grupos de base obtener elementos para reforzar sus propios procesos socioculturales históricos.
- e) Posibilita reforzar lo que Fals Borda denomina como hipótesis del “arma cultural” (1994, p. 203) a través de la hipótesis de la recuperación crítica de la historia desde sus actuar, por parte de los grupos sociales que han estado al margen del relato histórico en los procesos territoriales. El arma cultural es material para la lucha y defensa cualitativa de su territorio, esto se alinea a las formas de resistencia de los últimos 30 años de los pueblos Pastos.

3.2. EL DISEÑO METODOLÓGICO

Teniendo en cuenta este marco gnoseológico y lo planteado en el marco teórico y conceptual sobre el fenómeno de relaciones campo y ciudad, se encuadra el problema a investigar de orden

ontopistemológico, ubicado dentro lo que se ha reconocido como la colonialidad del saber, por esta razón, se plantea que esta investigación exploratoria, cualitativa e histórica, se entienda como una crítica dialéctica situada a las oposiciones campo y ciudad eurocéntrica, desde la producción de conocimiento propio del territorio, por esto, metodológicamente será abordada a partir de tres dimensiones que componen la autodeterminación de la alteridad en el espacio: *Lo sociocultural*, a través de la praxis territorial decolonial de las comunidades indígenas Pastos. *Temporal*, los procesos históricos de la alteridad. *Espacial*, relación de territorio indígena y ciudad transfronteriza (interfase rural-urbana), véase la síntesis de esto en la figura No. 12.

Figura 12. Mapa teórico conceptual general y las dimensiones del conocimiento



Nota: Elaboración propia. 2023

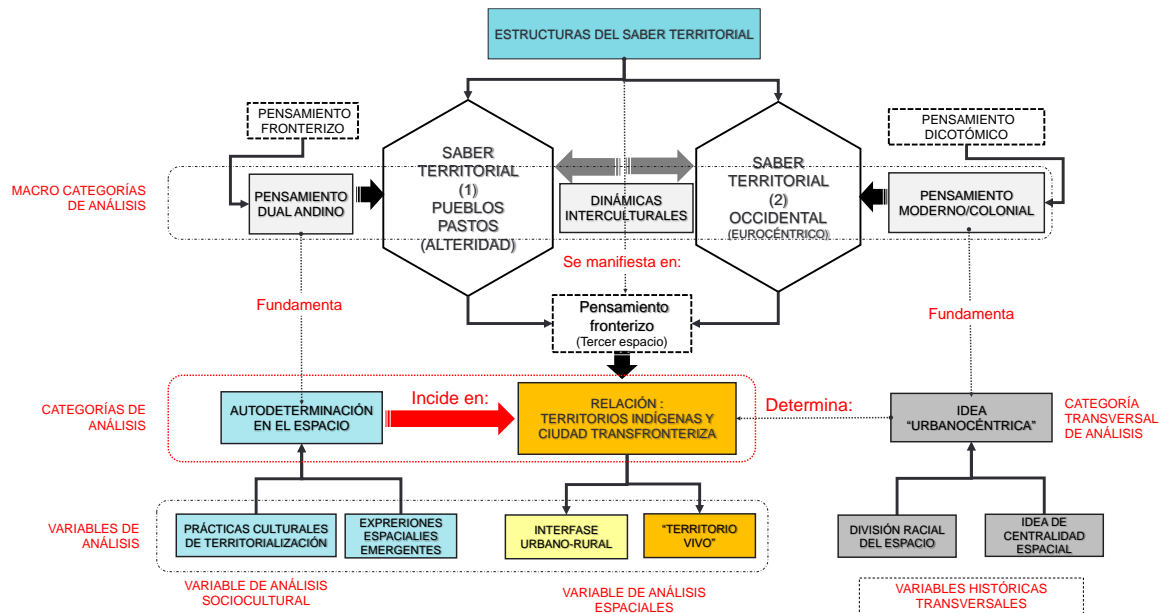
3.2.1. Unidad de análisis teórico-metodológica

La generalidad teórico-metodológica de esta investigación combina dos horizontes epistémicos, lo moderno/colonial y la alteridad indígena, articulados mediante dinámicas interculturales generadoras de un pensamiento fronterizo recreado en el tercer espacio de enunciación. Dentro de la unidad teórico-metodológica de análisis, se plantea el orden y las relaciones de los conceptos generales, de estos, se desprenden categorías y variables, en las que se estudia como una categoría sociocultural incide en lo espacial y esto a su vez está atravesado por formas concretas y discursivas que determinan esa relación espacial. (Ver figura No. 13).

Para aclarar el desarrollo del planteamiento metodológico de esta investigación que explora cómo se pueden aterrizar las nociones, categorías y conceptos decoloniales para el urbanismo que se ven en la figura No. 11. Este diseño metodológico muestra cómo las nociones y conceptos generales son

estructurantes y transversales y sus elementos se imbrican en cada categoría y variable; empero, para puntualizar una forma que permita contrastar con elementos empíricos del caso de estudio, fue necesario pasar de la definición teórico-conceptual a una definición operativa lo que facilitó el desarrollo del trabajo en cada una de las etapas, sin perder de la mira, la intención gnoseológica.

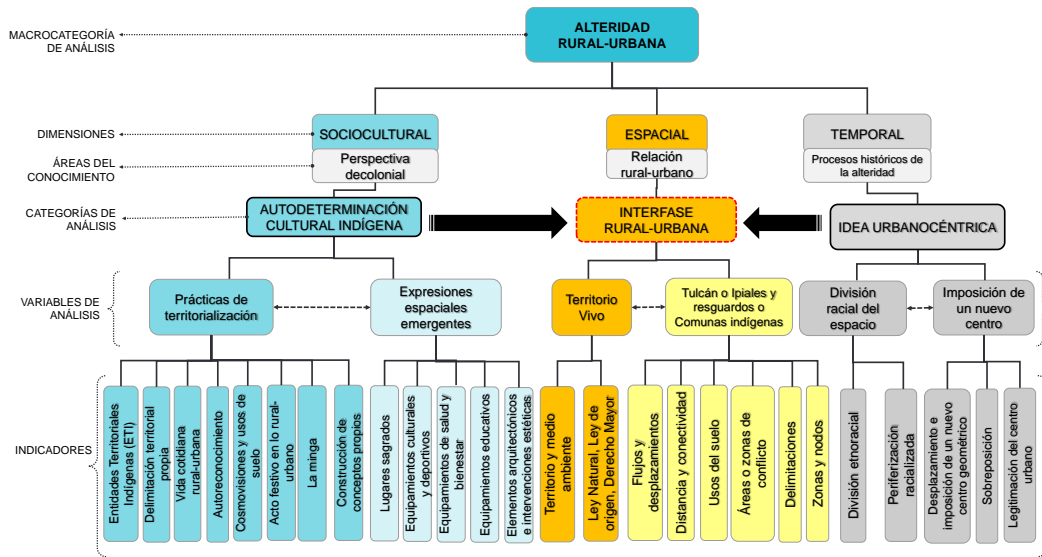
Figura 13. Unidad teórico-metodológica para el análisis, interrelación de categorías y variables



Nota: Elaboración propia. 2023

Esto se refleja en la figura No. 14 que se sintetiza el orden de las tres categorías principales de análisis, que confluyen en lo espacial para comprender el fenómeno dado en una interfase rural-urbana particular, aspecto central que permite visibilizar el proceso de construcción y desarrollo de conocimiento propio de lo territorial desde sus formas de *Estar-siendo*, de las cuales se desprenden seis variables concretas de análisis con sus respectivos indicadores, esto se irá desarrollando en cada en este apartado en cada una de las tablas de síntesis y definiciones.

Figura 14. Mapa de categorías y variables de investigación



Nota: Elaboración propia. 2023

En la tabla No 2 se sintetiza el origen y la utilidad de la conceptualización y dio la pauta para desprender la operacionalización del marco conceptual aplicable en las dos partes de la investigación. El problema se aborda desde su complejidad interdisciplinar y va de lo macro a lo micro, por esto, sistematiza las categorías y conceptos puntuales en función de los instrumentos de investigación para definir cómo se aplica o cómo se presenta en la práctica lo teórico (Soriano, 2006). La definición operativa de los conceptos y nociones generales permitió guiar la aplicación de las distintas técnicas de investigación (ver tablas No. 2. y 3). Esto se verá reflejado en cada parte de la investigación.

Tabla 2. *Conceptos y nociones generales y estructurantes de la investigación*

CONCEPTOS Y NOCIONES GENERALES	DIMENSIÓN	DEFINICIÓN TEÓRICA-CONCEPTUAL	DEFINICIÓN OPERATIVA
MODELOS DE OPOSICIÓN CAMPO Y CIUDAD (Moderno/Coloniales)	<ul style="list-style-type: none"> Temporal (histórica) Epistemológica Espacial 	La oposición de campo y ciudad es un fenómeno histórico que ha atravesado distintos periodos civilizatorios (Carton de Grammont, 2014); sin embargo, es en la modernidad/colonialidad cuando el modelo de oposición al servicio de la "territorialidad imperial" (Mignolo, 2016) actúa bajo una nueva forma de control territorial basada en una racionalidad del centro geométrico y la segregación racial en el espacio, creando a la ciudad o la villa (colonial, blanca y patriarcal) como dispositivos de control para la explotación del territorio, a la par fue transformando, suplantando o subsumiendo e invisibilizando modelos de poblamiento originarios. Este proceso concomitante entre lo local y lo imperial fue reforzando en el tiempo, a la ciudad como "la concreción espacial elemental del mundo de la vida moderna" (Echeverría, 2001) y marcó una nueva relación urbano-rural, al subyugar a una periferia racializada al del centro urbano y de un sistema mundial de explotación.	Identificar que, en el proceso histórico, el modelo de oposición moderno/colonial, ejerce por diferentes mecanismos, formas violentas para privilegiar y buscar legitimar a la ciudad como el centro regional o metropolitano, permite distinguir que epistemológicamente la ciudad y lo urbano se transforman en un constructo cultural de dominación territorial. Este proceso lleva a negar o romper los procesos dialécticos entre lo rural y lo urbano que se dan en las regiones, los invisibiliza para dar preponderancia a la ciudad. Estas relaciones de supeditación a un centro nuevo constituyen la "idea de la gran ciudad" (Echeverría, 2016) o idea urbanocéntrica como centro único, o como mecanismo efectivo para el control y dominio del territorio. Si esto es así, se puede rastrear de forma transversal en el proceso histórico elementos que dan cuenta de estas, ideas, modelos y planes coloniales.

GIRO TELÚRICO (NOCIÓN)	<ul style="list-style-type: none"> ● Epistemológica ● Sociocultural ● Espacial 	Con la interpretación antropológica y filosófica que hace Kusch (2007; 1999; 1971) de las culturas andinas indígenas y populares, se entiende que existe una relación inseparable entre la tierra y el espíritu de habitar que se funde en el Estar, una forma compenetrada con el contexto y su propio tiempo. En ella se construye una cosmovisión que se sustenta en una unidad mítica, está a su vez determina formas de actuar y hacer de lo humano y del territorio, como componentes vivos que se complementan. Dar el giro hacia lo telúrico implica pensar que las fuerzas de la complementariedad detonan elementos míticos y simbólicos siempre expectantes, que se ponen en juego en la praxis territorial decolonial.	Es una variable que permite hacer un giro epistemológico en la interpretación de lo urbano-territorial, y así, introducir en el análisis de un proceso histórico una mirada que sigue el proceso de la Alteridad que tienen sus propias formas de relacionarse y de Estar en el territorio. Esta consideración teórica funciona como una bisagra para darle apertura y cabida a la praxis territorial decolonial de los grupos subalternizados, y permite identificar elementos de contenido que dan multiplicidad a la forma.
ALTERIDAD	<ul style="list-style-type: none"> ● Sociocultural ● Temporal (histórica) 	Alteridad u Otreidad, refiere al Otro distinto a lo moderno- colonial y, aun así, constitutivo del mismo (Dussel, 2017). La alteridad es una forma de comprender la contraparte o la otra cara, al situarla como una forma sociocultural que estructura su propio discurso desde las ruinas de las culturas originarias (Mignolo, 2016), se crea también una posibilidad de interpretación de los fenómenos locales desde aquellos contenidos que fueron invisibilizados por el lado dominante.	Al hacer el giro hacia lo telúrico aparece la alteridad, como actores sociales que inmersos en la modernidad han desarrollado un discurso propio del territorio, que se ha ido consolidando y transformando a lo largo de un ejercicio histórico de la praxis decolonial. La alteridad será un concepto transversal en toda la investigación y el análisis se sitúa para evidenciar desde su óptica y desde sus acciones la forma pensar y actuar en lo urbano-rural.
PRAXIS TERRITORIAL DECOLONIAL (NOCIÓN)	<ul style="list-style-type: none"> ● Sociocultural ● Temporal (histórica) 	Emerge de la Alteridad, situada y contrahegemónica, decolonial originaria como respuesta casi inmediata a los primeros procesos de imposición en el territorio o "colonialidad originaria" (Costa & Moncada, 2021). Esta actitud se prolonga en el tiempo definiendo elementos de actuar y pensar en y con el territorio, acto que cuestiona desde la cotidianidad y lo extraordinario la dominación territorial desde la praxis territorial Estatal.	Esta variable permite mostrar cómo <i>hacer y el pensar</i> de grupos no dominantes transforman elementos que componen el discurso territorial de dominación. Al situar la alteridad como un contradiscurso, desde su praxis podemos entender cómo hay otras bases ontológicas de donde se origina el conocimiento territorial, identificar estos elementos de la praxis territorial decolonial permiten explicar y argumentar los contenidos del concepto indígena de territorio.
CONCEPTO INDÍGENA DE TERRITORIO (conceptualización propia de los Pastos)	<ul style="list-style-type: none"> ● Sociocultural ● Epistemológica ● Temporal (histórica) 	Los pueblos Pastos han construido, a la par del proceso de la defensa por el espacio que ancestralmente ocupan, un concepto propio de territorio al que han denominado "concepto indígena de territorio" (García, 2021, Guerrero, 2012) este concepto alude considerar al "territorio vivo" (Asociación Shaquiñan & & MinAmbiente, 2012; Tarpuez, 2011) concomitante al <i>Ser</i> que se consolida en el estar. Por ende, su fundamento ontológico se nutre de una ética de la "Vida" y del dinamismo de los pares o "danza sagrada" que lo equilibra constantemente y que se puede ver en su cosmovisión.	Es un <i>concepto propio que los pueblos Pastos</i> han constituido desde su cosmovisión y que se ha ido interiorizando en el proceso histórico y consolidando epistemológicamente desde su praxis. En las últimas décadas, este concepto ha servido para dar fundamento a distintos procesos como la defensa de la autonomía, la recuperación de tierras, la organización política y la autodeterminación en el espacio.

Nota: Elaboración propia 2023.

En la **primera parte teórica**, se plantea un ejercicio gnoseológico de *conocer desde* un lugar de enunciación específico, para lo cual es necesario delimitar el alcance de la reflexión teórica en el siguiente orden: **1)** Situar una perspectiva decolonial sobre lo urbano-territorial y establecer un elemento teórico de desenganche, que permita virar la mirada hacia la praxis decolonial y a la fuerza de autodeterminación indígena. **b)** Involucrar categorías y conceptos que permitan incluir el pensamiento de los pueblos Pastos para tener elementos teóricos y conceptuales que se apliquen en el análisis. **c)** Contextualizar y enmarcar históricamente el problema espacial concreto, en este orden, se exponen en la tabla No 2.

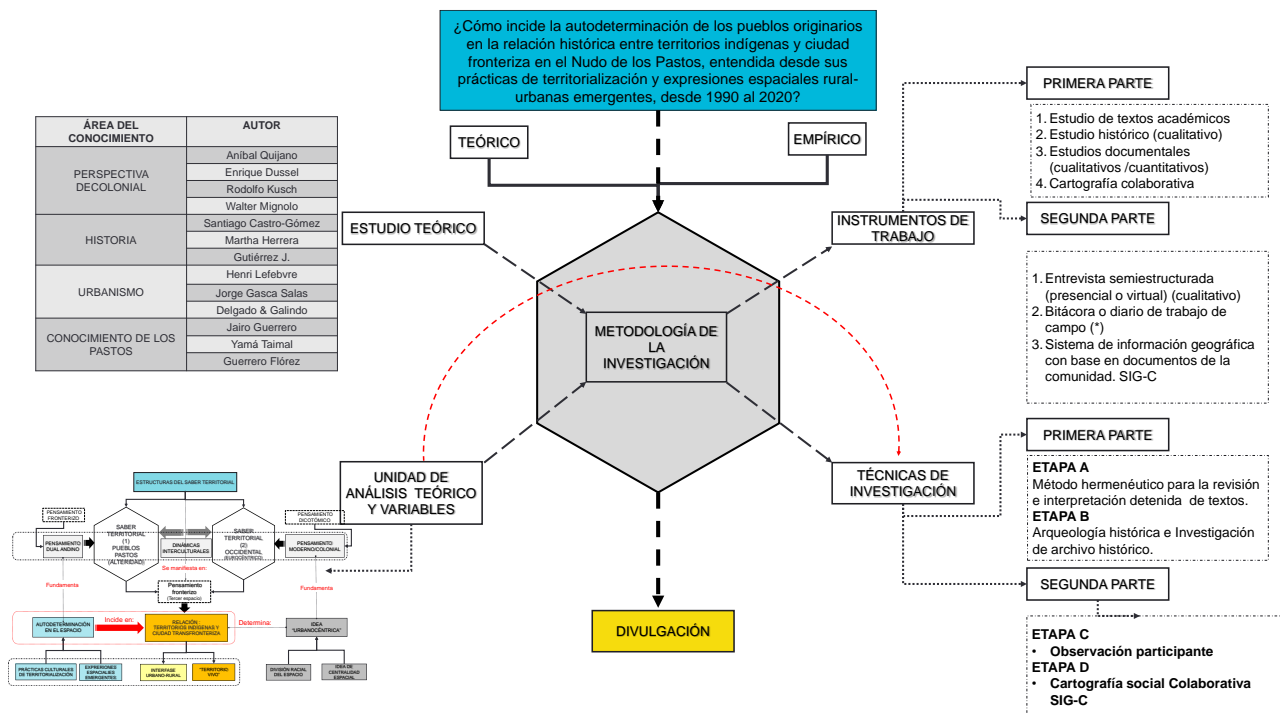
La forma operativa de estos conceptos generales, fundamentados en el marco teórico conceptual, permitieron tener elementos claves que guiaron el análisis, para medir y controlar el alcance del estudio exploratorio, y sobre todo facilitaron el desarrollo del estudio histórico, permitiendo identificar y exponer el papel de los pueblos originarios como actores sociales en la relación espacial entre lo rural y lo urbano, al indagar en documentos que han rescatado este proceso como una lucha

alternativa y paralela al relato oficial y nacionalista de los Estados nación. También, permitió identificar los procesos que fueron apareciendo y entrelazándose en la conformación de un nuevo modelo de poblamiento en la región, fenómeno que definió elementos de particulares de la relación urbano-rural, lo que le da el sentido a la unidad empírica de análisis.

En esta unidad se definieron las características del caso de estudio y se configuró para que permitiera analizar las intersecciones y transversalidades que se dan en una relación espacial específica, concreta y particular entre territorios indígenas y las ciudades transfronterizas de Ipiales y Tulcán, conformado como un solo caso de estudio, cuyas características fundamentales del territorio es ser andino, fronterizo, indígena y rural urbano (ver figura No. 15)

Con la unidad empírica acotada fue posible el desarrollo de una **segunda parte**, cuyo interés lo direccionó el *conocer con o en conjunto* con los pueblos Pastos y sus formas de conocimiento del territorio. En esta parte, el desarrollo de la investigación se centró en el estudio de las variables que se desprende de la categoría de autodeterminación indígena lo que permitió: 1- Concentrarse en el análisis de las prácticas de territorialización como manifestaciones simbólicas, políticas y culturales en el espacio. 2-Visibilizar las espacialidades urbano-rurales que emergen de este proceso indígena en el territorio por medio de mapear las acciones y procesos y la producción de espacios propios de los pueblos Pastos a manera de un contra-mapeo.

Figura 15. Síntesis del marco metodológico empleado



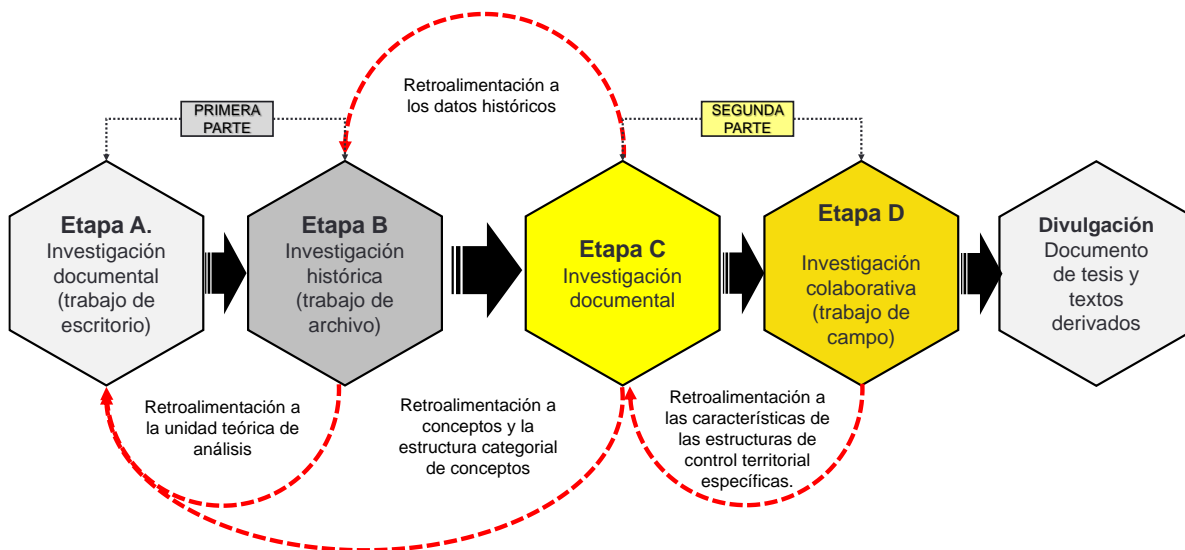
Nota: Elaboración propia 2023.

3.2.2. El proceso y las partes de la investigación

Siendo una investigación exploratoria, la metodología que aquí se construye da la posibilidad de hacer visibles las formas y contenidos propios de los Pastos, para ello se consideraron herramientas metodológicas donde confluya la interpretación y la acción. Así, los instrumentos y técnicas de investigación fueron planteados según las dos grandes partes en las que se divide. En todo el desarrollo de la investigación se integraron diferentes tipos de fuentes, medios y datos, la división en partes y etapas permitió tener claridad en la forma de acceder, organizar, procesar y analizar a la información; además, facilitó la retroalimentación cíclica de los conceptos, categorías conceptuales y la visión de los procesos históricos considerados en la primera parte. De tal manera que el resultado que se presenta es producto de un camino cíclico flexible que permite devolverse y retroalimentar las primeras etapas, como se muestra en la figura No 16.

La primera parte se abordó a partir de métodos de investigación documental e historiográfica, se empleó un método hermenéutico y un sub-método histórico etnográfico siguiendo la línea planteada por Foucault como una arqueología histórica. La segunda parte, se abordó desde la combinación de métodos descriptivo-analíticos, histórico-etnográfico, y representación cartográfica colaborativa en SIG, que permitieron desvelar y mapear las prácticas decoloniales y espacialidades emergentes. En el caso de estudio, se desarrolló una combinación de observación participante y recorridos y SIG-C³⁴, que permitieron describir, analizar y documentar la problemática tomando conocimiento ya desarrollado por la comunidad.

Figura 16. Flujo de etapas en la investigación



Nota: Elaboración propia 2023.

³⁴ **Nota (*)**. No fue posible desarrollar una cartografía social participativa como se había planeado, pero se pudo realizar un mapeo colaborativo por medio del SIG-C Sistema de Información Geográfica Colaborativa, tomando como base la cartografía oficial y la producida por la comunidad indígena cruzándola con datos cualitativos de las entrevistas y otros trabajos hechos por las comunidades y las entidades municipales y parroquiales.

3.2.2.1. Primera parte

Esta primera parte de la investigación se sustenta en la información documental y de archivo trabajada en el periodo de trabajo de campo del 9 de diciembre del 2019 al 13 de enero del 2020, momento que se concentró en revisar material en el Archivo Nacional de la Nación de Colombia, Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Archivo Histórico del Cabildo de Pasto, Archivo del Departamento de Nariño, y Biblioteca de la Universidad de Nariño, en los que se realizó búsqueda de documentos históricos, mapas y figuras y bibliografía.

Esta parte consistió en elaborar una exploración teórica sobre la perspectiva decolonial y sus intersecciones con la teoría-urbana, para ello, fue importante ir definiendo los conceptos principales (ver tabla No 3). A lo largo de una investigación documental, basada en los textos de teóricos destacados de la perspectiva decolonial, así como de investigadores que ya han empezado a trabajar esta perspectiva para comprender fenómenos urbano-territoriales en Latinoamérica (etapa A), permitió consolidar el corpus teórico y conceptual para el enfoque histórico de la investigación, de tal manera que la lectura de los acontecimientos históricos de toda la investigación se hizo desde este corpus decolonial (Etapa B). La primera parte fue finalmente retroalimentada con base en hallazgos de la segunda parte, sobre todo por la conceptualización propia de las comunidades indígenas.

Etapa A: Para esta primera etapa, se empleó un método hermenéutico (Foucault, 1978) para la revisión e interpretación de textos históricos, urbanos, culturales, antropológicos, sociológicos y filosóficos de la perspectiva decolonial en relación con lo urbano-territorial, de la cual surgieron los principales postulados: praxis territorial descolonial, alteridad, pensamiento fronterizo (*border thinking*), autodeterminación indígena y por último la idea urbanocéntrica (urbanocentrismo o “urbanicismo”). Este corpus teórico permitió plantear una ruta hacia el descentramiento del discurso dominante en la teoría urbana, por medio de la noción del giro telúrico, el cual hizo que emergiera el concepto de la alteridad como parte constitutiva de la modernidad productora de una acción y pensamiento descolonizante del territorio.

La conceptualización propia, rescatada de varias fuentes secundarias (artículos de investigación, textos de expertos, textos de la comunidad, tesis de licenciatura y posgrado), permitió comprender cómo el pensamiento dual andino se integra en la praxis territorial de los pueblos Pastos por medio de la autodeterminación en el espacio urbano-rural y posibilita desplegar las definiciones propias de territorio indígena, sustentadas y argumentadas por campos del conocimiento propio como: Derecho Mayor, Ley Natural, Cosmovisión, Pasto, Runa-Pacha, Autonomía, Resguardo, Cabildo Indígena y de ordenamiento del espacio propios (ver tabla No. 3). Estos conceptos serán el fundamento teórico para construir las categorías de análisis de autodeterminación indígena e interfase rural-urbana de los pueblos Pastos, con las que se abordó lo espacial en la segunda parte.

Tabla 3. Conceptos teórico-históricos generales

CONCEPTOS Y NOCIONES GENERALES	DEFINICIÓN TEÓRICA	DEFINICIÓN OPERATIVA
<p>Idea Urbanocéntrica</p> <p>(Noción)</p>	<p>A partir de la modernidad/colonialidad se constituye una nueva idea racional y eurocéntrica de la ciudad como "el centro único" del territorio. En el proceso de constitución histórica de las regiones, el espacio de la ciudad supedita la periferia según sus alcances político-administrativos, a pesar de que exista en lo local y regional "... ordenamientos territoriales coexistentes en diferentes formas, intensidades y diferenciales de poder" (Mignolo, 2016, p. 213).</p> <p>La ciudad cargada de la idea romana de <i>urbis</i>, se impone como nuevo centro en la región. Dependiendo de su posición en el entramado de control territorial, existirá en ella y alrededor de ella, diferentes coexistencias de ordenamientos matizados por las diferencias coloniales locales, pero que obedecen a una lógica estructural de dominación colonial urbana, que nace de la división racial del espacio (políticas de reducciones a pueblos de indios) y fue argumentada en su desarrollo epistemológico desde el discurso de la lógica racional y tecnológica dominante por medio del desplazamiento y/o sobre posición de un nuevo "centro geométrico" en el espacio. Lo que dio forma a un constructo simbólico con fines homogeneizantes a la que podemos llamar: "idea urbanocéntrica".</p>	<p>La idea urbanocéntrica, permite entender la asimetría del discurso del ordenamiento del territorio a partir de identificar los mecanismos impositivos como la división racial del espacio y la imposición de un nuevo centro geométrico por desplazamiento o por sobreposición que se fue dando en la región.</p> <p>Esta idea colonial se reforzó en el proceso histórico hasta llegar a determinar la relación actual de lo rural-urbano. Identificarla como una noción, deslocalizada e imperante, producto de la racionalidad moderna/colonial. Como categoría de análisis histórico permite distinguir en el relato histórico elementos de su forma discursiva que cobran materialidad en el ordenamiento del territorio local. Esta es una idea moderna que los pueblos originarios subvierten desde los procesos de organización social en la ruralidad y en la cotidianidad de sus formas de habitar, por tanto, la noción permite hacer una contra-lectura histórica desde la alteridad.</p>
<p>Pensamiento fronterizo.</p> <p>(Concepto)</p> <p>(Producción intercultural del espacio rural-urbano)</p>	<p>El pensamiento fronterizo se construye desde el "tercer espacio", es un excedente de significación y de contenidos culturales, resultado de dos o más horizontes socioculturales que se encuentran en un espacio. Emerge a través de la "diferencia colonial" de los grupos subalternizado (Mignolo, 2003) y se materializa en el proceso histórico con las complejidades locales. Es un concepto derivado de la perspectiva decolonial que posibilita la incorporación de "otros saberes" que han estado presentes en dinámicas interculturales locales y que emergen del borde epistémico, para la cual no existe traducción posible, sino la creación de un nuevo conjunto simbólico y de significaciones que da origen a un nuevo lugar de enunciación compuesto de tres lugares: <i>el geográfico, el discursivo y epistemológico</i>.</p>	<p>El pensamiento fronterizo, orientado por un giro hacia lo telúrico (Kusch, 2007) permite abrir la posibilidad de una comprensión por fuera de la dicotomía del espacio (lugar) de enunciación (centro y periferia) del espacio geográfico (campo o ciudad) y del espacio epistémico (rural o urbano) hacia una gama pluriversal de esta relación, matizada por en los actores sociales en conflicto.</p> <p>Como categoría de análisis histórico permite situar el discurso que se genera en una praxis decolonial, dentro de un lugar de enunciación completamente nuevo y diferenciado de las formas urbano-territorial, europeas. El pensamiento fronterizo de lo territorial es ambivalente y por eso no es posible encontrarlo como una forma "pura".</p>
<p>Relación rural-urbana</p> <p>(Concepto)</p> <p>(Territorio indígena y ciudades fronterizas)</p>	<p>Desde el "tercer espacio" se entiende Lo urbano-rural como una relación dialéctica de un fenómeno físico-espacial concreto dado en la interacción de dos entes: el campo y la ciudad, mediados por la injerencia de la alteridad. Si bien, la relación rural-urbano presenta una conflictividad espacial multidimensional (económica, política, social) aquí, hace parte de su manifestación o materialización en el espacio como resultado del proceso de resistencia sociocultural de los pueblos indígenas a un proceso impositivo que dio inicio en las políticas de reducciones de los pueblos originarios o "pueblos de indios" y en la fundación de ciudades y villas en la época colonial (Herrera, 2014); no obstante, esta relación se ha ido modificando en el tiempo, dada la producción sociocultural del espacio local.</p> <p>Por tanto, es una relación indivisible, codependiente y cambiante desde el actuar de la alteridad. La interacción histórica de los procesos socioculturales representados en las dos entidades generan un nuevo lugar de frontera físico espacial (un componente del pensamiento fronterizo), que hoy podemos delimitar como resultado de la interacción histórica de los actores sociales locales.</p>	<p>La imposición de un modelo de ordenamiento en el espacio en la época colonial dio origen a la relación entre dos entidades físico espaciales, al modificarse en el tiempo quedaron componentes urbanos figurados en el lugar, que se denominarán: "territorios indígenas" y que pueden dar origen a un asentamiento nucleado rural (componente urbano en lo rural) o a ciudades o villas (núcleo urbano), estos se consolidan en lo rural como herencia de la conformación de resguardos indígenas y sus caseríos de antiguos "pueblos de indios". Entonces, la categoría de análisis espacial de lo rural-urbano permite entender la especificidad de la relación de los resguardos o comunas Indígenas (RI, CI) y las Ciudades Transfronterizas (CT) en Colombia o Ecuador, se fundieron en un proceso histórico de consolidación indivisible, codependiente y cambiante. Se debe agregar, que dentro del territorio Pasto las dos ciudades Ipiales y Tulcán establecen una correlación dialéctica entre ellas como pares o núcleos urbanos de frontera.</p>

Nota: Elaboración propia 2023.

Los métodos de investigación empleados en esta primera parte fueron: trabajo de investigación en textos académicos de los autores principales (libros, capítulos de libros y artículos de investigación), y fuentes bibliográficas de segundo orden. Los instrumentos de trabajo que se utilizarán son: fichas bibliográficas y fichas hemerográficas.

● **Etapas B:** Con la claridad de un marco teórico y las categorías conceptuales para lo histórico, se empleó un método histórico-etnográfico, que se basó en el análisis de la información de documentos históricos (los que se pudieron consultar antes de pandemia), esto permitió recabar información del papel como actores sociales de las comunidades Pasto en el proceso de conformación de poblamiento de la región y de la zona en específico en cuestión. Siendo la historia de las formas de poblamiento el aspecto que articula todo el estudio, fue necesario precisar dicha dimensión temporal a través de investigar elementos históricos de la relación espacial concreta entre las ciudades transfronterizas y los resguardos y comunas indígenas (territorios Pastos), donde las comunidades con distintos actos de resistencia registrados en documentos, han dado cuenta de su incidencia. Por esto, en paralelo a identificar elementos de lo urbanocéntrico, la indagación se concentró en la categoría conceptual de la autodeterminación, que es el concepto principal dentro de la pregunta de investigación; con el marco teórico establecido, fue posible hacer el encuadre de la fuerza sociocultural que se ejerce en el espacio por las comunidades, tener la definición operativa de la autodeterminación indígena.

Se desarrolló un marco histórico que contextualiza el proceso de praxis territorial y da cuenta de formas específicas de los pueblos Pastos en la región que se contraponen a la idea moderno/colonial de lo “urbanocéntrico”, categoría empleada de forma transversal en el análisis (ver tabla No. 3). El concepto histórico de la idea urbanocéntrica presente en dicha relación espacial, permitió en esta etapa, aterrizar dos variables igualmente transversales (ver tabla No. 4), su definición operativa, da cuenta de los planos que se analizan y los indicadores específicos, puntos que permitieron guiar el proceso de investigación documental, realizada a través de las siguientes herramientas de investigación: fichas bibliográficas, fichas hemerográficas, análisis de planimetrías, mapas o planos históricos y datos históricos de los procesos de poblamiento de los Pastos.

Tabla 4. Variables e indicadores transversales en el análisis teórico-histórico

	VARIABLE (DEFINICIÓN OPERATIVA)	PLANO QUE ANALIZA	INDICADORES	INSTRUMENTOS
DIMENSIÓN TEÓRICO-HISTÓRICO DEL FENÓMENO	División racial del espacio. La división etnoracial del espacio establecida entre ciudades, villas y parroquias como lugares para blancos y otros lugares como "pueblos de indios" (después simplemente pueblos) para los pueblos originarios, determinó la morfología del poblamiento, convirtiéndose en un modelo espacial clasificatorio de la población en cada región y cada territorio, donde el espacio para el blanco es el lugar del ciudadano “legítimo” en el territorio, y el espacio para el “indio” es el espacio de quien no existe como ciudadano. Este hecho definió una división en el espacio basada en la radicalización y un modelo que separatista en la época colonial, pero que se postergó y tiene consecuencias hasta hoy, por esto se hace una lectura de forma transversal de esta variable en toda la investigación.	Segregación Espacial	División etnoracial	Trabajo documental y de archivo, Entrevista semiestructurada
		Periferización	Periferia racializada	
		Imposición de un nuevo centro. En muchas las culturas antiguas, el centro étnico corresponde con un centro geométrico, una forma de representación del espacio en un núcleo concreto, ceremonial o habitado. Con la modernidad /colonialidad, el centro étnico de cualquier cultura, que no sea europea, se desplaza o se sobrepone por un nuevo centro geométrico, bajo la racionalidad instrumental cartesiana, como la nueva lógica de ordenamiento del espacio	Imposición de un centro discursivo	Desplazamiento e imposición de un Nuevo centro geométrico Sobreposición

para su "mejor aprovechamiento". Bajo esta lógica colonial se logra el control de los territorios locales por medio de la imposición de un nuevo centro geométrico que desplaza otros centros étnico-geométricos o se superpone a ellos. Todo esto fue consolidando un discurso territorial racista, donde lo urbano es el centro "legítimo" por antonomasia: la ciudad blanca.

Legitimación del centro urbano

Nota: Elaboración propia 2023.

Tomando las herramientas teórico-conceptuales y el marco histórico construidos en la primera parte, se inicia el diálogo constructivo del conocimiento para lo urbano-territorial desde variable principal, la autodeterminación indígena, en la relación particular histórica de sus territorios próximos a las ciudades fronterizas de Ipiales y Tulcán, a partir del momento clave de inflexión histórica que lo determinaron los cambios constitucionales de la década de los 90 en cada país. Esto facilitó distinguir elementos que fueron definiendo aspectos de la relación rural-urbana en un nuevo contexto histórico, dichos elementos, se los puede rastrear en el análisis histórico a partir de abordar dos dimensiones de la misma: las prácticas culturales y las expresiones espaciales emergentes.

3.1.1.1. Segunda parte

La segunda parte, se sustenta en la información generada en conjunto con la comunidad en dos periodos de trabajo de campo, un primer momento comprendido entre el 3 de diciembre del 2020 al 12 de enero del 2021, se realizó una primera aproximación a grupos de la comunidad, líderes y lideresas de los distintos resguardos o comunas. Se recorrió el territorio para hacer una delimitación de la zona de estudio, también, se complementó información cartográfica de bases de datos del IGAC, IGM, ANT y ALTROPICO, así como información documental puntual de los pueblos Pastos en algunos de los resguardos.

Una vez involucrada la información, e identificado vacíos, así como diseñados los instrumentos para investigación (entrevistas, tipos de recorridos, formatos para mapeo), se hizo un segundo periodo de trabajo de campo, durante el 13 de diciembre del 2021 al 24 de enero del 2022. Se empezó por hacer una delimitación con mayor detenimiento del área de estudio, con esto se identificó que la comuna la Libertad era una de las zonas importantes en el lado ecuatoriano y se involucró en el caso de estudio. Se realizaron recorridos por el territorio, entrevistas semiestructuradas, participación en eventos culturales con las comunidades, se hicieron entrevistas o conversas con líderes de la comunidad en distintos puntos, se verificó en el sitio, las zonas de conflicto, además, se profundizó en información sobre el proceso territorial de los Pastos en el Archivo de Planeación de La ciudad de Ipiales, Archivo Histórico y Biblioteca Municipal de la Alcaldía de Ipiales, Archivo y oficinas de Planeación Cantonal del Gobierno Municipal de Tulcán.

En esta segunda parte, la investigación construye un diálogo con el conocimiento endógeno, tanto teórico o documental, así como del que está presente en el relato o la palabra que contiene aspectos definitorios del *Estar, Ser y Actuar* con el territorio para los Pastos. Para ello se planteó el análisis concreto según la definición operativa que se exponen en las tablas No. 5 y 6. En ellas se especifican los planos e indicadores que fueron analizados y las técnicas e instrumentos empleados en función de

cada variable. Tanto, el análisis de las prácticas de territorialización, por medio de revisión de los procesos propios de los pueblos Pastos, como la cartografía colaborativa, fueron interpretados por el investigador en un Sistema de Información Geográfica (SIG), para hacer visible los efectos de la autodeterminación en el espacio propio.

Tabla 5. Categoría conceptual principal en la investigación

	VARIABLE (DEFINICIÓN OPERATIVA)	PLANO QUE ANALIZA	INDICADORES	INSTRUMENTOS
DIMENSIÓN FÍSICO ESPACIAL DEL FENÓMENO	Interfase de Tulcán y territorios indígenas próximos. Relación entre la ciudad de Tulcán con los territorios indígenas próximos a la ciudad, habitados históricamente por comunas indígenas Pasto, que han tenido protagonismo e incidencia en el proceso de consolidación de la ciudad. Esta variable desvela y mapea: delimitaciones, intersecciones, nodos, flujos, construcción y/o apropiación de espacios urbanos o arquitectónicos y puestas en escena en la ciudad de Tulcán por parte de los pueblos Pastos. En el caso de Tulcán las comunas están alejadas geográficamente, el análisis es geográfico.	Plano tangible Relación entre: Comuna la Libertad (El Ángel) y Tulcán	Distancia, conectividad, flujos, áreas de habitables en zonas rurales, nodos, expresiones urbano-arquitectónicas.	Entrevista semiestructurada, Recorridos, mapeo colaborativo, fuentes, secundarias.
	Interfase de Ipiales y territorio indígenas próximos. Relación entre la ciudad de Ipiales con los territorios indígenas próximos a la ciudad y habitados históricamente por resguardos indígenas Pasto, que han tenido protagonismo e incidencia en el proceso de consolidación de la ciudad. Esta variable desvela y mapea: delimitaciones, intersecciones, nodos, flujos, construcción y/o apropiación de espacios urbanos o arquitectónicos y puestas en escena en los núcleos urbanos por parte de los pueblos Pastos. En el caso de Ipiales los resguardos son cercanos o yuxtapuestos, lo que permite analizar el problema en distintas escalas, territorio, urbano y de sector.	Plano tangible Relación entre: Carlosama (resguardo Cuaspuñ) e Ipiales	Conectividad, distancia, intersecciones, expresiones urbano-arquitectónicas	
		Plano tangible Relación entre: Pupiales (Cabildo Miraflores) e Ipiales	Intersección de áreas y zonas, áreas o reservas naturales, nodos, expresiones urbano-arquitectónicas, áreas o zonas en conflicto por expansión urbana.	
		Plano tangible Relación entre: resguardo de Ipiales e Ipiales	Usos del suelo, límites, nodos, áreas o zonas en conflicto por expansión urbana, puestas en escena.	

Nota: Elaboración propia 2023.

Etapa C: Esta etapa buscó documentar bajo la directriz de la variable prácticas culturales de territorialización (Ver tabla No. 6) con el fin de profundizar en el estudio de las relaciones entre la organización entre territorio indígenas y la ciudad, desde la cosmovisión de los Pastos. Se trabajó, siguiendo los indicadores que son más evidentes a partir de entender los procesos de luchas por la recuperación de las tierras, que cobraron fuerza a partir de 1990.

Tabla 6. Variables e indicadores de análisis prácticas culturales de territorialización en el espacio rural-urbano

	VARIABLE (DEFINICIÓN OPERATIVA)	PLANO QUE ANALIZA	INDICADORES	INSTRUMENTOS
DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DEL FENÓMENO	Prácticas culturales de territorialización	Estructura social	Conformación de Entidades Territoriales Indígenas (ETI)	Entrevista semiestructurada y observación participante.
		Plano tangible	Tierras de resguardo o comuna y delimitación territorial propia	Trabajo documental, entrevista semiestructurada. Recorridos, SIG-P

Entendida desde las prácticas de territorialización, la autodeterminación es simbólica, dinámica y subversiva; parte de aquello que la comunidad moviliza; es decir, se construye desde su núcleo cultural, (cosmovisión y mitos) y se disgrega en múltiples instancias efectivas en el espacio rural-urbano, como el reclamo de autonomía, delimitación territorial, lugares simbólicos y sagrados, el acto festivo y comunitario que dotan de sentido simbólico el espacio desde donde se habita y recrean el discurso del territorio haciendo uso de costumbres y tradiciones reivindicación de la experiencia estética en el acto cultural, evidenciando la multiplicidad de funciones del espacio rural-urbano.	Estructura social (en la cotidianidad)	Vida cotidiana entre lo rural y lo urbano (conflictos)	Entrevista semiestructurada y observación no participante.
	Estructura social (significados y símbolos)	Autorreconocimiento y/o declaratoria de lugares sagrados y/o representativos próximos a los núcleos urbanos	
		Cosmovisiones y usos del suelo	
	Construcción social del conocimiento	El acto festivo en el espacio rural-urbano. La minga (acto comunal) Construcción de conceptos propios	Trabajo documental, entrevista semiestructurada.

Nota: Elaboración propia 2023.

Esta es una lectura del problema que involucra a los pueblos en la creación del conocimiento espacial, urbano y territorial, entablando un diálogo o conversar epistémica, entre la historia oral de los líderes de la comunidad, realizada por medio de entrevistas semiestructuradas a líderes comunitarios y complementando con documentos propios generados por la comunidad como: Planes, Actas y documentos de las Corporaciones de Resguardo o Comuna, documentos de los procesos socioculturales, informes de investigación, notas periodísticas, tesis de maestría y/o doctorado y artículos de investigación de cabildantes, que permitieron reconstruir, hilvanar y dar evidencia argumentativa a las prácticas culturales de autodeterminación indígena.

Las técnicas de investigación empleadas en esta etapa fueron: A- Investigación documental de archivos, asuntos indígenas y Planes de Vida, Planes de Desarrollo y Planes de Ordenamiento Territorial, municipal o cantonal que contemplaran la participación indígena. Esto implica instrumentos como: digitalización de documentos, fichas bibliográficas, fichas hemerográficas. B- Entrevista semiestructurada (conversa presencial), con líderes comunitarios de los resguardos indígenas, profundizando en su historia oral sobre los aspectos de las prácticas simbólicas, políticas y sociales de la territorialización rural-urbana.

Etapa D En esta etapa se busca mapear, a partir de 1990 hasta el 2020, las expresiones espaciales emergentes, resultado de las prácticas de territorialización en la zona delimitada como caso de estudio, se acude al método a la cartografía colaborativa (ver apartado No. 3.1.3) que permitió evidenciar en la representación del mapa elementos de las prácticas socioculturales que aparecen en el espacio. Apoyado en procesos participativos ya desarrollados por las comunidades, grupos o líderes al interior de los resguardos Pasto, para hacer visible estas formas de contra mapeo y las incidencias físico espaciales de estos procesos de la alteridad.

Para esto también se desarrolló en el trabajo de campo, recorridos por el territorio que permitieron recabar información cualitativa por medio del diálogo o conversa con habitantes, ubicando puntos,

áreas o zonas relevantes en la problemática, después se cruzaron con otros instrumentos como diario de campo, entrevistas semiestructuradas y se reconstruyeron en una representación en SIG.

Tabla 7. Variables e indicadores de análisis expresiones espaciales emergentes en lo rural-urbano

	VARIABLE (DEFINICIÓN OPERATIVA)	PLANO QUE ANALIZA	INDICADORES	INSTRUMENTOS
DIMENSIÓN FÍSICO ESPACIAL DEL FENÓMENO	Expresiones espaciales emergentes.	Estructura social	Lugares sagrados o de encuentro de los pueblos Pastos en el espacio rural-urbano	Entrevista semiestructurada, observación participante, Mapeo colaborativo y mapeo SIG
	Resultado de un proceso de autodeterminación indígena potenciado a partir de los 90. Las expresiones físico-espaciales que emergen en el lugar son resultado de una práctica cultural de territorialización y se manifiestan como elementos puntuales dentro de la interfase urbano rural, se manifiestan en como: lugares sagrados y/o tradicionales, elementos arquitectónicos e intervenciones estéticas, escultóricas o efímeras. Su acontecimiento en el espacio, da indicios de la interrelación de estos elementos en la conformación de un tejido rural-urbano que soporta el flujo de las actividades propias y cotidianas de los pueblos originarios.	-Áreas, zonas o polígonos delimitados-		
		Plano tangible	Equipamientos culturales y deportivos	
		-Equipamientos comunales de los pueblos Pastos-	Equipamientos de salud y bienestar	
		Plano tangible	Equipamientos educativos	
		-Edificaciones o intervenciones estéticas en el espacio -	Elementos arquitectónicos e intervenciones estéticas, escultóricas o efímeras	
CONCEPTUALIZACIÓN PROPIA TERRITORIO VIVO	Territorio y medioambiente. Variable emerge en el trabajo de campo.	Plano tangible Estructura social	Problemática ambiental urbano-territoriales	Entrevistas, recorridos, mapeo colaborativo.
	En el trabajo de campo surgió esta variable, como un elemento que está presente en el discurso en todas las comunidades y que también se aprecia en los recorridos. El medioambiente se ha convertido en una estrategia para definir elementos en el espacio urbano-rural, en concordancia con su cosmovisión y núcleo mítico, que tienen repercusiones en el sentido ético de cómo se armoniza, equilibra y cuida el territorio y esto antepone una definición de lugares y espacios de protección ambiental.	Estrategia de cuidado del territorio		

Nota: Elaboración propia 2023.

Las expresiones espaciales emergentes en lo urbano rural se reconstruyeron siguiendo únicamente los indicadores considerados para la variable (aunque pueden existir otros) son estos los que permiten dar cuenta de manifestaciones en el espacio producto de la autodeterminación (ver tabla No. 7), Las técnicas de investigación fueron: 1- Entrevista semiestructurada, observación participante. 2-Mapeo colaborativo transcrito a un SIG, apoyado en relatos, recorridos, datos específicos ya elaborados de las comunidades 3- Registro fotográficos de las áreas importantes.

Por último, es necesario mencionar que en el desarrollo del trabajo de campo emergió el concepto de medioambiente asociado a una forma de territorializar zonas rurales o rural-urbanas. (ver tabla No. 7) que se desprende de la conceptualización de los Pastos y del concepto principal y estructurante: Territorio Vivo. Este es un aspecto recurrente que emergió en el discurso de los entrevistados, en los recorridos y en las entrevistas informales, en el trabajo de campo y da cuenta de una estrategia de resistencia territorial cultural que se traduce en delimitaciones, reconocimiento de elementos representativos ambientales, identificación de problemáticas, desarrollo de programas y acciones para

el cuidado del medioambiente, que se manifiestan en el espacio, por medio de delimitación de zonas de protección o se insiste en que sean contemplados en los POT y PBOT municipales y cantonales.

Reflexiones parciales de la metodología y el conocimiento endógeno

El afianzamiento del eurocentrismo por distintos mecanismos del conocimiento científico, (técnica científicista) conduce a reforzar conceptos que apuntalan paradigmas como la representación del espacio, la conceptualización del territorio, las prácticas culturales que se dan en él y las formas o modelos taxonómicos para clasificar y organizar el espacio, es por esto que los instrumentos aquí planteados como la observación participante, la entrevista semiestructurada van encaminados e impre a captar los elementos del discurso y de la representación espacial del espacio de unificación de la alteridad. Es el conocimiento endógeno el que se refleja a través de los instrumentos y este es el que nutre el análisis que se sustenta en técnicas e instrumentos de estudio de archivo y documentales.

Uno de los aspectos principales de esta investigación es justamente poder mostrar o develar aspectos del discurso que se naturalizan como “verdades históricas” y han moldeado la forma de comprender el territorio de los Pastos, así tanto el discurso regulatorio del territorio como su representación cartográfica es necesario poner en cuestión bajo el planteamiento ético-metodológico de esta tesis. En este sentido, el plano o mapa, como instrumento regulativo para el orden de los elementos en el espacio, establece una mirada abstracta, desprendida de la apreciación cotidiana o próxima al *topos*. A contracorriente, un contra-mapeo (Rose-Redwood, Blu Barnd, Hetoevohotoké, Días, and Wil, 2020) situado desde la diferencia colonial, desde el cuerpo, el sentir y la subjetividad, no solo cuestiona la unidireccionalidad cartográfica y representativa del espacio, sino que permite incorporar otras formas de comprender y construir el conocimiento espacial y local. Parafraseando a Mignolo (2007) es como la naturalización de las formas (eurocéntricas) de representar el espacio obturó otras modalidades de entenderlo, estas modalidades, aquí, se canalizan para ser visibilizadas. Así, la investigación se apoyó en la cartografía realizada por la comunidad complementada con el discurso que aparece en las entrevistas.

La cartografía colaborativa tuvo base: 1- La información de la comunidad para hacer visibles sus representaciones en el espacio. 2- Mapear desde la información obtenida en campo por medio de la observación. 3- Mapear con base en información actual sobre los procesos de la comunidad (datos y ubicación de problemáticas) de entidades estatales o indígenas. Todo esto suma al contramapeo que permite hacer visibles las resistencias locales de cada comunidad indígena Pasto, frente al discurso y la representación del espacio que hace el Estado (Quiñones, 2011). Esto permitió incluir los procesos de mapeo y otras representaciones del espacio para la pluralización de las diferentes concepciones del territorio, haciendo posible que emerjan por medio del ejercicio cartográfico, diferentes aspectos del problema, como la yuxtaposición de delimitaciones, las formas de definir las áreas, los puntos de encuentro, en suma, lo simbólico, lo intersubjetivo y vivencial; también, lo práctico, útil y funcional del espacio rural-urbano.

Siguiendo esta pauta, el mapeo se convirtió en un instrumento que dio la posibilidad de mostrar y hacer evidente en un documento gráfico (mapa), el pensamiento local sobre lo territorial y sobre todo

las acciones de las comunidades que si bien ya han tenido efecto territorial, no se han mostrado en un mapa, así como distintos aspectos pensados y sentidos en cuanto a planificación y ordenamiento del espacio propio que son proceso que la comunidad han adelantado durante las tres últimas décadas con mayor fuerza. Esta acción de visibilizar se encamina a descolonizar el saber territorial y de generar información cartográfica propia al servicio de la comunidad (Redwood; BluBard; Hetoevohotoké'; Lucchesi & Wild, 2020).

Cada mapa puede ser un mecanismo de representación, un documento manifiesto de realidad vivida en el proceso de lucha por su autonomía y su vez, un instrumento para aprender a leer y descifrar el territorio local, que va más allá de lo físico espacial, "... es el espacio habitado por la memoria y la experiencia de los pueblos" (Restrepo, et al.,1998, p. 35). Es decir, el mapa recoge y condensa un proceso de construcción de conocimiento en el espacio y su vez muestra la forma en cómo se moldea el territorio desde su lugar de enunciación alternativo.

Se entiende entonces, las múltiples posibilidades de interacción frente a un tema y alrededor de una representación oral, intersubjetiva que ha llegado a ser cartográfica en los últimos 30 años y que ha sido construida desde abajo, acorde a un proceso descolonial de cartografía reivindicativa que permite expresar, representar, documentar y decantar, los procesos de territorialización en el marco de la organización comunitaria de los Pastos, siempre en el presente (aquí y ahora) y no como un estado final que aspira a volver al territorio ancestral del pasado (Rose-Redwood; et al., 2020).

En referencia a la forma específica del mapeo colaborativo, es una línea que combina la experiencia en campo, entrevistas y la producción propia con apoyo de los Sistemas de Información Geográfica (SIG) para registrar los procesos marginalizados y así empoderar a las comunidades locales, mostrando que su actuar en el espacio tiene incidencia y efectos visibles (Harris y Weiner, 1998). La posibilidad que brindan los SIG es que se pueda incorporar la opinión de los sujetos y *los procesos* sociales locales, a una representación georreferenciada, dando posibilidad a que la experiencia de reflexión sobre los problemas rural-urbanos y la lucha territorial se refleje, en una representación de mapa y su vez, esto permita demostrar efectos en de las comunidades en lo urbano (Llorente, 2012) convirtiéndolos en documentos útiles para la lucha local de las territorialidades como parte del "arma cultural" en defensa del territorio.

PARTE III



Desde Carlosama al fondo la ciudad de Tulcán

CAPÍTULO 4

4. PRAXIS TERRITORIAL DESCOLONIAL HISTÓRICA DE LOS PASTOS -Marco histórico-

Introducción:

La pregunta principal, de esta investigación, apunta al análisis de *un proceso* socioespacial acotado al periodo de 1990 al 2020. Sin embargo, este periodo histórico no se puede comprender sin antes presentar un panorama general de hechos históricos, elementos y factores de poblamiento y aspectos de la colonialidad territorial que se estableció en la región del Nudo de los Pastos, así como, situar e historiar el papel o rol de la alteridad y las distintas formas, modos, momentos de su fuerza de autodeterminación y la manera en como esta ha incidido en la conformación espacial.

En este capítulo se aborda el segundo objetivo específico, para ello se analiza en un marco histórico siguiendo la praxis territorial de los pueblos Pastos en un contexto regional donde quedaron inmersos en un proceso impositivo colonial, que dio inicio a una transformación radical de las formas de habitar, y en cómo, desde su reorganización social y política, han antepuesto estrategias para defender el Estar en y con el territorio. Proceso sociocultural histórico que ha definido aspectos de las formas urbanas y rurales de la región.

Para su desarrollo es necesario no perder de vista tres aspectos a lo largo del recuento histórico: 1- Se analiza el proceso histórico desde el actuar estratégico, sociopolítico y sociocultural de los pueblos Pastos, siempre ligado a su condición ontológica del Estar-siendo que lleva a afianzar la defensa de su territorio a pesar de todos los cambios. 2-Lo urbano, como fenómeno, no fue una experiencia nueva para los pueblos Pastos, lo distinto fue una organización urbano-regional para el dominio trasatlántico; en ese orden, en el periodo colonial y las reducciones a asentamientos nucleados se inicia una forma de dominación territorial anclada a la idea urbanocéntrica. 3- Se pone en marcha un proceso de reorganización espacial y social con la reducción, pero en el proceso local, se subvierten aspectos de la dominación socio espacial, sin que las formas coloniales desaparezcan.

1.1. HISTORIA DEL PROCESO DE POBLAMIENTO EN EL NUDO DE LOS PASTOS

1.1.1. Aspectos previos de lo rural-urbano en los pueblos Pastos

El espacio definido en el polígono como territorio Pasto en el mapa No 2 (sección C) ha estado habitado por sus comunidades desde el siglo IX al XIII (protopastos) y del XIII al XVI (Pastos) (Uribe, 2004; Delgado Troya, 2004). Los *ayllu*³⁵ o *ayllo* definieron la base de organización social de cada pueblo, liderada por un principal o Cacique. En el periodo preincaico los Pastos ya eran una sociedad organizada que basaba su economía en la producción agraria (Delgado, Troya, 2004; Uribe, 1985) organizados en núcleos rurales o *tambos* que establecía intercambio comercial con otras regiones.

Como muchos otros pueblos andinos, las distintas comunidades Pastos, organizadas en ayllus, hicieron uso del *micro archipiélago vertical*,³⁶ como forma de producción agrícola, sistema de organización económica y de organización social, política y espacial de habitar el territorio, conformando un tejido de Tambos y sistemas de terrazas agrícolas interconectadas por caminos vecinales entre pueblos comarcados (Groot de Mahecha, 1991; Moreno, 1980, Cieza, 1553). Lo que quiere decir, que los Pastos, previo a modelos organizativos del espacio de una política imperial incaica o europea, ya conocían formas organizativas “urbanas”.

Dado que las formas jerárquicas del poder religioso y político no se dieron como en otras zonas andinas, eso llevó a una organización tribal en toda la región, y la sociedad pasó a ser más igualitaria entre pueblos comarcados, pero también a una organización regional limitada y entre sus ayllus se estableció una dinámica de territorialización interna y contenida por el espacio geográfico (un altiplano delimitado por valles profundos) del que hacían uso agrario para obtener beneficios de sus condiciones naturales (Uribe, 1985). Esto definió que los Pastos practicaran una forma mixta y compuesta de “*microverticalidad* complementada con el trueque agenciado por *mindalaes*.” (Gutiérrez, 2012, p. 36) Esta característica regional organizativa entre pueblos hermanados define aspectos territoriales hasta la actualidad.

En el siglo XV, con la expansión del imperio Inca hacia el Norte, exactamente en el año de 1480, los Incas llegaron al Nudo de la Waka (Andrade, 1998). Los diferentes pueblos Pastos resistieron al dominio imperial utilizando las características geográficas del Nudo montañoso como táctica de defensa (Caziani, 2000). Por tanto, delimitar el territorio y atribuirle un valor simbólico como mecanismo para contenerse, y desde ahí poder negociar, fue una estrategia previa a la llegada de los

³⁵ Se debe de diferenciar el *ayllu* prehispánico andino, del *ayllu* colonial y su continuidad y/o transformación en la época republicana en los pueblos Pastos, el proceso transformó la concepción tradicional del *ayllu* andino, si bien hoy existen ciertos elementos no se puede considerar una herencia inmutable.

³⁶ El modelo de archipiélago vertical de producción agrícola, fue un modelo extendido por la mayoría de los pueblos de los Andes, Murra (1979) acuñó el término para explicar el aprovechamiento de las sociedades agrícolas andinas ubicadas en las elevaciones montañosas en el contexto geográfico de los Andes, lo que les permitió a los ayllus (familias) aprovechar los distintos pisos térmicos. Cada ayllu se organizaba como una “isla” social en el territorio, en distintos asentamientos y a diferentes alturas; esto permitía tener una variada de producción agrícola y pecuaria para la subsistencia alimentaria interna y excedente para comerciar con otros ayllus.

españoles (Cieza, 1553). El incanato supeditó al dominio del Tahuantinsuyo al territorio Pasto por medio de pagos de impuestos, pero esto no significó una dominación directa y hegemónica sobre los distintos poblados o sobre toda su población (Tapia, 2011; Caziani, 2000).

El corto dominio Inca, aunado a un declive organizacional social de los ayllus y cacicazgos Pastos, transformó el sistema de relaciones comerciales entre los núcleos rurales y sus áreas productivas prehispánicas, supeditando los flujos comerciales a los caminos que conducían al Qhapaq ñan o camino del Inca (Caziani, 2018). Las “formas” comerciales incas, fueron las que dinamizaron el cambio de los modos de vida del Nudo de la Waka (Tapia, 2011), a pesar de estas actividades conocidas en los relatos (Guerrero Flórez, 2019), no hay pruebas de que se remplazara totalmente, las prácticas culturales de su sistema mítico, dualista por las formas culturales y religiosas incaicas, aunque sí hay evidencias de procesos interculturales prehispánicos que transformación de la lengua y otros usos y costumbres (Guzmán, 2004; Delgado Troya, 2004; Oviedo, 2011).

1.1.2. Dominación territorial en la época colonial, sus manifestaciones y contra-manifestaciones en el espacio.

4.1.2.1. Siglo XVI

Es con la llegada de los españoles que los modelos de poblamiento y formas de habitar el territorio Pasto se ven completamente transformados, a partir de un nuevo modelo de dominación territorial, imperial y trasatlántico que se fue instalando en el territorio. Esto dio inicio al proceso de suplantación de centros urbanos bajo la lógica de su utilidad comercial, que usó el centro urbano como punto de concentración, acopio y dominación. El nuevo orden del territorio transformó todas las formas prehispánicas de los pueblos comarcados de la Waka por completo.

El encuentro de los Pastos con los españoles se da en el año 1535, los primeros en arribar al territorio son la empresa conquistadora conformada por Diego Tapia, Pedro Añasco y Juan de Ampudia enviada en avanzada hacia el norte por Sebastián de Belalcázar, desde la ya fundada villa de Quito, subiendo desde el valle del Chota pasan por varios pueblos Pastos llega al valle del río Angasmayo encontrando resistencia en “Tulcale” (Tulcán) por los pueblos Taques y Tulcanquer (Moreno, 1971, p. 388) y también del otro lado del puente de piedra de “Lumichaca” (Rumichaca) con la presencia del Cacique Ipial (Andrade 1998), teniendo que asentarse provisionalmente en lo que hoy es Pupiales, para después seguir hacia el norte a territorio Quillasinga.

En el momento de la invasión los españoles encontraron un territorio ampliamente poblado, se estima que los Pastos sumaban “más de cien mil indígenas” (Uribe, 1984) distribuidos en varios núcleos diferenciados en distintos ayllus (familias), conformando pueblos independientes con economías productivas agrícolas articuladas a la geografía por medio del modelo de archipiélagos microvertical que permitía tener siempre productos alimenticios:

La campaña de conquista comandada por Sebastián de Belalcázar cargada ya de una mentalidad fundadora, venía de la ya fundada Ciudad de Quito y continuó años después hacia el norte, a su paso fueron establecidos por sus hombres nuevos asentamientos para garantizar la campaña de dominación territorial (Tapia, 2011). Por su parte, desde la Corona Española se expidió la “**Ley 4, de abril de 1532, de Carlos II**, la cual reconocía la propiedad de los indios de la tierra que seguían ocupando”, verdadero título de propiedad (Guerrero, 2021, p.49).

El primer asentamiento nucleado establecido por españoles que aparece registrado en el territorio de los Pastos fue Pupiales, fundado en 1536 (Mejía, 1934). El núcleo se organizó en territorios del Cacique *Papal* o *Pupial*, dicha “fundación”³⁷ se le atribuyó a Sebastián de Belalcázar, aunque en realidad fue un núcleo temporal establecido de forma provisional por la avanzada de este conquistador para facilitar la dominación territorial del altiplano y desplazarse al norte después de atravesar el cañón del río Angasmayo.

Con la fundación de Villa Viciosa de San Juan de Pasto en 1537 (después la ciudad principal de las provincias) por don Lorenzo de Aladana, con esto se inicia el periodo de dominación territorial directa del Nudo de la Waka y la subdivisión político-administrativa de lo después fueron las gobernaciones de Quito y Popayán tomando como línea divisoria el río Carchi y fraccionando para siempre el territorio ancestral de los Pastos. Cuando el núcleo inicial San Juan de Pasto fue destruido por los pueblos Quillacingas y Sindaguas en 1540, temporalmente asumió como capital de Provincia el núcleo provisional de *Ypiales* (Ipiales) establecido en el mismo año; aunque según datos históricos de Mejía (1934). Paralelo a esto, en 1542 las tierras de Ypiales son entregadas por la Corona a los Pastos de los ayllus de “Chalamag, Ipiales, Indacán, Inchuchala, Tatag, Queluá, Igués, Nayalab, San Juan y Tulanquela” (Andrade, 1998, p. 12.5). Años después, en 1580, no se tenía registro de la existencia de algún asentamiento español en territorios del Cacique Ipial.

Como se ve el núcleo fundacional de la ciudad de Pasto en la figura No. 18, su configuración racional para una “villa” no dista de del modelo de pueblos de indios que empezará a implantarse después para los distintos asentamientos de la región, se deduce que la configuración inicial de Ipiales y Tulcán como pueblos de indios fue muy similar, aunque bajo una condición racial.

Considerando la etapa previa del sometimiento Incásico, varios pueblos al sur del Nudo de la Waka optaron por aliarse políticamente con conquistadores españoles, tratando de generar vínculos que les permitiera mantener la autonomía en el territorio. Por su parte, los españoles ofrecían dádivas a los pueblos que se aliaran, con la excusa de librarlos del dominio del Inca Huayna Capac que había conseguido someter a los Chachapoyas y presionó militarmente a los Pastos en su territorio menguando su población (Caziani, 2018, Tapia, 2011). Librarse del dominio incásico por el camino de las alianzas con españoles significó, un sometimiento mayor, con grandes consecuencias y transformaciones drásticas en las formas cotidianas de habitar el territorio, además de grandes

³⁷ El relato histórico apunta que si bien se le atribuye a Sebastián de Belalcázar este aún se encontraba en Quito para este año, la fundación se dio por algunos emisarios, no fue directamente Belalcázar quien la funda. “En documentos que se encuentran en Madrid, Sevilla y Quito se habla del año 1537 como el año de la Hispanidad Pupialeña” Fuente: <https://pedronelburgos.com/historia-del-municipio-de-pupiales>.

cambios culturales, a las que condujeron las primeras décadas de dominio con base en el modelo de control territorial y de afianzamiento del dominio español.

Figura 18. *Implantación de la idea urbanocéntrica en Villa de Pasto en el Valle de Atriz 1539*



Nota: Urresti (2000). Historia urbana de Pasto. p. 40

El actuar mancomunado entre doctrina eclesiástica y dominio civil, se apoyó en sistemas económicos de retribución del trabajo prehispánico como la mita³⁸, una forma andina adaptada modelo productivo territorial eurocéntrico que empezó a ser parte de las formas imperiales impuestas para garantizar el dominio trasatlántico. Tiempo después, se sumaron otros modos de producción económica implantados en la región, como la encomienda, la hacienda y los modelos de segregación y control territorial, como la definición de áreas del resguardo y de reducciones a pueblos de indios que les sirvieron para afianzar el control territorial regional, estos elementos implantaron un nuevo orden espacial moderno que permitía controlar las dinámicas regionales.

La Villa Viciosa de San Juan de Pasto se restableció después de ser destruido el asentamiento inicial por los Sindaguas. Su reubicación en el Valle de Atriz (territorio Quillacingas) con titulación como “ciudad” colonial en 1539, es un claro ejemplo de la mentalidad fundadora usando la racionalidad de un nuevo centro geométrico impuesto en el espacio (figura No. 15). Los actos de fundación que le otorgaron la legitimidad como nuevo “centro” en las estructuras de dominación imperial territorial

³⁸ La mita en la época prehispánica en la región andina fue un modelo empleado por el imperio Inca, que obligaba a los ayllus tributarios del imperio a la contribución de energía humana para distintos obrajes o actividades que requería el incásico, sin afectar la producción doméstica de los ayllus y con cierto grado de reciprocidad que se veía reflejado en obras de los caminos, terracerías de cultivo, lugares ceremoniales entre otros. Este modelo fue apropiado por los colonos españoles y distorsionado, llegando a ser uno de los modelos de explotación de mayor impacto en diezmar la población indígena. El indígena en la Mita colonial debía poner su fuerza de trabajo y todo de su parte por menos de un salario mínimo, esto destruyó el modelo de reproducción local y del ayllu (Gutiérrez, 2007; Delgado Troya, 2004).

(Bastidas, 2000). Con el proceso de consolidación en el territorio, la naciente Villa de Pasto paulatinamente se convirtió en la centralidad de dominación del territorio para la Provincia de Pasto, supeditando a los pueblos originarios Abades, Quillacingas y Pastos próximos al núcleo urbano a su funcionamiento:

De esta manera surgió la unidad administrativa territorial del Distrito de Pasto, (territorio Quillacinga) y la Provincia de los Pastos (el territorio de las comunidades de los Pastos actuales) (Zaráma, en Montenegro, 2005), ligadas a la consolidación de San Juan de Pasto como “ciudad”, próspera en ese momento gracias a la producción minera de Sibundoy y Madrigal (actual Putumayo, Colombia) y a la producción agrícola de sus dos provincias adjuntas y lo convirtió en el único centro administrativo del poder local. Esto llevó a confundir a Cieza de León (1553, p. 53) y a otros cronistas posteriores, y equipararon los pueblos Pastos con los Quillacingas como si se trataran de uno solo (Gutiérrez, 2007).

Los Pastos que estaban claramente delimitados hacia el sur occidente por el cañón de los ríos Guátara y Angasmayo (ver figura No 7). Al momento del encuentro con españoles, todos estos pueblos constituían una sociedad compleja, asentada en distintos núcleos rurales, con dinámicas propias e independientes a sus vecinos Abades, Quillacingas, Caranquis (Moreno, 1971), además de ser una sociedad tecnificada en cerámica, orfebrería, textiles y suficientemente productiva que habitaban en núcleos rurales agrícolas, tecnificadas en el cultivo de tubérculos, leguminosas y maíz. Estas preexistencias originarias de conformación y su distintiva productividad agrícola y artesanal, maximizada a través de la asociación entre pueblos, determinó la conformación de la unidad administrativa colonial de la *Provincia de los Pastos*.

La apreciación equivocada de Cieza De León (1553), copiosamente repetida en la construcción del relato histórico y en el discurso por españoles, construyó un imaginario equivocado, por su supuesto, “salvajismo”, antropofagia o por ser pueblos “desidiosos”. Discurso que redujo a los pueblos Pastos a la connotación de bárbaros o salvajes y que mantuvo su condición de inferiores siglos (Delgado Troya, 2004). Muy diferente fue la versión presentada por los cronistas indígenas como las de Guamán Poma (1964, p. 164) o Pachacutic (1612, p.p. 314-319), quienes narraron los procesos de conquista y sometimiento de los pueblos del Nudo de la Waka, desde el discurso local y desde la mirada del indígena, acontecimientos de estos primeros años de dominación que esclarecieron aspectos de la actividad y laboriosidad de los Pastos, sin los cuales no se entenderían las formas en cómo los españoles se valieron de organizaciones sociales, tecnologías y organizaciones espaciales previas para poder implantar su modelo de dominación territorial.

En 1549, en el marco de las Leyes de Indias, se expide la “Ley de Reducciones” (Méndez, 1973) con el mandato particular que dice “Ley primera: que los indios sean reducidos a poblaciones” (1973, Tomo 1; p. 16), legislación que transformó las formas de organización del espacio en la ya constituida Gobernación de Quito y por ende en el Distrito de Pasto y de la Provincia de los Pastos. Su implementación en los distintos territorios andinos se hizo de manera progresiva y tuvo matices diversos, según los pueblos sometidos a las reducciones en cada región de los virreinos.

La Ley de Reducciones se promovió como una medida de dominación dentro de las estructuras³⁹ territoriales imperiales de la Corona, ligadas al desarrollo de toda una política de poblamiento, cargada de la mentalidad fundadora, cuyo fin era permitir la concentración y congregación de pueblos en sociedades cerradas, controladas por la Iglesia católica y por el poder administrativo local colonial, para hacer más eficiente la explotación del territorio y así facilitar la organización tributaria de dichos pueblos reducidos.

En 1561 la Corona Española y El Real y Supremo Consejo de Indias expide las disposiciones legales para los **resguardos indígenas**. La Corona asumió en adelante la administración y el control de estas tierras colonizadas e instauró procedimientos para asignarles a los indígenas, algunos globos de tierras productivas, ejidos y reservas de páramos (Guerrero, 2021, p. 50). Las primeras experiencias de reorganización del espacio según esta lógica geométrica eurocéntrica se iniciaron en 1566 en el Cusco, estaban claramente diferenciadas y aplicadas como una intervención directa de las tradicionales organizaciones prehispánicas. El nuevo orden espacial hizo parte de las disposiciones administrativas promulgadas para las “Repúblicas de Indios” claramente diferenciada de las leyes y disposiciones que regían para la “República de Blancos”. Este era un nuevo orden espacial que busca reducir en el espacio y hacia una vida en sociedad al “salvaje” para controlarlo y controlar sus territorios (Herrera, 2014). Esto empezó en el siglo XVII en el Nudo de los Pastos.

Las reducciones a pueblos de indios fue la principal característica de la segregación originaria en la región y significó una reorganización trascendental de los modos de habitar, apoyada en los tres poderes: jurídico, teológico y productivo (Costa & Moncada, 2021) y afianzada en la región, por medio de cinco factores: 1- Las familias, reorganización social tratando de conservar los ayllus tradicionales, 2- La parroquia, o la imposición de una reorganización alrededor de un culto católico para el control moral de la vida cotidiana, 3- Lo espiritual, suprimiendo o invisibilizando las costumbres, las formas de equilibrar y armonizar basadas en su cosmovisión. 4- Lo agrario, imponiendo un nuevo modelo de producción económica en tierras comunitarias y exigiendo un tributo 5- Racial (biológico), implementando una separación racializada en la reorganización del espacio a partir del fenotipo y estableciendo una separación tajante entre indios y blancos (Tapia, 2011). Este último punto generó una separación segregadora inicial en la ocupación del espacio o “segregación ordinaria” (Costa & Moncada, 2021), los efectos de esto, a pesar de la subversión y transformación del modelo colonial, han sido una herida permanente en las formas de habitar la región.

La desproporción de los españoles al implementar sistemas de organización de trabajo que iban en función de la extracción, para satisfacer las necesidades de enriquecimiento de los colonos y sin la menor consideración de los grupos indígenas; como en la encomienda, tuvieron como consecuencia levantamientos sucesivos de grupos indígenas en varios territorios de los Andes, así como

³⁹ Dentro de las estructuras de poder/saber colonial; la razón colonial, estructuró un modelo que funcionó como dispositivo de control territorial claramente plegado a las fuerzas de control colonial, por esto se reafirma que el proceso intercultural de los saberes territoriales es asimétrico: “Las reducciones o pueblos de indios, pese a sus pregonados fines de cristianización y civilización, fueron, ante todo, un eficaz dispositivo de sometimiento y despojo en el cual se fusionaron, en un fatídico sincretismo, los rasgos de los pueblos campesinos ibéricos y andinos menos favorables para los indios.” (Gutiérrez, 2007, p. 66)

movimientos anticoloniales. Algunos como el movimiento filosófico mesiánico del *Taky Ongoy*⁴⁰ incidió en el pensamiento de varios pueblos andinos que buscaban apartarse y atacar ideológicamente a la religión católica para desprenderse del dominio directo del colono.

A pesar de esta resistencia ideológica y física, la colonialidad de este proceso de “modernización” europea en las formas de vida andina que se fueron desarrollando a costa del sometimiento de los pobladores locales, muchos de ellos fueron enviados a trabajos forzados a las mitas en la minería (Barbacoas junto al río Mira), otros desplazados a regiones para el obraje (Valle del Chota y Otavalo) por medio de *la encomienda*,⁴¹ formas de producción coloniales que permitían obtener mano de obra barata o no paga y tributos forzosos causando incluso la muerte por agotamiento de la población. Aunado a las enfermedades, estas condiciones mermaron la población de los Pastos considerablemente, lo que desestructuró la organización histórica de asentamientos agrícolas prehispánicos, sustituyéndolo por nuevas lógicas de organización en el territorio basada la política urbana del modelo de reducciones a pueblos de indios.

El proceso de transformación en las formas de poblamiento en la región se basó en la doctrina eclesiástica, esta aparte de ser una forma ideológica de dominación del Ser, fue una jurisdicción territorial atribuida a un párroco (Tapia, 2011), basado en esto, se dio inicio a una manera preliminar de poblamiento apoyado en un modelo de misión eclesiástica. La Provincia de los Pastos fue adjudicada como misión a la Orden de los Mercedarios, este fue el segundo momento de conquista, en este caso por medio de la doctrina religiosa que permitió la transición hacia el modelo de reducciones, que se puede entender como: “Un especial sistema de adoctrinamiento económico religioso... significa, también, el hecho de cristianizar a una persona casi siempre primitiva al punto de vista español de la época, o el de integrarlo a un pueblo a una doctrina.” (Tapia, 2011, p. 92), todo lo anterior es lo que dio como resultado final y espacial la conformación de un *pueblo*. En síntesis, se replicó un modelo básico bajo la racionalidad de la urbanización moderna/colonial a un núcleo diferenciado de forma racial y adoctrinado por una misión, esto es, a o lo que Martha Herrera (2014, 1998) denomina: Asentamiento Nucleado Rural.

Juan de Matiezo, asesor y colaborador del Virrey don Francisco de Toledo (1515-1582), se convirtió en el principal ideólogo para la reorganización de la vida comunal de indígenas y de las modificaciones espaciales y territoriales que los afectaban, introducidas como parte de las denominadas *Reformas Toledanas* del virreinato del Perú. “Entre sus propuestas al respecto, que merecen destacarse, estaba la de concentrar a la dispersa población indígena en núcleos urbanos, de acuerdo con un patrón que el autor consideraba ideal...” (Gutiérrez, 2007, p. 53); se trató de la institucionalización de un modelo urbano-territorial para el control de la población indígena bajo el

⁴⁰ El Taky Ongoy o Taky Onkoy, también llamado la “rebelión de las Huacas”, fue un movimiento teológico y filosófico de oposición radical al cristianismo. Surgió como reacción en el siglo XVI al sometimiento de las campañas conquistadoras. Los *taquiungos* invocaban a los dioses ancestrales que dormían en las Huacas (entierros sagrados) para hacerlos parte de una lucha unificada contra el dios cristiano, este intento genera una cohesión del pensamiento y religiosidad andina, ya que desde la llegada del español la diversidad étnica y cultural redujo a todos a la categoría de “indios”.

⁴¹ “La encomienda por los grandes abusos efectuados por los españoles (amparados inclusive por las costumbres que conducían a la explotación inmisericorde del indio) fue una entidad especialmente cuestionada por los clérigos de América (Montesinos, 1511; De las Casas, 1515) hasta lograr su extinción en el siglo XVII” (Delgado Troya, 2004, p.105)

ideal de lo “urbano” como dispositivo de control en el espacio, que permitía hacer “dócil” la vida del “indio” y útil su fuerza de trabajo.

La presión de la iglesia para que los pueblos fueran reorganizados en formas urbanas europeas y para que se pusiera en marcha el modelo de reducción a pueblos de indios, rindió frutos a través la Cédula Real expedida en el virreinato del Perú en 1549⁴². Se inició así, paulatinamente, la reorganización del poblamiento de diversos territorios según lo pactado en el Concilio Límense en 1552 y se empezó a *reducir a todos los “indios”* en el espacio regional en asentamientos nucleados, regulados y geoméricamente organizados bajo la organización racional europea (Herrera, 2014) con esto, se sustituyó el centro étnico de los pueblos originarios por un nuevo centro geométrico y se dispuso que las rancherías y caseríos; ya asentados en las periferias de las principales ciudades de los virreinos, se reorganizaran, como barrios de indios (Gutiérrez, 2007).

El patrón fue el modelo ideal de pueblos de indios sintetizado en una trama de trazado regular que albergaba edificaciones similares a las de una ciudad, pero con escasos recursos técnicos, como lo sintetiza Herrera (2014) (ver figura No. 11, en capítulo 2), este modelo se implementó por primera vez en la ciudad de la Plata, con los pueblos Moromoro y Carcara, reorganizados en once caseríos a los que se les denominó Villanueva de la Plata (Gutiérrez, 2007), la Implementación rigurosa (despiadada) de Toledo en el virreinato del Perú, ocasionó un fenómeno de desplazamiento y desarraigo de muchos ayllus, algunos de los cuales se asentaron en zonas de páramos donde las actividades coloniales no llegaban.

Esta política de reducciones del modelo Toledano, instauró un nuevo orden social e instituyó para cada pueblo, una organización política nueva como resultado de la separación entre las “República de Indios” diferenciada tajantemente de la “República de Blancos” (Gutiérrez, 2007), en adelante cada pueblo e indios se organizó política, social y espacialmente, como un remedo o *a la manera* de las villas o ciudades de blancos. Esto socavó las tradiciones ancestrales de relación, espacio habitado y formas tradicionales de producción (Runa-Pacha), de sus organizaciones sociales y políticas propias, creando cuerpos desterritorializados en favor del discurso del “orden” y “organización” de la vida urbana productiva, e institucionalizado una nueva forma artificial de desarrollo en la región.

Las medidas opresivas de las reducciones y las formas explotadoras de la encomienda, también tuvieron un gran efecto en muchos de los pueblos Pastos, quienes huyeron a las partes más altas o paramos de la cordillera occidental al pie de los volcanes nevados de Cumbal y Chiles, otros, hacia el antiguo poblado de Yalte (Carchi) (Delgado Troya, 2004) y un gran porcentaje de población, fue reubicado en zonas mineras de Barbacoas y Sibundoy. Los visitantes españoles evidenciaron esto como un problema fiscal para la Corona, dado que el sistema insostenible de avasallamiento representaba un desequilibrio productivo para sus intereses. El visitador Tomás López rindió un informe detallado de la población Pasto y encontró a los indígenas reducidos a la cuantía de 12.767

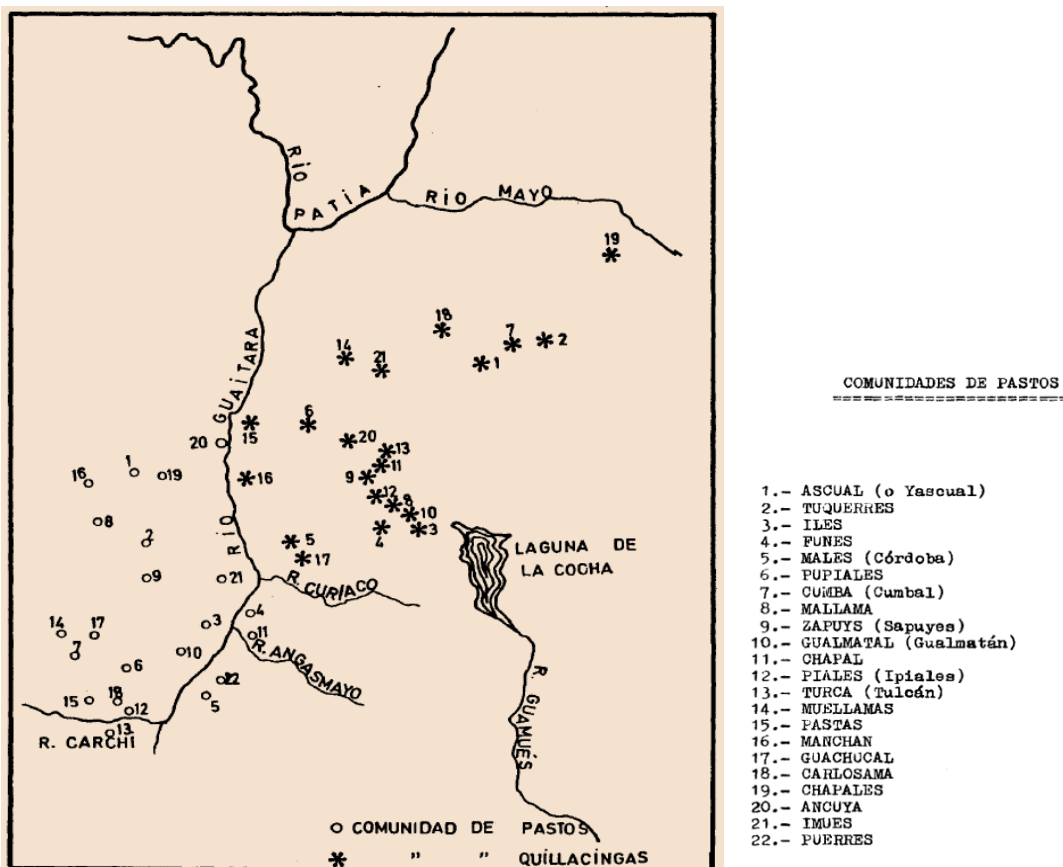
⁴² “Cédula Real para fundar pueblos de indios en el Perú, Valladolid, 9 de octubre de 1549”, citada y comentada en Espinoza Soriano, “El alcalde mayor indígena en el Virreinato del Perú”, p. 201.

pobladores en 1558 (Gutiérrez, 2007), disminución poblacional considerable comparada con las décadas anteriores.

Fue por estas condiciones que se implementó en toda la región andina la nueva reglamentación de Felipe II contra los abusos de los encomenderos y para la protección de los indígenas. Reglamentación expedida en 1563; todo esto, mientras que la Gobernación de Quito se reorganizaba como territorio alrededor del núcleo colonial del mismo nombre y pasaba a ser la Real Audiencia de Quito (Cédula real, agosto 29 de 1563, Felipe II). En la medida en que se fueron apaciguando los conflictos con los encomenderos y la política de reducciones entró en vigor en los Andes septentrionales, donde se ubica el Nudo de los Pastos, las comunidades quedaron reducidas a 22 pueblos principales (Moreno Ruiz, 1971) (Ver figura No. 19).

Siguiendo las ordenanzas de República de Indios, para cada pueblo e indios, se instauró un Cabildo a la manera de la villa o ciudad de españoles, con una iglesia, área parroquial (territorio para el adoctrinamiento), sistema gubernamental y administrativo similar a la manera del español, con funcionarios locales como: alcalde, regidor, alguacil (principales). Todos indígenas y sometidos a los representantes de poderes del Estado colonial: el cura local (poder eclesiástico) y el corregidor (poder político-administrativo).

Figura 19. Comunidades Pasto conforme las políticas de reducciones



Fuente: Moreno Ruiz (1980) Historia de la penetración española en el sur de Colombia. p.180 de los anexos.

La nueva política administrativa del territorio conquistado trajo las primeras consecuencias espaciales para las comunidades del Nudo de la Waka. En 1570 se aplicaron las políticas de reducción a los pueblos Pastos ordenada desde la Villa de Pasto. Esta misión fue comandada por el Oidor García Valverde (Gutiérrez, 2007) quien, en su visita, encontraba en el territorio una población menguada en un 40 % en tan solo 12 años de proceso colonial. Para este año eran 12.614 indígenas Pastos. Ante este panorama, Valverde estableció seguir al pie de la letra el modelo toledano y así surgieron los pueblos de indios de Ancuya, Carlosama, Ipiates, Túquerres, Muellamúes, Pastás, Carlosama, Yascual, Males y El Valle (Gutiérrez, 2007) se establecieron sus núcleos, pero también las delimitaciones de un globo de tierra circundante denominadas tierras de Resguardo y se definió organización político-administrativa por un Cabildo y con presencia de un párroco, como bien mandaba el modelo ideal.

Desde 1564 aparecen registros de la figura de los cacicazgos y de lo que hoy se conoce como Tulcán. En 1576 aparecen documentos firmados por los Caciques de Tulcán y Guaca, como un reclamo, para que no sean enviados los habitantes de su resguardo a las Mitas de Quito (Delgado Troya, 2004). Es solo hasta 1582 cuando en lo que hoy es Carchi, se establece la reducción a pueblos de indios **y se junta a la población de dos cacicazgos Pasto, los Tulcanquer y los Taques**, para conformar un solo pueblo de indios, llamado Tulcanes.

En adelante el pueblo quedó dividido en dos, unos hacia el norte y otro hacia el sur y la plaza en medio, quedando instaladas dos unidades parroquiales distintas, las cuales cobraban tributo dos encomenderos distintos: Alfonso Villanueva y Antonio Díaz. (Gobierno Municipal de Tulcán, 2003) Este poblado, años después, se conocerá como Tulcán ya con una connotación limítrofe o de frontera: “hay en este pueblo de los Tulcanes una iglesia. Son estos dos pueblos (los pueblos Tulcanes ahora poblados juntos) los últimos de mi corregimiento y son también los últimos de este reino del Perú” (Ponce de León, 1582. Citado en municipio de Tulcán, 2003, p. 19).

El orden reticular y la reubicación geográfica, eran formas implícitas en el plan de reducciones indígenas en el altiplano Pasto, y esto promovió más problemas que soluciones en el territorio, dado que el modelo eurocéntrico desplazó el funcionamiento de las formas locales como el archipiélago microvertical de producción agraria, base del intercambio local y con eso, los territorios y poderes étnicos, fueron divididos de forma arbitraria y violenta. El resultado fue que varios pobladores regresaron a sus núcleos originarios o se fugaron a las montañas para formar un nuevo asentamiento (Oviedo, 2011), esto hizo que muchas de las reducciones desaparecieran o reorganizaran en el pueblo originario inicial, pero esta vez y por dominio colonial haciéndolo entrar en el nuevo orden moderno como pueblo de indios. Debido a este intrincado fenómeno de conformación y reorganización de poblados, no se registra para 1580 en documentos históricos la existencia del núcleo de *Ypiates*, a pesar de que ya había existido un núcleo con tal denominación.

... El despoblamiento de las reducciones no implicó necesariamente la desaparición formal de los pueblos, los cabildos y las tierras de comunidad a ellos adscritos. Así, muchos pueblos de indios siguieron existiendo, sobre todo como asientos de la capilla, el doctrinero, el cabildo y el curaca o el cacique, encargados de administrar una población nominalmente reducida, pero efectivamente dispersa. (Gutiérrez, 2007, p. 75).

Este fenómeno se generó como consecuencia de la instrumentalización del modelo de pueblos de indios, que se basaba en la presunción abstracta de que los núcleos rurales podían funcionar, sin tener en cuenta los modos de habitar previos, pero guiados por el supuesto de que su reubicación para poner una nueva lógica de explotar las nuevas tierras o áreas rurales por proximidad; lo que no se entendió es que, por el contrario, los Pastos articulaban sus asentamientos distanciados, pero articulando zonas de producción geográfica microvertical, lo que llevó en múltiples ocasiones a que el modelo abstracto de poblamiento se subvirtiera en lo local, y a que la política de reducciones se implementara de forma laxa a lo establecido en el *modelo ideal*.

Los mismos regidores debieron transgredir estos parámetros y permitieron que algunos indígenas se desplazaran del núcleo rural y se asentaran de forma aislada para hacer más eficiente la producción agrícola en áreas rurales apartadas (Herrera, 2014; Carrión, 2014). De esta manera, los asentamientos nucleados rurales, del Nudo de los Pastos, se convirtieron en pequeños centros locales de acopio y administración local, más que un pueblo ideal de indios; por esta razón, algunos no desaparecieron, aunque su población hubiera disminuido; se mantuvieron por actos administrativos que legitimaban su importancia en alguna Cédula Real, aunque en la práctica no fueran “necesarios” al sistema productivo colonial.

Como vemos, la aparición de estos nuevos núcleos rurales fruto de la política de reducciones en el territorio Pasto fue asincrónica e irregular, algunos núcleos quedaron conformados por poco tiempo, e incluso algunos desaparecieron o en otros casos reaparecieron en otra ubicación como pueblos refundados por la misma comunidad (Moreno Ruiz, 1971). Este fenómeno explica el efecto visible del desenganche a la imposición del centro geométrico del núcleo moderno que no era coherente con el centro étnico originario, al no adaptarse, el centro étnico reclamaba su peso simbólico y práctico como la ubicación espacial ligada a las lógicas de la *Pacha*. Siguiendo a Costa & Moncada (2021), hace parte de la respuesta local contra impositiva o decolonialidad origina. Esta situación hizo que la información histórica, cartográfica que se tiene de los primeros pueblos de indios en esta región sea escasa o no exista.

Queda claro que las formaciones de los pueblos de indios era una intención política, administrativa del territorio y de gran interés para el proceso de adoctrinamiento católico. En lo que hoy es Carchi y en la Provincia de los Pastos fueron las misiones de Doctrineros Mercedarios los que implementaron las reducciones y el posterior adoctrinamiento y organización parroquial (Tapia, 2011). En 1581 Ipiales y Potosí aparecen registradas como “encomiendas de Sebastián de Belalcázar, nieto del conquistador” con 600 indios tributarios” (Andrade, 1998, pp. 12.6-12.7), para 1582 ya se registraban, Tulcán, Huacatuza, Puntal, El Ángel y Mira como parte de los pueblos adoctrinados en la sierra norte del Ecuador.

El Distrito de Pasto y su centro urbano de San Juan de Pasto, estuvo ligado, política y administrativamente, a la provincia de Popayán, que había sido creada el 13 de enero de 1537 en el Virreinato del Perú; pero la dependencia judicial y eclesiástica de Pasto, estaba ligada la *Diócesis Quitensis* (Diócesis de Quito) que abarcó los territorios de la Real Audiencia de Quito y el distrito de Pasto (Gutiérrez, 2007). Por este motivo, las reducciones iniciadas en la zona sur del Nudo de la Waka, fueron comandadas por clérigos en misiones que respondían a Quito, y poco a poco también lograron

hacer entrar en forma a las reducciones del altiplano en la Provincia de los Pastos. Por esto, se le atribuye erróneamente a Andrés Moreno de Zúñiga y Diego Bermúdez, el establecimiento del núcleo de Ipiales y su traslado desde la Loma de Puenes al lugar actual de la ciudad (Mejía, 1964). En realidad, el núcleo rural que surgió bajo las políticas de reducciones, no se habitó, pero se legitimó como villa de blancos por intereses de algunos hacendados que invadieron dos parcialidades del cacicazgo Ipial.

Las nuevas instituciones coloniales y el modelo de control territorial por medio de reducciones, a pesar de su asincronía con las formas previas del archipiélago andino, fueron dispositivos de control que poco a poco y forzosamente fueron dejando sin opciones a la comunidad local, aunadas a las estrategias del discurso de adoctrinamiento católico para tratar de mantener tranquilidad y apaciguamiento, las órdenes religiosas emplearon algunos Caciques con el objetivo de establecer y mantener la institucionalidad, permitiera apaciguar y controlar la producción agrícola, minera, y de paso, garantizar la mano de obra barata y los excedentes en beneficio de una elite colonial local.

Las reducciones a pueblos de indios se realizaron en un periodo de 1540 a 1590 en las zonas del altiplano y más pobladas del Nudo de los Pastos, por tal razón, los primeros pueblos y de mayor cantidad aparecen en la zona de Túquerres-Ipiales (Tapia, 2011). Las zonas geográficas de medias o altas pendientes, hacia los valles cañones del Guitara, Chota y Pie de Monte Costero (costa pacífica) fueron posteriores y de menor concentración poblacional. En tan solo 50 años se estableció un nuevo orden urbano-territorial; aunque como ya se mencionaba, el modelo no funcionó al pie de la letra, porque muchos de los nuevos pueblos, resultado de la reducción, no permitían la conexión con las zonas de producción, lo que obligó a desplazamientos diarios a zonas de producción, formas que el indígena no encontraba acorde a su modo de vida.

La velocidad en la disminución de población, las transformaciones en los modos de habitar y una nueva localización de sus centros habitacionales modificó por completo las relaciones espaciales originarias, los centros étnicos, ceremoniales o simbólicos fueron remplazados, sustituidos por otra creencia y otras manifestaciones culturales religiosas. El modelo de reducción de los pueblos, tampoco respetó las diferencias sociales entre ayllus y al reorganizar a la población en nuevos pueblos de indios y no tener en cuenta estas diferencias, se detonaron conflictos internos, peleas entre familias, separaciones, otra razón para el abandono de los nuevos asentamientos, esto llevó a que en el ejercicio de las prácticas culturales y económicas, se desencadenaran dos formas de resistencia: *rebeliones abiertas* como la de 1587, primera sublevación indígena, de muchas registradas, que buscaron equilibrar las desigualdades territoriales y las *resistencias cotidianas* a través de ganar espacios dentro de la sociedad.

Con todo esto, y a fin de garantizar la existencia de los núcleos reducidos, los colonos tuvieron que permitir la alteración al funcionamiento de la estructura territorial del modelo colonial en la Provincia de los Pastos, dando libertades a los cacicazgos y ayllus, para restablecerse en otros lugares, permitiendo que encomiendas sean asignadas a Caciques indígenas, fenómeno particular registrado desde 1593. Todo esto, siempre y cuando garantizara a los españoles el ingreso del recaudo tributario (Tapia, 2011, Gutiérrez, 2007). Con todo esto se generó una gran tensión entre el Estado Colonial y los

colonos locales que empezaron a ver como un problema que afectaba a sus intereses el hecho de que fueran otorgadas bajo Cédulas Reales más tierras a los resguardos de los Pastos para que fueran comunales, alegando los colonos que se convertían en tierras improductivas o abandonadas (Tapia, 2011).

Esto terminó por transformar por completo el panorama y las formas habitacionales locales, en esta imposición violenta de una nueva forma de habitar confrontó el saber territorial de mentalidad conquistadora y doctrineras, instrumentalizado y especializado por medio del modelo de reducciones y otro saber territorial originario, subsistió por medio de la estrategia productiva geográfica del control vertical de la producción agraria como modelo de ocupación, que a su vez, definía contenidos de arraigo y las costumbres ligadas a la conexión con sus formas agrarias (Burgos, 1994). En medio de estas maneras violentas, los dos saberes territoriales, se vieron transformados en el ejercicio cotidiano donde se subvirtió el modelo territorial impuesto y emergió *tácita y tácticamente* un nuevo “modelo habitacional a conveniencia” útil a Estado imperial colonial y los menguados pueblos Pastos.

El saber territorial originario se vio obligado a adoptar formas urbanas de orden y centralidad del modelo urbano eurocéntrico y reduccionista, y el modelo de reducciones, a retomar aspectos locales de las maneras productivas agrarias y su intrincada conexión con sus costumbres andinas originarias. En consecuencia, se crea un ajuste local al modelo abstracto de la organización de pueblos de indios, donde entrarían en pugnas las tierras de resguardo con los intereses de hacendados y encomenderos locales. Tanto jurisdicciones doctrineras y parroquiales, como hacendados colonos deseaban extender sus propiedades, por su parte, los indígenas empoderados en las zonas de resguardos, empezaron campañas de recuperación de tierra por la fuerza a partir de 1798 (Andrade, 1998, p. 12.8). Con esto, en el territorio de la Provincia de los Pastos entró en el siguiente siglo a un periodo de regulaciones, reconocimientos y titulaciones.

4.1.2.2. Siglo XVII

La preocupación de la Corona por constituir estructuras de ordenamiento del espacio más “eficientes” para la explotación territorial, llevó a implementar varias medidas relacionadas con la tenencia de la tierra. Estas ideas ayudaron a consolidar el modelo de poblamiento, que ya para entonces establecía núcleos urbanos para blancos (ciudades o villas) y núcleos rurales (pueblos de indios), como una nueva conformación en red, para la producción regional entre provincias y ciudad, interconectada con el centro metropolitano trasatlántico de poder. Como ya vimos, este modelo fue subvertido en lo local, dada su incapacidad para funcionar según el ideal europeo, aunque esta subversión nunca pudo superar las consecuencias de dominación de dicho cambio abrupto en las formas de poblamiento.

La imposición definitiva de las reducciones; la concentración de los indios dispersos en pueblos nucleados y resguardados por sus tierras de comunidad, que los separaban del indeseable contacto con blancos, negros y mestizos; la suplantación de las autoridades tradicionales por un pequeño cabildo; la subordinación de cada pueblo a la jurisdicción de un corregidor de naturales y a un

cura doctrinero, y la constitución de las cajas de comunidad y cofradías significaron la implantación en los Andes de la estructura organizativa y las instituciones económicas, políticas y sociales propias de los pueblos de indios, a cambio de los antiguos *ayllus*. (Gutiérrez, 2007, p. 61) (El subrayado es mío).

El plan territorial empleado, se basaba en la reducción a una forma de vida urbana europea, que se materializaba en la construcción desde cero de pueblos de indios, esto transformó a la multiplicidad de comunidades y *ayllus* en un campesinado católico, hispánico, útil y servil al modelo colonial. Esta nueva organización en el espacio desnaturalizaba la relación cuerpo-naturaleza, sociedad (*ayllus*) y territorio; además, separaba claramente las redes de sociabilidad colonial e inducía a los pueblos a contenerse dentro de los límites de una nueva forma de propiedad común de la tierra: el resguardo. Esta política de reducción fue chocante para los Pastos; pero, adaptarse a ella y hacerla propia, se convirtió en la única forma de prevalecer en el territorio ancestral para no ser exterminados, este adaptarse de las comunidades Pastos fue el primer paso, para pasar después a la fagocitación del modelo y convertir sus elementos en herramientas de lucha y defensa de sus tierras, como veremos adelante en los siglos XVIII al XX.

De manera que el mismo modelo de reducciones otorgaba áreas de tierra en propiedad comunal del resguardo indígena y a su Cabildo, establecido en la cabecera del núcleo rural o pueblo de indios y gobernado por un Cacique local. Esto incidió en la conformación del territorio rural de la Provincia de los Pastos a partir de la entrada en vigencia de la política de legitimación de tierras en 1591 de la Corona, que tenía como objetivo “sanear” áreas de terrenos, o que no fueron bien explotadas por los colonos; porque las áreas de resguardo se incrementaron y por ende la jurisdicción de los mismos, a su vez, este saneamiento pretendía dejar claro los límites de los resguardos ya establecidos y es por esto que en este periodo se emiten Cédulas Reales y edictos que lo ratifican (Guerrero, 2020).

Usar a favor el modelo de ordenamiento territorial basado en pueblos de indios con tierras comunales adjudicadas legítimamente a cada cacicazgo, representaba una alternativa de salida al modelo explotador del hacendado o encomendero y garantizaba la autonomía básica para recuperar o fortalecer algunos de sus elementos culturales y sociales, sobre todo, ventajas políticas y económicas basadas en ser comunidades autónomas dentro del Estado Colonial (Herrera, 1988). Esto se convirtió en motivo de tensión con encomenderos y hacendados por dos motivos: por un lado, el asedio a las tierras comunales de resguardo por hacendados que deseaban sumarlas a sus posesiones, por otro, cuando escaseaba mano de obra en las haciendas o encomiendas se recurría a la población indígena de resguardos, explotando su trabajo. Hechos documentados en las disputas Pastos de Mira, Tusa, Guaca, El Ángel y Tulcán (Ecuador) (Ibarra, 2021) hechos que aún están presentes en la historia oral de los Pastos en Colombia. (Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021)

La defensa de la autonomía representó para los pueblos comarcados de la provincia, la posibilidad de ser tributarios ante la Corona de forma directa, organizados en sociedades autónomas, así, el trato administrativo y tributario de los Pastos se hacía directamente a las cajas reales de Quito (Delgado Troya, 2004), o se entendían directamente con las figuras intermediarias de visitador o corregidor como representantes directos de la Corona y no con la elite blanca local y/o regional: “gracias a lo

cual las sociedades autóctonas lograron conservar su relativa autonomía económica y política.” (Gutiérrez, 2007, p. 76).

Para los cacicazgos Pastos, garantizar el acceso a la tierra a sus comunidades para que subsistan en la adaptación a las nuevas formas modernas de economía política, se convirtió, en un imperativo fundamental de preservación sociocultural. Esta estrategia adaptativa permitía la libre determinación dentro de sus tierras, les garantizaba cierta autonomía económica al consolidar *cajas comunales* (ahorro) que solventaban el pago de impuestos o garantizaban algunos ahorros en especie para las situaciones de crisis. La defensa de la autonomía de las tierras dio origen a una nueva forma de división socio territorial, que Rappaport (2005) propuso como hipótesis de que se entienda como un sistema jerarquizado pero descentralizado de cacicazgos transformados en resguardos indígenas, subdivididos en parcialidades basadas en la antigua ubicación geográfica de los tradicionales ayllus.

La reorganización económica, política y espacial, en las nuevas circunstancias de provincia, era tácitamente conveniente para el Estado colonial, situación por la cual fueron permisivas las reglamentaciones coloniales a través delimitaciones, autos administrativos, decretos o *proíbos*, y amparos en títulos de resguardos que se les empezaron a entregar a los indígenas (Guerrero, 2021) que se fueron convirtiendo en herramienta de lucha para reclamar tierras, pertenecientes a los resguardos coloniales adjuntas a pueblos de indios Pastos.

El redistribuir las tierras y hacerlas más eficientes para el recaudo, también tuvo que ver con el decaimiento de las minas de Sibundoy y Madrigal y el estancamiento económico de la naciente ciudad de San Juan de Pasto (Urresti, 2000), así como de un decrecimiento poblacional de los Pastos, disminuidos a tan solo 10.000 personas (Gutiérrez, 2007). La pérdida de importancia del núcleo urbano de San Juan de Pasto⁴³ para los Virreinos, hizo que se atomizara la jerarquía espacial, lo que dio como resultado que aparecieran nuevos núcleos rurales en el altiplano. Así, reaparece el núcleo de la reducción de Ipiales, que se puede rastrear en el informe entregado por don Juan Caro, al Cabildo de Pasto, quien manifiesta haber “levantado 12 casas en el pueblo de Ipiales con 123 habitantes”⁴⁴.

En el Nudo de los Pastos una ciudad o villa fue difícil de sostener hasta entrado el siglo XVII, la presencia indígena que rodeaba la periferia y las tensiones entre españoles, hacendados o encomenderos llevó a reforzar el modelo abstracto de ciudad, basado en las Leyes de Indias que aconsejaban buscar lugares “sanos” cerca de una fuente de agua, que como diría Jiménez de Quesada el “criterio técnico que debía presidir la ubicación hizo que muchas veces las ciudades se desplazaran, buscando otros asientos...” (Piedrahita, 1992, p. 21) hasta que lograra encontrar la forma de funcionar, cuando la ciudad lograba asentarse, se establecía una racionalidad reglamentaria y jurisdiccional, muy diferente a las formas originarias de asentamiento:

⁴³ La ciudad de San Juan de Pasto, incluso estuvo al borde de desaparecer, debido a que las fuentes de riqueza de las minas estaban disminuidas, así mismo, distintos eventos naturales afectaron considerablemente su consolidación urbana. La dificultad del acceso y comunicación al nudo geográfico siempre representó una dificultad para su articulación con la red metropolitana, las riquezas de las minas de Barbacoas se dirigían directamente a Quito o a Popayán. Por tal motivo hay varios documentos epistolares desde colonos habitantes de Pasto dirigidos a los virreyes y al rey solicitando ayuda para que la ciudad no desaparezca. Al respecto ver: historia de la conformación urbana de Pasto (Urresti, 2000)

⁴⁴ Ortiz López, Alejandro (1942) Para la historia del Sur. Revista de Historia. No. 1, Pasto, Nariño, Colombia.

Los españoles los hacían como centros para dominio, y usted miraba que ahí permanecían y solo cuando salían hacer una conquista o ampliar el territorio regresaban ahí. Mientras que el indígena está por acá en la periferia. (...) Entonces, el concepto de ciudad no fue de los indígenas, por lo general los indígenas tenían su casa de del jefe o cacique y unas dos o tres casas nomás, pero no ese concepto amplio de ciudad que vino con el español, con sus calles, con centro administrativo, con el cuartel, fue totalmente diferente. (Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esto sucedió en la Provincia de los Pastos, donde no existía un núcleo urbano de blancos, las refundaciones legitimaban las zonas de resguardo, como en el caso de la “fundación” del pueblo de **Cuaspúd (Carlosama) en 1600**, establecido como una “encomienda” a Sebastián García Carlosama Cacique de los *Cuaspudes*. O expulsaban y periferizaban racialmente, como en el caso particular de Ipiales, cuando hacendados expulsaron a poblaciones de su territorio para que en **1615 Ipiales** aparezca registrada como población española en los mapas del Consejo de Indias en Sevilla, conservando la misma denominación que tenía cuando fue una reducción indígena (Cortés, 2021). En este punto se puede ver como se establece la relación racializada de un núcleo urbano reconocido para población blanca y criolla y una periferia que era necesario mantener para que la ciudad pueda sostenerse, así lo expone Monseñor Justino Mejía:

Posteriormente, en 1632, por mandato del presidente de audiencia, doctor Antonio Morga, se llevó a cabo lo que entonces solía llamarse la reducción de los naturales para obligarlos a vivir dentro del perímetro geográfico, religioso y político de la nueva fundación. Pues parece que los indios debido precisamente al hecho de la fundación española se dispersaron a vivir en las montañas y fue necesaria una providencia de este juez para atraerlos de nuevo a sus primeras tierras (Andrade, 1992, p. 16.5).

Este fenómeno de periferización y reagrupación forzada se repitió en toda la región, Lo paradójico de la medida ocurrió cuando en el afán de mantener a la población indígena cerca otorgándoles tierras, luego les eran arrebatadas. Como en 1638, cuando el oidor Antonio Rodríguez aplicó reglamentariamente la política de ocupación de tierras para terratenientes hacendados, medida que trajo descontentos y revueltas de la población local; sobre todo, porque afectaba los globos de tierras asignadas a resguardos indígenas. Estas situaciones contradictorias obligaron a los y las Caciques a modificar sus estrategias de sobrevivencia, así empezó la **búsqueda de reconocimiento ante la Corona como zonas tituladas de resguardos indígenas**, como una forma de garantizar su permanencia en las tierras y no ser nuevamente expulsados.

Un caso especial es el que se dio con el pueblo de Carlosama; que, para ese entonces, y bajo **título** primordial, otorgado por la Corona en 1653, pasa de ser una encomienda a establecerse como **tierras de propiedad de resguardo indígena de Carlosama**, incluyendo en el globo, la donación de tierras testamentarias de la cacica Esperanza Carlosama (ratificado años después por el amparo de Alejandro de la Torre Cosío en 1712). Con estas modificaciones Cuaspúd (Carlosama) se constituyó legítimamente como **reducción de pueblo de indios en 1646**; sin embargo, más adelante, en 1676 Cuaspúd aparece en los registros como una encomienda a cargo de Diego Benavides (acta del cabildo de Pasto, 5 de mayo de 1676).

Uno de los efectos estructurales de la implementación del modelo de reducciones, fue que territorialmente, las dinámicas de reciprocidad y retribución a la naturaleza, en la producción agrícola de los pueblos del Nudo de la Waka fueron sustituidas por dinámicas de la competencia productiva y la explotación de la naturaleza, dos rasgos característicos, del núcleo ético modernizador. Aunque, la reubicación de población y subdividir el espacio en nuevas jurisdicciones eclesiásticas y estatales fueron las condiciones que desestructuraron las organizaciones sociales originarias (Burgos, 1994).

La discontinuidad y fragmentación de la Nación Pasto forzado por la colonialidad territorial, causó el desprendimiento de la relación telúrica con el espacio, porque para los Pastos (runas), la naturaleza quedó sometida a “intereses” y no a una relación recíproca. Tratar de reconstruir este lazo, se convirtió en la tarea constante de los Pastos en sus prácticas culturales de territorialización en los siglos venideros, porque desde las desigualdades territoriales, estas fueron paulatinamente convirtiéndose en formas de garantizar la libertad para no ser serviles directos de las haciendas (Ibarra, 2021).

Al final del siglo XVII, los cambios en este territorio, habían generado una condición habitacional irreversible, aunque debido a la intersección entre un modelo vertical de dominación colonial y un modelo horizontal de las prácticas locales, los elementos profundamente arraigados del pensamiento andino había logrado subsistir y se manifestaban constantemente en la vida cotidiana, como en la conformación de redes de solidaridad, la cooperación, identidades colectivas, prácticas medicinales, religiosas y territoriales que junto con el comercio subsistían como herencia del funcionamiento del modelo originario de intercambio agenciado por **mindalaes** (comerciantes Pastos), tanto la forma cultural de comerciar como los productos se mantuvieron en movimiento conectando poblados y caseríos (Cortés, 2021; Andrade, 1998; Piedrahita, 1992).

Desde estos vestigios o elementos culturales que sobrevivieron, los Pastos (como otros pueblos andinos) trataron constantemente de re-construir o reinventar sus identidades, en estas nuevas construcciones que emergen del conflicto y bajo el dominio colonial. Las identidades territoriales y espaciales de los pueblos Pastos, surgen como estrategias o como resultante de estas nuevas formas mancomunadas o de un tercer espacio creado durante un siglo (el XVI) de transformaciones y alteraciones y un siglo (el XVII) de rupturas y continuidades, negociaciones y adaptaciones; contrastadas, “aceptadas” y re simbolizadas en lo cotidiano, un pensamiento territorial de choque en las fronteras.

4.1.2.3. Siglo XVIII.

Los cambios estructurales, tanto locales como imperiales que se ejecutaron en este siglo, fueron determinantes en las subdivisiones administrativas y en los efectos económicos y políticos de la región. Uno de ellos fue cuando Felipe V creó el Virreinato de Nueva Granada en 1717, modificando los límites territoriales entre la Real Audiencia de Quito y el Gobierno de Popayán, hecho que afectó los intereses de dominación manifiestas por los criollos locales. La modificación estructural trasatlántica que más incidió en lo local, fue un nuevo tratado propuesto desde 1743 por Josep del Campillo Cosío para las Indias, que consistía en un nuevo sistema de gobierno que incorporaba a las

comunidades indígenas con las de criollos y españoles, rompiendo el límite de las repúblicas de indios y blancos planteado por los Asturias.⁴⁵

Por su parte, en lo local, la incidencia de la iglesia en la organización espacial, estableció cambios en las organizaciones primarias de núcleos rurales, de acuerdo a la capacidad de las órdenes eclesiásticas y la disposición de algunos clérigos en su gestión en cada parroquia. Así, para 1713 fray Juan Verdugo, informa al Cabildo de Quito haber reorganizado la población, el núcleo urbano de Ipiales y la disposición de las viviendas, dotación de edificaciones para la educación y la cárcel. Para 1734 el núcleo rural de lo que hoy es Pupiales es levantado como parroquia (acto de legitimación eclesiástica) y se estableció la separación con el área parroquial de Ipiales. Por medio de **título primordial del mismo año de 1734 se otorgó el reconocimiento de las tierras de resguardo indígena de Ipiales**, conferido por el juez comisario de tierras José Mendieta (Andrade, 1998); pero, para 1740 la Corona ordenaba recortar los terrenos del resguardo de Ipiales por ser “atrasados” e improductivos; sin embargo, esta improductividad se debía a que los indígenas de Ipiales se los había relegado a la tierra de alta pendiente y menos productivas hacia los cañones del río, y las tierras productivas habían quedado en manos de “hacendados y de la iglesia” (Andrade, 1998, p. 12.10) por estas razones y desde estas fechas, se conocen y documentan continuas disputas entre indígenas y hacendados de Ipiales por las tierras próximas a lo que hoy es la ciudad.

Estos cambios estructurales, locales y trasatlánticos, no tuvieron efecto visible en estos años, pero sí dio inicio a un periodo de transformaciones administrativas. Uno de ellos, fue la decisión tomada por el Virrey de Nueva Granada Mesia de la Cerdá al establecer una reforma de impuestos de aduanas que incidió en la Real Audiencia de Quito, acto que desencadenó motines en la ciudad de Quito en 1765 por parte de indígenas y criollos, y que luego influyeron en las refriegas en el Distrito de Pasto y en sus provincias.

En medio de este ambiente de malestar político local, una de las estrategias de resistencia indígena, la reportó teniente corregidor de la Provincia de los Pastos el 20 de junio de 1778, en un comunicado a Popayán, comenta que los “indios” habían declarado no dejarse contar en los censos poblacionales (Gutiérrez, 2007) y esto era un acto de sublevación indirecta a la reforma de impuestos de aduanas porque los censos pretendían hacer un registro poblacional para establecer la base tributaria, pero no podían efectuarse, por la resistencia al conteo o a la negación de ser “indios” (por razones que veremos más adelante); por tanto, no había base poblacional tributaria suficiente. Los Pastos se negaron a pagar nuevos impuestos, sobre todo al tabaco y el alcohol, esta sublevación era de alguna forma consentida por las autoridades locales; en parte porque el Distrito de Pasto, no tenía la capacidad militar para contener a una población mayoritariamente indígena.

⁴⁵ En el gobierno de la dinastía de los Hamburgo o Asturias, territorialmente estos asuntos habían quedado definidos en El consejo de Indias que se creó en el año 1574, el cual se ocupaba del gobierno y administración de los territorios americanos, tenía funciones legislativas y judiciales, claramente diferenciadas entre indios y blancos y entre el nuevo continente y los de los territorios peninsulares.

Ante esto, las autoridades de la Gobernación de Popayán decidieron intervenir y como consecuencia, en 1781⁴⁶ se desata un motín en la ciudad de Pasto que sería el inicio e inspiración de varias revueltas locales sucesivas. El *leitmotiv* en las sublevaciones locales fue porque los impuestos de aduanas tocaban la ya tradicional exención de impuestos a las comunidades indígenas por parte del gobierno del Distrito de Pasto, lo que les permitía a las comunidades Pastos Y Quillacingas tener una producción casi libre de impuesto y fortalecer sus cajas de reserva comunal y de esta forma competir con los hacendados españoles en el abastecimiento productos del campo a los mercados urbanos locales. La sublevación también tenía cierta influencia ideológica de algunos remanentes *taquiongos*, como una búsqueda de reforzar la unidad e identidad andina, en contra de las reformas del Estado Colonial que amenazaban, su autonomía y la estabilidad lograda en la comarca.

El motín en el núcleo urbano rural de Túquerres en 1800⁴⁷, fue uno de los hechos más relevantes por estos motivos, y se extendió a los poblados de Sapuyes y Guaitarilla como movimiento de resistencia, motivado por los abusos del Corregidor local y el aumento de los diezmos. En esta época y por estos motivos, surgieron figuras como las del indio Antonio Tandazo y en Tulcán la reivindicación de la memoria del cacique Tulacanaza (Laviña, 1978), que fueron figuras identitarias de la cultura Pasto y motivadores esenciales de la lucha por la defensa de los resguardos como unidad autónoma territorial dentro del gobierno colonial.

Por otro lado, la falta de atención a los caminos de las rutas comerciales entre Quito, San Juan de Pasto, Popayán y Buenaventura (puerto en el pacífico colombiano), siempre fue motivo quejas por parte de los habitantes de la ciudad de Pasto, su falta de atención, generó que los caminos vecinales entre pueblos tuvieran mayores dinámicas, haciendo que el comercio local se fortaleciera y que la producción agropecuaria se destinara solo al consumo local y no hacia la región. Aunque, a las autoridades españolas no le interesaba esto, sino la extracción de los recursos de las minas de Barbacoas (Urresti, 2000) y los tributos de los pueblos productores.

Esta dinámica de pugnas urbano-territoriales locales en los siglos XVII y XVIII, fue motivada por las reformas arancelarias, así como por conflictos internos entre *ayllus*, otro aspecto que se sumó, en este caso a favor de las comunidades Pasto, fue que el sistema colonial había decidido: “inmovilizar el mercado las tierras de resguardo adscritas a cada pueblo” (Gutiérrez, 2007, p. 80) y eso generó una holgura en el espacio para la reorganización de los resguardos y la redistribución interna de sus tierras comunales. Los Pastos ya para entonces estaban integrados a la vida moderna, productiva y religiosa en las nuevas formas de vida urbanizada, como lo atestiguó el cronista Miguel Santiesteban a su paso en 1740 (Cortés, 2021). Aunque en la cotidianidad local continuaron tratando de aplanar las asimetrías raciales y socioculturales, buscando por medio de la estrategia del blanqueamiento similar al de los criollos, formas de solventar sus desventajas sociales (Castro- Gómez, 2005).

⁴⁶ La comisión enviada desde Popayán para intervenir en el gobierno local del Distrito de Pasto y hacer que se recaudara los impuestos al alcohol, el tabaco y otros, terminó en revueltas y con la muerte del funcionario de la Corona a manos de la población indígena (Gutiérrez, 2007). Este acto mostró ante la gobernación de Popayán que el Cabildo de la Ciudad de Pasto, no intervino en la muerte del funcionario y que de alguna manera no podía hacerlo, dadas las condiciones mayoritarias de todos los pueblos originarios.

⁴⁷ Al respecto ver: Laviña, Javier (1978) La sublevación de Túquerres de 1800: una revuelta anti fiscal. PP., 189-196

Todo este escenario de cambios, se exacerbó con las Reformas Borbónicas, mismas que representaron una amenaza para la estabilidad de las sociedades cerradas indígenas que se habían conformado después de los convulsos cambios poblacionales en dos siglos. La crisis política del sistema imperial en sus centros metropolitanos trasatlánticos, repercutía en lo local. Con la entrada de las ideas europeas del “Siglo de las Luces”, los cambios ideológicos y políticos, permearon la verticalidad del modelo imperial de dominación territorial, desde los centros metropolitanos a la periferia, y desde los centros urbanos locales a los asentamientos nucleados rurales satelitales.

Entre los cambios sustantivos introducidos por la nueva concepción de la relación metrópoli-colonias, y a diferencia de la concepción y las prácticas de la política indigenista de los Austrias, propensa a mantener una separación tajante entre las “repúblicas” de españoles e indios, la difusión de las ideas ilustradas en España trajo consigo la propuesta de que el Estado absolutista debía propender por integrar al indio a la sociedad colonial. (Gutiérrez, 2007, p. 82-83) (El subrayado es mío).

La propuesta del Estado absolutista afectaba directamente a los procesos de blanqueamiento de las castas criollas de hacendados y mestizos, quienes vieron amenazada su estabilidad política y los privilegios obtenidos como clase y sociedad urbana en cada escenario de la vida política y económica (Castro Gómez, 2005). La intención de la Corona era consolidar el proceso de “civilización” *européizando* aún más a los indígenas, dejando atrás a la sociedad colonial, jerarquizada, segregacionista que separaba espacial y socialmente a indios y blancos; para, de este modo, convertirlos en vasallos más productivos del sistema imperial.

La intención civilizatoria de las ideas ilustradas, fue forzar la vinculación de indígenas convertidos en de una clase social de campesinos al mercado productivo. Por ello, para esta nueva política territorial, los ejes de la educación en producción agropecuaria, educación en la lengua española, el desarrollo de nuevos asentamientos estratégicos en el territorio y el fomento de ferias comerciales entre asentamientos, fueron fundamentales para el objetivo general de movilizar el intercambio y flujo comercial local. El proyecto de Campillo y Cosío (1743) así lo planteaba, y fue asumido por las Reformas Borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII, y llevado a la práctica gradualmente en la segunda mitad del mismo siglo.

La aplicación de las Reformas ocasionó grandes levantamientos en los Andes como el movimiento de Tupac Amaru y Tupac Catar. Paradójicamente, aquello que intentaba aplanar la subversión de los pueblos andinos tratando de integrarlos a la sociedad, desató una serie de sublevaciones y levantamientos de los pueblos indígenas que no estaban conformes con perder algunos derechos territoriales ganados en dos siglos. Esta realidad regional no le fue indiferente a los Pastos, dado que al tener que enfrentar la carga tributaria demasiado alta e impuesta a los pueblos de indios, desestabilizaba las cajas comunales en las asociaciones indígenas.

El hecho de no poder pagar los tributos en el resguardo, ocasionó nuevamente desplazamientos internos de habitantes del resguardo hacia zonas apartadas (páramos), hacia las ciudades o hacia otros asentamientos nucleados rurales e donde buscaban trabajar como sirvientes, artesanos o como asalariados, lo que ocasionó la disminución de la presencia indígena en las áreas rurales más productivas de los resguardos. Algunos decidieron abandonar el rol de indígenas-campesinos

productores para convertirse en indígenas que engrosaban las parroquias suburbanas de la ciudad de Pasto, Ibarra o Quito y de los núcleos rurales como Ipiales; otros, hicieron parte de *las recuas* (grupos de arrieros) y movilizaban el comercio en la región que conectaba las minas de Barbacoas con Pasto y Popayán o con Ipiales y Quito, lo que dio pie a la reconstrucción étnica y social de las comunidades de los Pastos, dejando de ser los grupos originarios iniciales (Gutiérrez, 2007).

Las alteraciones a la “estabilidad” lograda en las Provincias del Distrito de Pasto, no impactó tanto en la organización del espacio, ya que en esencia siguieron conservando la pauta puesta por la distribución segregacionista y racializada de la República de Indios; aunque, sí implicó un gran impacto en las formaciones socioculturales que habían logrado los Pastos por ser comunidades aisladas, diferenciadas y particularmente amparadas por las elites coloniales locales, puesto que con la integración impuesta por el Estado Colonial se creó un fenómeno de aculturación que desmontó paulatinamente el peso de la identidad y las prácticas culturales andinas quienes se fueron adaptando a una vida en sociedad gremial y al comunitarismo impuesto por el poder colonial. Las comunidades Pasto, aceptaron el cambio y nuevamente lo fagocitaron e hicieron de las Reformas, una nueva forma de resistencia porque se propusieron pasar de ser indígenas a campesinos, integrados a un modelo que le daba mayor importancia al flujo comercial conformando y por eso conformaron “comunidades corporativas de campesinos” (Gutiérrez, 2007, p. 109).

Las comunidades corporativas de los Pastos retomaban la base de la organización de resguardo indígena, como forma política, más no como la estructura tradicional del ayllu. Si bien las relaciones de parentesco siguieron siendo una determinante, esto ya no era un factor que las definiera como comunidades cerradas, lo que ocasionó diversos tipos de movilidad social entre los Pastos, desde los procesos de blanqueamiento ya mencionados, hasta la búsqueda de asociaciones familiares entre distintos pueblos, desplazamientos a otras áreas, aunque siempre buscando prioritariamente la reciprocidad y la ayuda mutua entre “los propios” (forma coloquial para designarse como indígenas y paisanos).

El sentido comunitario logrado en los pueblos Pastos en la época de reducciones y en posteriores adaptaciones al modelo poblacional colonial, se convirtió a partir del siglo XVIII en reductos de resistencia cultural, política y económica para preservar algunos rasgos de las antiguas costumbres de la sociedad ancestral, pero ya como nuevas formas culturales. Para este momento la consolidación de “comunidades corporativas” de campesinos y/o indígenas Pasto fue la manera de afianzar sus lazos culturales y adaptarse a las nuevas exigencias del Estado colonial. La ubicación cercana de los núcleos rurales al centro urbano, ya sea Pasto o Ipiales, les permitía vincularse a los mercados urbanos locales y proveer subsistencia alimentaria de forma directa a los pueblos y ciudades.

1.2. RESISTENCIA INDÍGENA Y MODELOS DE ORDENAMIENTO DEL ESPACIO EN EL XIX A LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.

A principios de siglo, el Rey Fernando VI, ratificó los resguardos indígenas por medio de Cédula de San Lorenzo en octubre de 1754, donde “reconoce la tierra que siguen ocupando como título de propiedad los indígenas” (Guerrero, 2021, p. 50). En lo local, el Distrito del Cabildo de Pasto continuó con las dos Provincias bajo su jurisdicción, en las que se contabilizaban 67 pueblos de indios (comunidades asentadas en resguardos o tierras comunales) tributarias de la Corona bajo la jurisdicción de la gobernación de Popayán y bajo la jurisdicción eclesiástica de Quito.

La *Provincia de Pasto*,⁴⁸ cuyo centro administrativo era la ciudad de San Juan de Pasto, y la *Provincia de los Pastos*, cuyo centro era el pueblo de indios de Túquerres (hoy ciudad de Túquerres). Según el padrón general de población de la Gobernación de Popayán para 1797, la Provincia de los Pastos contaba con 17.887 habitantes, de los cuales 9.382 eran “indios” y 8.021 eran “blancos” (entre criollos y españoles), 559 libres y 25 eclesiásticos (Visitador Nieto, 05/12/1797. En: Gutiérrez, 2007, p. 116), lo que da a entender que la presencia mayoritaria de la población indígena era una determinante política en la provincia.

La Gobernación de Popayán, que era la representación del poder Imperial de la colonia en la región, se empeñó en mantener firmes las medidas de convertir a la población indígena en “indios-tributarios” y una como nueva clase social campesina. Esto desencadenó *otras estrategias de choque* en las comunidades Pastos para deslindarse de las cargas tributarias, como la insubordinación, motines y la resistencia directa contra el despojo de tierras. Todas estas actividades construyeron nuevas formas de asociación de los pueblos, difuminando los límites de parentesco o deferencias entre *ayllus* para construir nuevas identidades indígenas en la región, y con ello, formas de liderazgos más horizontales que los cacicazgos y nuevas posibilidades de organización comunitaria entre pueblos.

El empobrecimiento de los resguardos causado por el recrudescimiento del pago tributario y varias catástrofes naturales que menguaron la producción agrícola, las comunidades empobrecidas fueron empujados a asumir estrategias como el blanqueamiento, buscando en la autonegación étnica, para no pagar impuestos y con esos poder mejorar sus condiciones sociales es por eso que nuevamente aparece la evasión de no declararse en los censos como indios (Archivo Histórico de Popayán. LC, 1801, pp. 19-22). La estrategia del no-indio, se convirtió en alternativa para salir de la crisis como “campesinos libres de tributo” y fue tan enérgica, que los indígenas recurrían a médicos para que certificaran su no pertenencia a la raza (Gutiérrez, 2007, p. 119), esto se dio en población indígena próxima a los centros urbanos y también en zonas rurales, debido a que entre el gobierno local de la Provincia y los pueblos indígenas había una asociación clientelar entre elite local y mandones o

⁴⁸ Compuesta por los pueblos de: Pandiaco, Anganoy, Aranda, La Laguna, Puerres, Cumbahala, Malecillo, Tescual, Mocondino, Jamondino, Buesaquillo, Chapal, Funes, Catambuco, Obonuco, Gualmatán y Jongobito, Buisaco, Taminango, Tablón, El Monte y Hacienda de Erre, Matituy, Genoy, Mombuco, Ingenios, Peñol y Consacá, Chachagüí, Tambo Pintado, Yacuanquer, Tangua, Sibundoy, Santiago, Putumayo y Aponte, Sucumbíos, Aguarico y Mocoa.

gobernantes indígenas, que permitió que se legitimara a través de documentos su condición de mestizo o libre.

Cabe anotar que, dentro de la Provincia de Pasto, la distinción de pueblos de indios que se hacía por el visitador se seguía cometiendo el error de englobar a pueblos Quillacingas y Pastos como si fueran de un mismo grupo étnico, esto no sucedía en la Provincia de los Pastos porque estaba claro que los pueblos mencionados eran todos de origen Pasto. Iniciado el siglo XIX, el núcleo más importante de esta última provincia era el asentamiento nucleado de Túquerres y no el de Ipiales, como se tiende a pensar; de hecho, Ipiales se convertirá en núcleo urbano importante, hasta que se establecieron las nuevas divisiones limítrofes en la conformación de las repúblicas y se refuerza como urbano a final de siglo y cuando se creó el cantón de Tulcán.

Para inicios del siglo XIX, los pueblos Pastos organizados en los núcleos rurales habían logrado nuevamente, a través de las elites locales, conseguir rebajas en los tributos y muchos resguardos, salvaguardar las tierras de las intenciones de expropiación de la Corona. La elite pastusa (de la ciudad de Pasto) abogó en favor de los campesinos tributarios, argumentando que en el marco de las difíciles condiciones por las que atravesaban los centros metropolitanos trasatlánticos del imperio, convenía tener de su lado el apoyo de los numerosos habitantes en las provincias predominantemente indígenas. Por medio de un pacto de palabra y de fidelidad que los Pastos lo hicieron en favor de la Corona, consiguieron el reconocimiento del rey Fernando VII como *vasallos fieles*, movimiento político de las comunidades que buscaba proteger bajo la legitimidad y amparo de la Corona reflejado en los títulos de resguardos, que garantizaba la tenencia de sus tierras comunales.

A lo largo del siglo XVIII y a principios del XIX, la lucha de los distintos pueblos Pastos se articuló alrededor de este objetivo, garantizar la tenencia de la tierra, porque a pesar de las distintas transformaciones poblacionales, su forma de Estar-siendo, era fundamental preservar la conexión con la Pacha conservando el sustrato material y el modelo moderno/colonial había abierto la posibilidad limitada de tener acceso a tierras comunales, para hacerlas parte enajenable del *patrimonio corporativo* de cada resguardo indígena, este se “constituyó en el elemento medular de las economías campesinas lugareñas. De ahí el encono y la persistencia con que fue defendida su integridad, durante todo el periodo colonial y buena parte del republicano. (Gutiérrez, 2007, p. 129). Fue por esto que en varios momentos y los grupos indígenas organizados recurrieron a los títulos reales otorgados por la Corona para alegar su dominio.

En otras regiones andinas de Nueva Granada, la modificación al modelo de poblamiento que trajeron las Reformas Borbónicas terminó por agregar a los pueblos de indios como clase social, y difuminó y luego terminó por desaparecer la presencia territorial de los resguardos, los gobiernos regionales remataron sus tierras, como pasó en la zona de los Andes centrales de Colombia (Herrera, 2014) Fue muy diferente en el Nudo de los Pastos donde las corporaciones comunales y los resguardos estaban bien consolidados, territorial y jurídicamente; tanto, que el poder metropolitano de la Corona como poder el local se mostraron “protectores” de estos procesos.

En medio de las agitadas transformaciones de estos años, los Pastos fijaron como principal motivo de su lucha la defensa de los globos de resguardo. El acceso a *la tierra*, en su forma esencial, les garantizaba la reproducción de sus condiciones materiales de existencia. La defensa se hacía ante mestizos y criollos hacendados, ante corregidores y curas que trataban de expropiarla; tal fue el proceso de resistencia de las distintas comunidades constituidas como corporaciones y/o reconocidas como resguardos indígenas, que, en el altiplano del Nudo de la Waka se concentraron la mayor parte de los resguardos indígenas que subsistieron como tierras comunales reconocidas por la Corona en todo el territorio de la Nueva Granada.

En ese proceso de resistencia y defensa de los resguardos coloniales, se fortaleció una clase dirigente indígena instruida en el alegato y argumentación ante la Corona, que buscaba caminos alternativos para encontrar el reconocimiento de las tierras y se apoyaba en la organización de los comuneros de base, para lograr obtener la titulación colonial:

Pero lo más interesante de este proceso es justamente el entrecruzamiento de actores e intereses. Y, sobre todo, la emergencia de un sector dirigente indígena capaz de planificar, desarrollar y defender un proyecto económico-político, pues la recuperación de las tierras que se consideraban usurpadas por unos invasores intrusos implicaba además la reconstitución de los antiguos pueblos abandonados, con sus autoridades civiles y religiosas. (Gutiérrez, 2007, p. 137).

Como menciona Gutiérrez, uno de los aspectos más relevantes en las estrategias para recuperar las tierras consistió en usar el asentamiento nucleado rural (la importancia de su presencia física) y el modelo de pueblos de indios, a su favor, para demostrar la preponderancia indígena en el territorio. Para que esto se diera, la comunidad buscaba cumplir con los requisitos del modelo de poblamiento implantado como: tener un pueblo o caserío con iglesia con párroco (si les era posible) y un cabildo. De esta forma, se puede decir que el modelo de pueblos de indios fue fagocitado y puesto en el juego político territorial, ya no como un dispositivo de control, sino como una forma estratégica de defensa territorial que permitió buscar el reconocimiento y legitimidad dentro del Estado colonial del pueblo de indios y luchar para ganar nuevas tierras de resguardo, esto les permitía fortalecer sus formas de habitar y ganar cohesión político cultural para continuar con el proceso.

1.2.1. Los resguardos, núcleos rurales y ciudades en Las guerras de independencia.

Las prácticas políticas de los pueblos para defender el territorio de resguardos fueron diversas, una de las más importantes fue fortalecer la representatividad indígena local en cada pueblo, que ya nada tenía que ver con las formas originarias de *caciques* o *curacas* prehispánicos, pero sí se apoyada en las formaciones tradicionales de los ayllus y las nacientes subdivisiones como parcialidades. La figura de la autoridad tradicional del “mayor” o “mayora” se convirtió en el resguardo indígena, en la figura del “gobernador (a)” o “mandón (a)” figura política legitimada por Fernando VII en la Cédula real del 28 de diciembre de 1814 cuando restableció los “cacicazgos” y la *justicia de indios* como figuras y cargos vitalicios.

Gobernador (a) era un (a) indígena, con una posición de poder o autoridad, pero subalternizadas, aunque con *honor y respeto* de los comuneros y comuneras, adscrita a cada pueblo y subsumida por el Estado colonial. El estado colonial empleó dicha figura para el recaudo de tributo, y para tener una ficha de autoridad plegada a sus formas de poder y soberanía; no obstante, el gobernador indígena se convirtió una figura “ilustrada” pero con un rechazo racial por parte de las elites locales, aunque desde esta posición pudieron establecer alternativas de liderazgos asociativos entre pueblos, que empezaron a aunar esfuerzos entre resguardos, como estrategia de unificación territorial indígena.

Otra estrategia regional, muy común, fue anteponer políticamente las figuras de líderes o gobernadores de los resguardos indígenas más importantes y su capacidad de controlar los territorios productivos agrícolas, ante, las figuras políticas de la ciudad; así, lograban crear tensiones políticas locales para luego obtener resultados en las negociaciones del conflicto, que por lo general, tenían que ver con ganar tierras o beneficios en la exención de responsabilidades tributarias para los distintos resguardos (Guerrero, 2021; Cortés, 2021). En todo esto, se debe dejar claro que las relaciones políticas y de reciprocidad entre comunidades Pasto, no necesariamente eran idílicas, los conflictos internos siempre estuvieron presentes entre los mismos comuneros, que se comportaban como la masa heterogénea (Zavaleta, 2004), aunque con un fin común, defender sus tierras.

Otro aspecto, era la movilidad cotidiana y permanente entre lo rural y urbano establecido como necesidad, fenómeno que causó que las prácticas socioculturales convergieran en lo urbano por las obligaciones eclesiásticas y civiles de los indígenas. Estos desplazamientos se convirtieron en excusas para el encuentro en espacios de la ciudad como: la plaza mayor, los mercados en los días específicos de “*tianguéz andino*”, las chicherías o guaraperías y las fiestas patronales o ceremoniales de cada pueblo en la provincia de los Pastos (Gutiérrez, 2007, p. 150). En estos espacios urbanos, con presencia indígena, se compartía y socializaban costumbres, formas propias, noticias y se discutían intereses de la comunidad rural.

Estas estrategias de autodeterminación sociocultural de aferrarse a los polígonos o globos de tierra de resguardos en las áreas urbano-rurales a las que habían quedado relegados en todo este proceso histórico, se vieron fortalecidas en los años de Guerras de Independencia. La posición de luchar por “la tierra” determinó el posicionamiento político de los Pastos en las guerras, porque buscaron aliarse con quienes garantizaban las condiciones para defender su territorio y su lugar de enunciación. Por esto, los resguardos se aliaron a la Corona y no a los criollos independentistas, para entender esta situación aparentemente contradictoria, se debe tener en cuenta lo siguiente:

- 1- La ciudad de San Juan de Pasto no era un núcleo urbano fuerte, sus provincias eran periféricas a ciudades importantes de la región como Popayán y Quito, la base de la producción económica en las provincias de Pasto fue agropecuaria, en esto, las corporaciones indígenas tenían un gran peso.
- 2- En el nuevo contexto de Guerras de Independencia, las castas de criollos y mestizos veían lo indígena como una amenaza a su estabilidad económica y política (Sanders, 2010). Esto no se reflejó en el Nudo de los Pastos porque al ser una región cerrada, las elites locales se valieron de los procesos indígenas y de sus estructuras sociopolíticas para mantener el control territorial,

- lo que llevó a pactos políticos *sui generis* en medio de las guerras, que se reflejaron en el apoyo de todos los pastusos (indígenas, mestizos y elite local) a la Corona.
- 3- En las Guerras de Independencia la Provincia de los Pastos, como territorio rural y periférico, quedó en una disputa territorial directa entre dos centros urbanos, Quito y San Juan de Pasto. Hecho histórico que demostró dos cosas: a) La preponderancia de la idea urbanocéntrica en la región, demostrada en la disputa por el control de un territorio donde la estructura de núcleos rurales se adhería según el flujo comercial a un núcleo urbano. b) Supeditar a los núcleos rurales de los pastos a un centro urbano (mercado, procesos jurídicos, tributos, deberes eclesiásticos) establecía una dinámica de movilidad entre las áreas rurales y la ciudad con gran beneficio para el centro urbano de destino, de ahí el interés de las ciudades por extender sus dominios regionales.
 - 4- Quedar bajo el dominio de Quito, fue un riesgo que no quisieron asumir los mandones (gobernadores indígenas) de cada resguardo de los Pastos, porque implicaba plegarse a otras estructuras de poder regional.
 - 5- La movilidad inducida entre lo rural y lo urbano, permitió la consolidación de formas de defensa de tierras, organizada bajo estrategias propias y planificadas entre las distintas corporaciones indígenas-campesinas, como organizaciones solidarias y/o comunitarias, lo que antepuso un poder local subalterno rural-urbano, ante la idea del dominio y control urbanocéntrico. Tema conflictivo para un poder criollo nacionalista que trataba de reorganizarse operando bajo la misma verticalidad colonial y desde el mismo discurso urbanocéntrico.

Teniendo en cuenta este marco de sucesos locales se puede entender aquello que la historia del oficialismo ha castigado desde el relato nacionalista, juzgando a la “lealtad” de las Provincias de los Pastos a la Corona como una “anomalía”, sin entender que obedecía a realidades regionales, donde los factores interculturales se invisibilizaron para darle prioridad al relato triunfal criollo. Como resultado, se creó una imagen peyorativa del “pastuso” como traidores o tontos, aunque lo que estaba en juego en el conflicto local, era un *acuerdo de palabra* pactada mucho antes por los pueblos Pastos con la Corona, como un mecanismo que les había permitido tener garantías para que sus territorios ancestrales se respetaran, cosa que en ese momento no garantizaba el proyecto republicano. Un acuerdo de palabra, para los Pastos, era y es, algo que se debe respetar de manera férrea. Figuras como Agustín Agualango (indígena Pasto) general del ejército realista pastuso así lo reafirmaron en las batallas.

En 1809 la Real Audiencia de Quito fue depuesta por la Junta de Gobierno de los criollos reunida en la ciudad de Quito, quienes además establecieron un ejército para marchar hacia el norte y adherir a la ciudad de Pasto a las causas independentistas, esto fue truncado por los pueblos comarcados de Ipiales, Pupiales y Funes en la batalla de la Tarabita de Funes el 16 de octubre de 1809, hecho que constató la unión de fuerza entre los pueblos Pastos de la provincia en favor de la Corona y del ejército realista local. Estas primeras batallas visibilizaron los pleitos jurisdiccionales entre las jerarquías urbanocéntricas regionales, la primera batalla independentista en Funes y fue el mejor ejemplo del intento de Quito en tratar de absorber bajo sus dominios a la ciudad de San Juan de Pasto.

Los Pastos mantuvieron su posición buscando defender los globos de tierra de resguardo, que con mucho trabajo habían logrado mantener durante más de dos siglos de dominación. El descontento de los indígenas frente al proyecto de Simón Bolívar y a su ejército republicano, era que este no proponía establecer una inclusión efectiva en la República a todos los pueblos. Para los Pastos, mayoritariamente organizados, el proyecto de una élite criolla neogranadina supuso un riesgo y no era conveniente a sus intereses, porque no contemplaba los procesos locales para su subsistencia; por el contrario, amenazaba la autonomía en la tenencia de las tierras comunales de resguardo, por ende, sus posibilidades de supervivencia. Por otro lado, la élite criolla independentista veía la inclusión de los indígenas con posibilidades de movilidad social y derechos ciudadanos, como un desafío directo a sus intereses como futuros terratenientes (Sanders, 2010).

Ante tal panorama, la posición de los Pastos fue anteponerse a las campañas de independencia como estrategia para defender el territorio de nuevas formas de despojo neocoloniales, como: a) la pérdida de los territorios de resguardo, b) el aniquilamiento de las unidades territoriales de producción agrícola y su subsistencia alimentara, c) lidiar con nuevas divisiones territoriales y d) la incertidumbre del respeto a sus costumbres culturales. A todo esto, se agrega que la Corona autorizó, en medio del conflicto, la supresión total del tributo a los pueblos, hecho que satisfacía uno de los reclamos históricos más sentidos de la población, mientras que los republicanos, por su parte, se apresuraron a establecer un nuevo tributo forzoso que Simón Bolívar llamó: “contribución personal de indígenas”. (Gutiérrez, 2012, p. 128). Esto desató la indignación definitiva contra los republicanos. Todos estos hechos impulsaron a los Pastos a luchar al lado del ejército realista frente a la “campaña libertadora” que iba hacia el sur.

Es conocida la resistencia férrea los Pastos que derrotaron la campaña libertadora en 1814 sometiendo a Antonio Nariño, quien cae a las afueras de la Ciudad de Pasto (Cortés, 2021). En la reconquista española (1816-1819), los Pastos se convirtieron en un baluarte para la Corona, porque impidieron el paso de Bolívar hacia el Sur. La importancia de someter a las Provincias de Pasto y de dominar Nudo de la Waka radicaba en que esto les permitía a los republicanos la conexión entre Bogotá y Quito y la continuidad para los ejércitos de Bolívar hacia el Perú y el resto del continente.

Con el dominio de los criollos, en 1819 en el Congreso de Angostura se crea la Gran Colombia, acto administrativo que solo se ratificará dos años después en el congreso de Cúcuta (Piedrahita, 1992). La Gran Colombia duró un periodo corto (11 años), y este intento de unificar del poder vertical que hubiera podido borrar los conflictos históricos limítrofes en el Nudo de la Waka; sin embargo, la imposición de la elite criolla del proyecto de República, jamás contempló a los pueblos Pastos como parte efectiva de su conformación. Lo que importó para el proyecto criollo, enclavado en las antiguas disputas de tierras entre Quito y Popayán, fue prolongar el dominio y control de extensiones territoriales de hacendados urbanos. Por esto, en el corto periodo de duración de la Gran Colombia (que se disuelve en 1831), no logró incorporar una delimitación acorde a las dinámicas locales.

El sometimiento de los pastusos y de todos los pueblos comarcados se selló con el episodio más oscuro de las campañas de Bolívar, en lo que se conoció como “*la Navidad negra*”⁴⁹ en la ciudad de San Juan de Pasto el 24 de diciembre de 1822. Desde este año, hasta 1826, las Provincias de Pasto vieron recrudecidas constantemente la represión del ejército republicano, por medio de reclutamientos forzosos de indígenas para las campañas en Perú. La crueldad de la medida llamada “matrimonio cívico”, implementada por Bolívar para arrojar al río Guátara a parejas de indígenas atadas con piedras, esto para ahorrarse municiones en fusilamientos. Medidas sanguinarias en represalia por haberse opuesto a su campaña y como escarmiento para evitar que se volvieran a levantar contra las intenciones criollas. Lo menciona el mismo “libertador” en una de sus cartas:

“Logramos, en fin, destruir a los pastusos. No sé si me equivoco como me he equivocado otras veces con esos malditos hombres, pero me parece que por ahora no levantarán más su cabeza los muertos”, (Carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Quito, 21 de julio de 1823).

La oposición al ejército del “libertador” creó en el imaginario de la República de Colombia que los habitantes de la comarca de Pasto la mala fama de “tontos”, e invisibilizó hechos históricos como el reclutamiento forzoso, la desaparición y muerte de miles de indígenas tras cuatro años de represión. Deseando enmendar los abusos contra los pueblos indígenas, Simón Bolívar, por medio del **decreto de julio de 1820**, “ordenó devolver todas las tierras que conformaban los resguardos, a título de propiedad” (Guerrero, 2021, p. 50); así mismo, con la Ley del 11 de octubre de 1821, se ratificó que las tierras serán devueltas a los indígenas en la medida que las circunstancias lo permitan, además, de dictaminar que eran comunidades libres de impuestos (Guerrero, 2021), hecho que daría pie a los posteriores reclamos de los llamados resguardos de origen republicano.

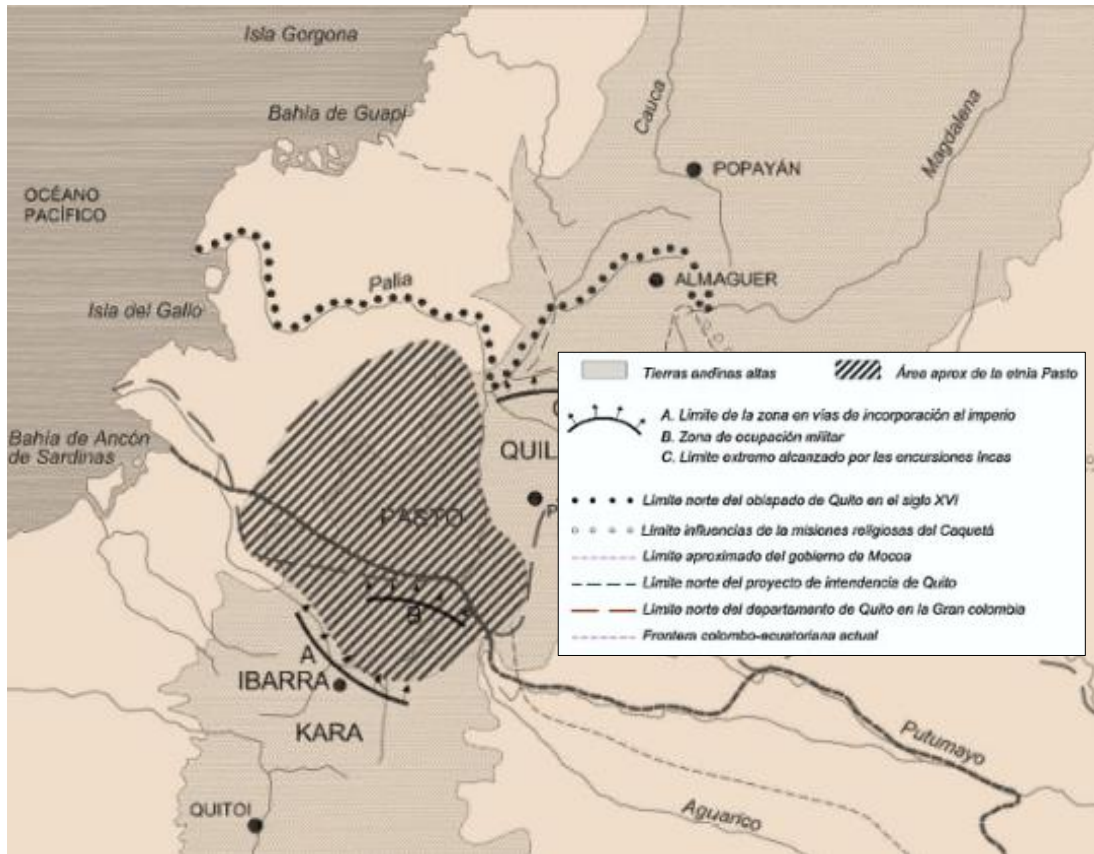
En 1822 la Real Audiencia de Quito entró a formar parte de la Gran Colombia hasta 1832. En 1823 se creó el cantón (después municipio) de Ipiales, bajo la subdivisión territorial parroquial preexistente y cuya capital era Túquerres (Cortés, 2021), en **1832 Ipiales, se constituye como parroquia** bajo acto de legislativo, desde esta fecha se dio inicio a la consolidación de su **núcleo urbano**. Por su parte, el asentamiento nucleado de Tulcán, conserva su jerarquía de parroquia (no es cabecera cantonal) forma parte del Cantón de Imbabura la que a su vez es parte del Departamento de Ecuador (Mera, 2009; Meza, 2007) y el núcleo urbano de Tulcán es un poblado pequeño de casas de tapial y techos de paja disgregadas, y ordenadas por cuatro calles (Mera, 2009).

Después de la Convención Granadina del 20 de octubre de 1831, tras los cambios políticos con la muerte de Bolívar, vino la disolución de la Gran Colombia y la consolidación de nuevas fronteras. La nueva constitución y el surgimiento la República de la Nueva Granada y la separación de los Departamentos de Ecuador, Cueca y Guayaquil que pasan a ser el Estado de Ecuador. Situación que generó nuevas tensiones en el Nudo de los Pastos, dado que con la nueva conformación se eliminaron los departamentos y se crearon 19 provincias. Con estas medidas también se estableció a Ipiales como el paso obligado de mercancías cuando se ubicó la Aduana; aunque en 1840, el punto de control se

⁴⁹ El 24 de diciembre del 1822 el ejército independentista de Bolívar arremetió contra la ciudad de Pasto, sometiendo y violando a las mujeres y masacrando a varios habitantes en las iglesias y las calles (Urresti, 2000).

desplazó a Carlosama quitándole importancia a Ipiales como núcleo comercial (Alcaldía de Ipiales, 2017).

Figura 20. Diferentes límites fronterizos en el Nudo de los Pastos



Nota: DELER, 2007. Elaborado por Arq. Fernando Paliz.

Para entonces, tanto Ipiales como Tulcán, se habían convertido en núcleos estratégicos para la defensa territorial republicana, diferentes decisiones administrativas en el eje de convertir estos núcleos en centros fronterizos, hicieron que su conformación urbana empezara a transformarse de forma acelerada (Mera, 2009). En 1835 se suprimen los departamentos en Ecuador, aunque prevalecieron las unidades administrativas provinciales, cantonales y parroquiales; estas últimas aún ligadas al sistema eclesiástico.

El caso en la consolidación de los asentamientos nucleados rurales en el actual Ecuador es relativamente reciente; surgen precisamente después de la separación de la Gran Colombia y al fragor del proceso de consolidación de fronteras entre las naciones. Siendo Tulcán, el único asentamiento que había empezado a tener carácter urbano antes del siglo XIX. A inicios del siglo, empezaron a aparecer los núcleos de San Gabriel (Tusa) y Huaca, después de haber sido creado mediante decreto legislativo expedido por la Convención Nacional de Ecuador y ejecutado el 11 de abril de 1851 (Archivo Nacional de Ecuador. Folleto de Leyes, 1851).

Figura 21. Proceso de poblamiento de la actual provincia del Carchi siglo XIX

Nota: Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Tulcán y sus parroquias rurales 2011-2030 p.

400

En el gobierno de Diego Noboa, se crean la provincia de Imbabura y el cantón de Tulcán, este último compuesto por las parroquias de Huaca, Tusa (después llamada San Gabriel), Puntal (Posteriormente llamada Bolívar), El Ángel, (figura No. 21) reconociendo administrativamente el antiguo pueblo de indios, como nuevo asentamiento limítrofe y cabecera cantonal, a la vez que fungía como establecimiento estratégico militar. El 29 de mayo de 1861, con la Ley de División Territorial, quedó agregada la parroquia de “El Ángel”. El 31 de abril de 1862 el Cantón de Tulcán y su núcleo urbano se ven involucrados en la guerra entre Colombia y Ecuador por la definición de fronteras (Mera, 2009).

Del lado de la naciente república de Colombia, el 23 de octubre de 1863 en la Asamblea del Cauca, por medio de la ley 131 de 1863, el ipialeño Avelino Vela Coral sustenta ante el Estado soberano del

Cauca, la creación de la **Provincia de Obando**,⁵⁰ y propone como capital es **el núcleo de Ipiales** (Alcaldía de Ipiales, 2017), aunque esta provincia perdió vigencia en 1886, cuando en la constitución del mismo años se acaba con el federalismo y se unificó la república de Colombia en un solo Estado soberano (Cortés, 2021); La Provincia de Obando desapareció, pero la unidad territorial de los municipios involucrados continuarán teniendo ese nexo de solidaridad e identidad regional hasta hoy. Este mismo año, se da la batalla de Cuaspud (Carlosama) por conflictos limítrofes con Ecuador, donde la dificultad del paso del río Carchi determinó que el núcleo de Carlosama quedase definitivamente supeditado al centro urbano de Ipiales.

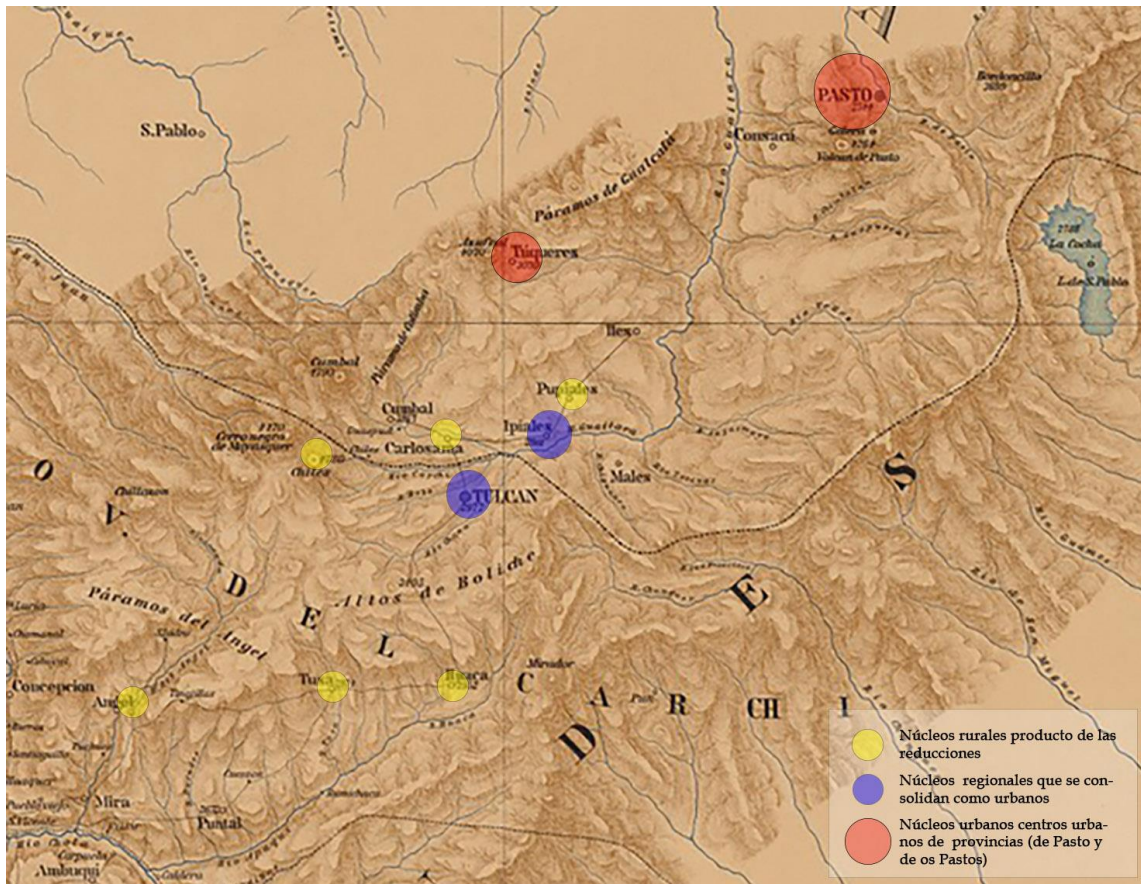
En 1871, muchas de las antiguas parroquias en el lado colombiano pasan a ser municipios como unidad administrativa; así, quedan definidos los límites territoriales del municipio de Pupiales, Ipiales y Carlosama. Por su parte, en Ecuador, la delimitación territorial se organiza tomando las divisiones de parroquias preexistentes y cantonal bajo la unidad de una Provincia. En el caso del norte del Ecuador, por medio del Decreto legislativo del 6 de noviembre de 1880 (Archivo Nacional de Ecuador, Folleto de Leyes y Decretos, 1880), se crea la provincia provisional denominada “Ventanilla”, que luego le dará paso a la actual Provincia del Carchi, creada por medio del Decreto Legislativo del 17 de abril de 1884, del congreso de Quito, en la administración de José María Plácido Camaño.

Para finales del siglo XIX, el núcleo urbano de Tulcán, por medio de la Ley de División Territorial No 350 del 22 de abril de 1897, fue el único cantón de toda la provincia del Carchi. Un núcleo pequeño, cuya actividad principal era agropecuaria. Si bien, el incremento de población en la provincia hace que surjan nuevos núcleos urbanos rurales como la Paz, Mira, San Pedro de Piquer y La Concepción, Tulcán sigue siendo un núcleo urbano con poco crecimiento poblacional. Para el 6 de diciembre de 1893 las ciudades limítrofes se vieron involucradas en un nuevo conflicto por la frontera, este enfrentamiento trajo la ocupación de militares colombianos sobre Tulcán (Mera, 1994), y las tensiones se mantuvieron por un largo periodo por lo que la República del Ecuador reforzó la presencia militar en el poblado de Tulcán y propició la consolidación de núcleos, rurales con fines de custodiar la línea limítrofe, así nació Tufiño, un poblado que permitía garantizar presencia sobre la frontera norte del país.

En 1900 Tulcán, como cabecera cantonal de la provincia del Carchi es el núcleo urbano más importante de todo el norte del Ecuador. La ciudad era en realidad un poblado que no superaba las 250 casas (PDOT, 2011) y ocupa seis hectáreas de extensión, calles en su mayoría de tierra, únicamente las principales estaban empedradas, sus edificaciones más relevantes eran religiosas y no había transporte motorizado (Meza, 2007). El núcleo urbano constituía un pequeño poblado cuya importancia radicaba en su posición estratégica limítrofe y como centro de acopio y comercio de campesinos-indígenas Pastos de las distintas comunas rurales. Ipiales, por su parte, concentraba más movimiento de producción local, dado que los núcleos rurales periféricos eran mayormente poblados y con mayor conexión entre ellos.

⁵⁰ Ley 131 del 23 de octubre de 1863. Conformada por los Distritos Parroquiales de: Carlosama, Pupiales, Cumbal, Iles, Puerres, Males (Córdoba) e Ipiales y las aldeas de: Gualmatán, Potosí, Puerres y Pastás (Aldana); en 1.871, ingresa Guachucal y ya se reconocía también como aldea a Contadero (Putis).

Figura 22. Ubicación de Ipiiales y Tulcán en la carta geográfica del Ecuador 1892



Nota: Elaboración Propia tomando como base la carta geográfica de Ecuador de Wolf, Teodoro IG HWED

Si bien los intereses del centro urbano de Quito sobre la frontera del Ecuador antes de la independencia estaban centrados en la producción minera de Barbacoas, más que en la capacidad integradora de una región prominentemente agrícola como el Nudo de los Pastos. Con la separación entre el departamento de Ecuador y del Cauca, ya no quedaba tan claro dadas las revueltas y resistencia de los pueblos del pie de monte costero en el actual departamento de Nariño (Zaráma, Benavides & Escobar, 2016) último bastión de Agualongo (líder indígena del ejército realista). Así, la frontera colombo-ecuatoriana siempre estuvo marcada por intereses y fricciones, aunadas a las nacientes posiciones liberales de Ecuador y las radicalizaciones bipartidistas entre liberales y conservadores en Colombia. En especial, por el conservadurismo del Departamento del Cauca.

Estas posiciones se reafirmaron durante la Guerra de los Mil Días (17 de octubre de 1899 al 21 de noviembre de 1902) donde el liberalismo ecuatoriano apoyó militarmente a combatientes liberales de Ipiiales. Estas refriegas bipartidistas reforzaron la separación entre territorios haciendo ahínco en marcar los límites, paradójicamente borrados por el constante intercambio comercial y agrícola que no cesó a lo largo de este periodo de separaciones; y por la participación activa en el conflicto de mujeres indígenas Pasto (Guaneñas).

Los enfrentamientos armados y pugnas por dominios territoriales locales,⁵¹ finalmente se lograron estabilizar con la formalización político-administrativa en el “Tratado de Límites Suárez-Muñoz Vernaza, entre Colombia y Ecuador, del 15 de julio de 1916” (Montenegro, 2005, p. 22) y avalado en 1917. A partir de esta fecha, la “estabilización” de las fricciones, permitió que algunas de las medidas implementadas por cada municipalidad o cantón, empezaron a determinar la transformación urbana en los núcleos poblacionales fronterizos como: las mejoras de plaza principal, la mejora de las calles principales y nuevos edificios dotacionales⁵².

Las guerras de independencia y los conflictos regionales los vivió con crudeza la región, por ser una zona limítrofe provocaron mayor fragmentación territorial en la población indígena, se separaron territorios ancestralmente unidos por cacicazgos como Chiles y Tufiño, o zonas de libre intercambio como Carlosama y Tulcán. La fragmentación se profundizó desde la concepción de las repúblicas, al declarar a las poblaciones indígenas, como “ciudadanos individuales” (Carrión, 2015, p. 136) en favor de la “unidad nacional” y del imaginario nacionalista que excluía tanto a las comunidades indígenas, como a las poblaciones afrodescendientes (Carrión, 2015) para la construcción del Estado.

Con la conformación del Estado nacional colombiano surge con la **Ley 89 de 1890**, que declaró inexecutable la idea de la población indígena debía ser “reducida a la vida civilizada” (Guerrero, 2021, p. 51) y determinó que los grupos indígenas gozaran de autonomía dentro de sus territorios. Con esta Ley las comunidades indígenas empezaron un nuevo periodo de defensa de las tierras y se la van a apropiar más adelante, al punto de convertirla en Ley Marco del proceso de resistencia y reivindicación de sus territorios frente al Estado, porque “institucionaliza la figura del Cabildo indígena como órgano administrador y representante de las parcialidades indígenas” (Guerrero, 2021, p. 51). Con todo esto quedó institucionalizada una práctica cultural de resistencia, que se basaba en las parcialidades indígenas, como forma de subdivisión territorial administrativa y de representatividad política propia.

Fueron tres puntos clave los que reconoció la Ley 89 de 1890, que definieron la lucha territorial durante un siglo: 1- En los lugares que existan parcialidades indígenas puede constituirse un Cabildo indígena, siendo reconocidos formalmente por la comunidad. 2- Los Cabildos están en la obligación de protocolizar en notarias estatales, los títulos de tierras comunales que posean: Cédulas reales, autos, titulaciones o cualquier documento que, de fe de su propiedad, con esto, inició el reconocimiento de territorios de resguardo frente al Estado nacional. 3- Reconoce que, si se afectaron tierras indígenas, las comunidades pueden demandar la posesión de tierras entablando acciones judiciales.

Si bien, la Ley trataba de reivindicar a las comunidades indígenas en sus territorios, esto en la realidad era diametralmente opuesto. Desde inicios del siglo XX se verá una lucha constante de los Pastos dentro de lo legal frente a un recrudescimiento de formas coloniales e impositivas de nuevos

⁵¹ “El Cónsul de Tulcán envía al Ministerio de Hacienda el memorial diligenciado por vecinos del municipio en el que se le solicita al Prefecto algunas hectáreas de los baldíos de la Nación” (Ipiates, 24 de mayo de 1903), en AGN, República, Ministerio de Fomento, carpeta 20, caja 67, f. 361.” (Zarama et. al, 2016, p.153)

⁵² En el caso de Tulcán, la plaza principal, la casa-hospital, la casa de gobernación y la cárcel provincial de Tulcán. Provincia del Carchi en: M. F. Lovato Zamora. Comp. (2012) Catálogo de mapas, planos y croquis. Siglos XVII al XX. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito, Ecuador.

hacendados haciendo uso del aparato estatal (Guerrero, 2011; Guzmán, 2004). En la región de la ex provincia de Obando, la radicalización histórica en el espacio, había definido líneas de segregación muy marcadas, la idea del indígena como *ser inferior*, no solo continuo, sino que se reforzó, en actividades tradicionalmente colonialistas como los *huasipungos* en el Ecuador⁵³ que era una forma neocolonial, mediante la cual el indígena aparte de ofrecer su fuerza de trabajo, estaba endeudado casi de por vida con el hacendado o terrateniente, llevando al obrero a condiciones casi de esclavitud. De forma similar en Colombia, el *terraje*, que era un impuesto que debía pagar el indígena para poder trabajar la tierra (tierra que había sido de sus pueblos) ahora en manos de terratenientes, fue una actividad naturalizada entre hacendados y continuó incluso hasta 1990.

Estas formas neocoloniales de explotación impactaron directamente en algo fundamental para las comunidades indígenas: sus propiedades comunales. Teóricamente, dentro del interés de terratenientes, estas debían hacer parte del mercado de tierras del Estado, y esto fue una presión que llevó a hechos y transformaciones en la ruralidad, como la concentración de la tierra en pocas manos (hacendados) y concentraciones poblacionales en los núcleos poblacionales rurales y urbanos, nuevamente migración rural hacia los núcleos rurales y migración rural-urbano. Lo que llevó a los pueblos Pastos a trabajar en una resignificación de sus comunidades en estas nuevas circunstancias económicas, políticas y culturales de inicio de siglo XXI, la coyuntura de los 90 obligó a repensarse como comunidades, esto se verá con más detalle en el capítulo 5.

En Ecuador, la historia de las comunas indígenas se puede dividir en tres etapas, como lo menciona el historiador indígena Luis Ibarra (2021) de la comunidad del Ángel (Espejo). Hubo un primer periodo que corresponde a **1830 a 1937**, esta primera es similar al proceso colombiano en cuanto a que se reconocía una existencia previa de comunidades que fueron reducidas a pueblos de indios con sus respectivos resguardos. La diferencia es que geográficamente eran zonas rurales apartadas, y en ellas, existió una tensión entre hacendados, iglesia católica y los pueblos Pastos.

Los dos primeros querían extender sus dominios subdividiendo predios comunales que habían sido resguardos, para después legalizarlos y comprarlos. Frente a eso los indígenas resistieron por medio de la organización comunitaria herencia del cabildo español, en figuras locales de autoridad propia como regidores y principales, estos lograron mantener a pocos comuneros dentro de las áreas de antiguos resguardos, para que la propiedad no terminara privatizándose. Con base en este proceso, las comunas surgieron en 1937 con la Ley de Organización y Régimen de Comunas.

La praxis territorial dominante y el actuar vertical del Estado nacional como soberano, no contempló la diversidad regional “provocando que cada historia local de lucha creara sentimientos y narrativas diversas que desbordaron esos modelos nacionales cerrados” (Carrión, 2015, p. 137) lo que se tradujo en términos prácticos, en formas de resistencia para no dejar desaparecer el resguardo o la comuna como entidad territorial porque era la única forma de pervivir con el territorio. Aunque esto no significó que las condiciones de segregación racial en el territorio no se reforzaran, y que la colonialidad re-existiera, en forma de neocolonialismo regional; donde, la población blanca mestiza

⁵³ Esta actividad se prolongó hasta 1970 en Ecuador (Carrión, 2015).

cercana a los núcleos urbanos de Ipiales y Tulcán, reprodujeran la desigualdad histórica de las poblaciones indígenas.

Esto generó que los resguardos o comunas terminaran siendo considerados islas o enclaves, bajo el epíteto de territorios especiales “incrustados” dentro del territorio nacional, situación paradójica, teniendo en cuenta que habían sido territorios preeminentemente indígenas incluso en la época colonial. Esta condición local acompañó la transformación y crecimiento de los núcleos urbanos fronterizos como un fenómeno presente y latente, que cada vez, se irá aproximando más desde los territorios indígenas que siempre han estado, hacia las ciudades fronterizas en constante crecimiento, conforme se dieron los nuevos procesos de lucha por la tierra en el siglo XX hasta la década de los 90, cuando múltiples variables locales y globales los hicieron cada vez más visibles en los territorios urbano-rurales.

1.3. LA CIUDAD DE IPIALES Y LOS TERRITORIOS INDÍGENAS DE LOS PASTOS, 1910 A 1990.

Las primeras tres décadas del siglo XX el núcleo urbano no experimentó grandes cambios; se puede decir que Ipiales seguía el modelo de ciudad compacta colonial (ver figura No. 23). En su caso, el núcleo necesitaba de la vitalidad de los núcleos rurales satelitales y de las zonas productivas, como había venido siendo en la época colonial. Este núcleo compacto empezó a transformarse por medio de la construcción de algunos equipamientos educativos, que hasta hoy, siguen siendo referentes espaciales como el Colegio Sucre y el Colegio San Felipe Neri en 1910. En 1916 se dio inicio a la construcción del hospital San Vicente que se inauguró en 1935, en este año también se iniciaron las obras del Santuario de las Lajas ubicado en parcialidades rurales indígenas (referente turístico hoy). En 1920 se registra la llegada de los primeros vehículos automotores a Ipiales.

Figura 23. Ipiales en 1920

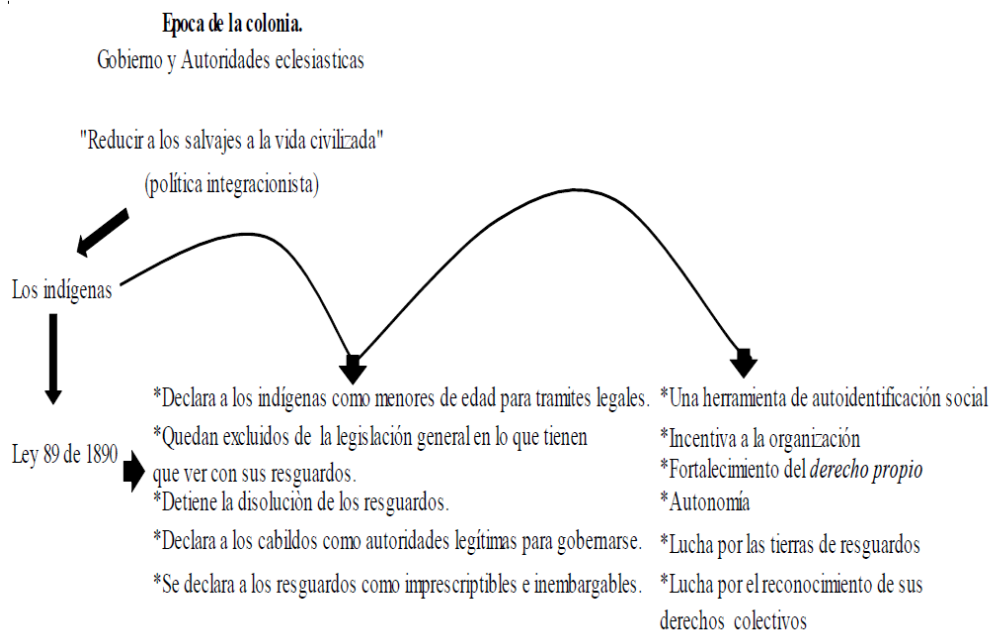


Nota: <https://xn--vocesdenario-khb.com>

Paralelo a al proceso de consolidación del centro urbano, los pueblos Pastos, en gran mayoría asentados en los núcleos periféricos a la ciudad, retomaban la lucha y defensa de la autonomía, el cual sustentaron en la vigencia de la **Ley 89 de 1890**. Ley emitida para “determinar la manera cómo deben ser gobernados los salvajes y la forma de conducirlos así a la vida civilizada” (Yamá, 2012, p. 48), a pesar de que en su enunciado demuestra que la “cuestión indígena” (Quijano, 2000), no era un asunto fundamental para la construcción de la nación, sino un elemento a resolver a través del “ordenamiento” segregacionista. Las comunidades indígenas del sur de Colombia hicieron de esta Ley y de algunos de sus artículos un instrumento de la nueva lucha territorial.

Si bien esta Ley, más que una integración efectiva de los individuos ante el Estado, lo que hizo fue segregarlos bajo el diferencial clasificatorio y la identificación como indígenas. Las comunidades nuevamente fagocitaron los elementos que les permitían actuar, bajo las condiciones impuestas por el nuevo Estado Nacional, actuando a treves del fuero legislativo especial para comunidades indígenas, enunciado en el Artículo 13,⁵⁴ esto les permitió a los pueblos Pastos fortalecer las organizaciones sociales menguadas después de las guerras de independencia, con el fin de recuperar las tierras de resguardo como lo señalaba la Ley, que ya para entonces, habían pasado a manos de hacendados. Las comunidades invirtieron el sentido segregacionista y lo convirtieron en una herramienta de autoidentificación social en la región.

Figura 24. Ley 89 y el resurgir del movimiento indígena hasta la constituyente de 1991



Fuente: Proceso de conformación de la lucha indígena Pasto. (Yamá, 2012, p. 51).

⁵⁴ Ley de 1890. Artículo 13. Contra el derecho de los indígenas que conserven títulos de sus resguardos, y que hayan sido desposeídos de estos de una manera violenta o dolosa, no podrán oponerse ni serán admisibles excepciones perentorias de ninguna clase. En tal virtud, los indígenas perjudicados por algunos de los medios aquí dichos podrán demandar la posesión ejecutando las acciones judiciales convenientes. (Ley 89, 1980).

Para demostrar el derecho a los territorios indígenas que se habían empezado a ocupar por hacendados y/o terratenientes y que funcionaban bajo modelos como el terraje o el huasipungo en las zonas rurales de la exprovincia de Obando, los Pastos empezaron a reclamar las tierras tomando como base los títulos reales coloniales, una vez identificadas las áreas que señalaba las cédulas reales o documentos probatorios, se tomó posesión por vías de hecho y se expulsó a los hacendados. Estas formas locales de autodeterminación frontal contra el terrateniente hacendado, estuvieron influenciados por los movimientos de recuperación de tierras del Departamento del Cauca y por la movilización indígena de 1914 de Manuel Quintín Lame, sus ideas y programa que dio la pauta del autorreconocimiento indígena en el sur de Colombia y las formas de operar frente a la consolidación y reconocimiento de resguardos indígenas y su autonomía territorial.

Con la Ley 78 de 1935 se reformó el impuesto sobre la renta en Colombia y quedaron “eximidos los resguardos indígenas del gravamen sobre el patrimonio” (Guerrero, 2021, p. 51), esto fue un asunto que causó escozor en los hacendados de Ipiales y gamonales de la región, que no aceptaban ningún tipo de beneficio a las comunidades indígenas, seguido de esto la Ley Nacional 200 de 1936, sentó las bases de una reforma agraria que debería haber transformado las desigualdades territoriales, pero, en su planteamiento se desconoció por completo la existencia de pueblos indígenas y de tierras de resguardo (Guerrero, 2021). Esta fue una de las razones iniciales para reforzar la praxis territorial descolonial, en los nuevos tiempos del Estado nacional, así, el primer paso consistió en convocar a la población rural, reforzar la organización comunitaria y autorreconocerse como indígenas.

Con la consolidación de Ipiales como centro urbano regional, la activación de actividades de acopio y transacciones comerciales generó mayores desplazamientos de la zona rural hacia lo urbano (Cortés, 2021; Piedrahita, 1992). Las transformaciones con impacto urbano de Ipiales iniciaron en la década del 40, con la construcción del Aeropuerto de San Luis, inaugurado en 1940, situado en el eje occidente sobre la vía que conecta con los poblados de Carlosama, Cumbal y Guachucal esta tensión del crecimiento de la ciudad, va a generar conflictos futuros con el resguardo de Aladana.

En el centro de la ciudad, a mediados del mismo año, se establecieron “las casas: Mettler, Sager y Jensen de ventas y comercialización de distintos productos farmacéuticos, eléctricos y de insumos y los bancos de Colombia; Caja Agraria, Industrial y Minero” (Andrade, 1998), también se hicieron obras de infraestructura como el acueducto de Ipiales en 1945 y la pavimentación de vías principales de 1946 a 1947. Mientras que en lo rural en 1943 en el anuario estadístico del Departamento de Nariño por primera vez en un documento oficial se reconocen la existencia de las parcialidades indígenas del resguardo de Ipiales (Guerrero, 2021, p. 120).

Para la misma década, llegó al Departamento de Nariño la empresa colombiana de Cervecería Bavaria. Esta industria reorientó la producción agrícola de la exprovincia de Obando. La cebada pasó a ser un producto cultivado de forma intensiva, esta forma de producción fue un modo agrícola bastante conveniente para los terratenientes y hacendados regionales, quienes para el momento conservaban buena parte de la tierra extensiva, pero también fue una forma de producción de los minifundios, muchos de ellos ubicados en territorios indígenas. Durante cinco décadas, la industria

cervecera se nutrió de la producción local de cebada y la demanda del insumo llevó a transformar aspectos de la estructura urbana como, el sistema vial, los servicios y el comercio.

Para inicio de los 50, Ipiales ya tenía la connotación de ciudad en la región, a pesar de que su núcleo urbano seguía siendo compacto. Para estos años ya se establece la nomenclatura para las calles y se instala los servicios telegráficos. En la década de los 60 la ciudad tuvo grandes transformaciones en su morfología, dado que el Instituto de Crédito Territorial (ITC) organismo productor de proyectos de vivienda estatal en Colombia, construyó nuevos y diferentes barrios como el Centenario y el Totoral, desarrollos urbanos que crearon las primeras fricciones con los territorios indígenas próximos de las parcialidades de Tatag e Inagán (figura No. 25). En estos años el Estado fortaleció las instituciones como el Instituto Nacional Colombiano De Reforma Agraria (INCORA), organismo que siguió los lineamientos de la fallida reforma agraria, y establecería cambios en la tenencia de las tierras rurales en las próximas décadas.

Figura 25. Ipiales en la década del 60



Nota: Aerofotografía vuelo, C1281-270 del IGAC, Colombia

En la década del 60, la presión de privados, en especial de hacendados y latifundistas, sobre las tierras rurales y los mal denominados “baldíos”, generó una presión sobre los territorios indígenas. Debido a esta tensión se estableció por decreto No. 2413 de 1961,⁵⁵ un plazo perentorio de 5 años a todas las parcialidades indígenas de resguardos, para que presenten los títulos escriturados o un

⁵⁵ Artículo 5 del decreto 2413 del 2 de septiembre de 1961 en Colombia.

documento que de fe del derecho de posesión, ante las oficinas de Instrumentos Públicos del Departamento de Nariño.

Ante esto, las comunidades Pastos apelaron a la División de Asuntos Indígenas, quienes debían proveer asesores a las parcialidades y organizarlos en Comisiones de Asistencia y Protección Indígena, para que pudieran argumentar su tenencia histórica (Guerrero, 2021). Esta exigencia y presión sobre las comunidades, incrementó la tensión en las zonas rurales del resguardo de Ipiales, Carlosama, Cumbal y Guachucal frente a las autoridades estatales. Tensiones acentuadas en estas zonas porque la Ley 135 de 1961, protegía a indígenas que ocupaban terrenos que los hacendados llamaban “baldíos” pero que en realidad eran territorios de protección natural resguardados por los Cabildos o áreas de tierras de reserva de los resguardos indígenas.

Por otra parte, un elemento de infraestructura que impulsó la conformación de lo que hoy podemos entender morfológicamente como la interfase rural-urbana de Ipiales y Tulcán, fue el inicio de las obras departamentales, de la adecuación de la Carretera Panamericana que conecta Tulcán a través del puente internacional de Rumichaca con Ipiales, y esta con la ciudad de Pasto y de ahí con centro del País. La prolongación urbana de la vía Panamericana por la carrera 1 se convirtió en el eje que divide la ciudad entre norte y sur, quedando al sur el núcleo de la ciudad tradicional y compacto de la época colonial y al costado nororiental los nuevos desarrollos de expansión agroindustrial.

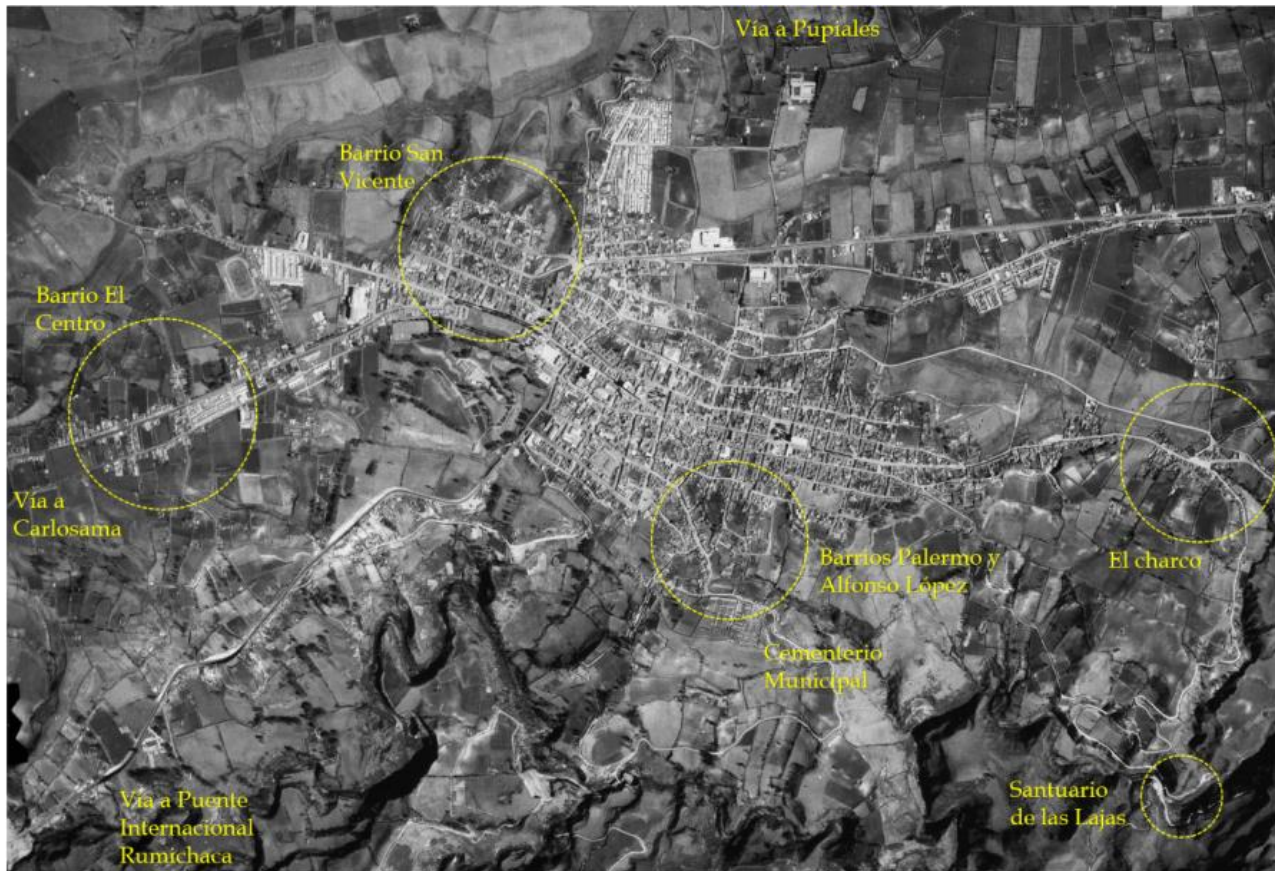
La entrada en el escenario internacional de las ciudades fronterizas se da en los 60, por las dinámicas comerciales que se establecen entre las dos naciones; sobre todo, propiciados por la “integración binacional”, esto repercutió en la infraestructura y organización desarrollada para facilitar el flujo comercial, controlado por el punto de aduana en Rumichaca, bajo esta óptica, en 1966 Guillermo León Valencia presidente de Colombia y la Junta Militar del Ecuador, acuerdan construir el Puente Internacional de Rumichaca, que será inaugurado en 1973.

La preocupación de la praxis estatal concentrada en el desarrollismo buscaba lograr dos metas en la región de frontera: fortalecer el comercio internacional y desarrollar la reforma agraria, esta última se convirtió en demagogia que se traspapeló entre diversos proyectos de implementación, la praxis estatal reflejaba el discurso para superar el subdesarrollo, promulgado en la Alianza para el Progreso (1961). Al tratar de implementarlos y fracasar, por un lado, dejaron el descontento en las comunidades, por otro, sin saber establecieron las bases de la organización comunitaria y cooperativa en pueblos campesinos, terrajeros y huasipungueros (Yamá, 2012). Las organizaciones de campesinos e indígenas aprovecharon este camino truncado para fortalecerse y radicalizaron la lucha por el reclamo de tierras.

Para ese momento, las organizaciones indígenas buscaban reconocimiento jurídico. Esto insidió en que varios resguardos indígenas Pasto empezaran a instituirse como organizaciones con personería jurídica, es decir, obtener plena legitimidad ante el Estado, ya que como individuos no lo podían hacer; con esto, buscaron tener control directo sobre las tierras del resguardo y la tan anhelada autonomía indígena, que en ese momento no era total, porque los resguardos estaban adscritos a la organización centralizada del Estado. Toda esta situación les permitió el libre desarrollo del trabajo comunitario y

la organización cooperativa, además, facilitó a las comunidades organizarse para conseguir créditos financieros para la compra de tierras (Yamá, 2012).

Figura 26. Ipiales en la década de 1970



Nota: Elaboración propia con base en aerofotografía del IGAC, C1805-75

En 1968 el movimiento campesino accede a una organización auspiciada en el marco del gobierno nacional, en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), porque de alguna manera, acceder, implicaba no seguir huyendo de la represión estatal. El mismo año, se aprueba la Ley 1a de 1968 conocida también como la *Ley de Arrendatarios y Aparceros*,⁵⁶ de gran impacto en las áreas rurales porque fijaba causales de expropiación de tierras, por el derecho de dominio o por productividad, además se fortaleció al INCORA como entidad estatal operativa encargada de hacer efectiva las leyes de asuntos rurales. Con la suspensión de la Reforma Agraria de 1971 se enterró toda posibilidad de repartición de la tierra de manera incluyente y efectiva, lo que detonó luchas directas y frontales de campesinos e indígenas por la toma de tierras en varios departamentos del país, en especial en el Cauca y Nariño donde las organizaciones de resguardos indígenas estaban establecidas y con

⁵⁶ Se pretendía avanzar en la aplicación de una política redistributiva de tierra y ofrecía a los empresarios capitalistas la posibilidad de impedir la expropiación de sus fundos mediante contratos de productividad con el INCORA. Contribuyó a agilizar los trámites y procedimientos y fijó nuevas causales de expropiación. Además, reglamentó la Unidad Agrícola Familiar (UAF) a fin de proteger y regular la tenencia y explotación de las tierras distribuidas a los campesinos beneficiarios. (Yamá, 2012, p.59).

capacidad de convocatoria de grupos numerosos de base, la atomización de las luchas, concentradas en cada localidad, hizo que la ANUC se disolviera a finales de los 70 (Yamá, 2012), aunque, en medio de todo, este proceso sirvió para crear el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organización que ha sido crucial en la lucha territorial.

En 1971 se funda la Casa de la Cultura de Ipiales y en 1973 se hace la conexión a la red eléctrica nacional. La ciudad continuó expandiéndose hacia las periferias rurales en el eje occidental por la Carrera 6 con la consolidación del barrio San Vicente. En la aerofotografía (figura No. 26) se puede ver los barrios Obrero y Totoral, con forma urbana diferente al tejido tradicional de lo que fue la ciudad compacta hasta mediados de siglo XX. La traza era irregular hacia el sur, por ejemplo, en los barrios Palermo y Alfonso López que están cerca al Cementerio Municipal, otro eje de dispersión del núcleo urbano fue hacia el oriente cuya tensión la marco el eje que conectaba con las vías hacia el caserío del Charco y el desvío hacia el famoso Santuario de las Lajas. Otro eje de consolidación, sobre todo de nuevos desarrollos habitacionales de clase media, fue por la vía hacia Carlosama y el Aeropuerto, hoy Carrera 7, donde aparecen las primeras construcciones de lo que después será el barrio El Centro (ver figura No. 19).

En la misma época, grupos y movimientos de izquierda se unían ante un conflicto interno de Colombia bien conocido: el *colonialismo interno* o las nuevas formas de la colonialidad que sometían a los territorios por medio de dominación indirecta que amenazaban tanto terrenos baldíos, como áreas de protección natural o tierras indígenas. Liberar el discurso de resistencia territorial del reduccionismo ideológico, donde se presentaba la lucha por el territorio como forma beligerante únicamente para quedarse con las tierras de mayor valor, se convirtió de a poco en un propósito para las comunidades y esto motivó, en la forma de trascender al fortalecimiento de las instituciones comunales indígenas porque “con la recuperación de tierras también se recuperó la organización propia, que se encuentra mediada por la tierra, siendo ella quien determina quién es llamado para liderar a la comunidad.” (Charfuelán, et al., 2021, p. 132).

Con el amparo en Leyes Nacionales los Pastos buscaron por medio de las instituciones como el INCORA, poder esclarecer y legitimar ante el Estado el tema de la tenencia, con esto se hizo redistribución de tierras en algunos sectores del Nudo de los Pastos. Desde la visión institucional, el argumento para no reconocer o legitimar las tierras, era que no se articulaba la organización comunitaria de organización indígena con la adjudicación de nuevas tierras. A pesar de estos pretextos para diluir la lucha por la tierra, varias comunidades de los Pastos empezaron a autorreconocerse legítimamente como autoridades propias dentro de áreas de reguardo para ejercer el gobierno propio, una vez hecho esto poder presionar al Estado por la reivindicación de sus títulos de propiedad y dándose a la labor entre líderes y comunidad de reconocer los límites de cada territorio, guiados por las escrituras para tener claro por cuáles tierras se luchaba:

“Cogido las escrituras, andaba y [decía]: Vamos por donde nos corresponde para ir a la recuperación. Qué vamos a ir a la tonta y a la ciega, esto es nuestro. Esto es nuestro”. (Comunera Rubiela Quiguntar, testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño 2020, Charfuelán, et al., 2021, p. 59).

En la década de los 80 en Colombia se emitió la **Ley 35 de 1982 que reglamentó el proceso de constitución de resguardos indígenas como instituciones sociales dentro del Estado**, esta fue la base para la conformación de varias Entidades Territoriales Indígenas en la década subsiguientes. En 1988, con la Ley 30 del 19 de marzo, se hizo énfasis en la prohibición de entregar terrenos baldíos de la nación en “áreas donde residan comunidades indígenas” (Guerrero, 2022, p. 53) y que fueran destinadas a la constitución de Resguardos. Este fue el marco jurídico que dio la antesala para reconstruir los Cabildos indígenas como Entidades Territoriales constituidas para apuntalar la conformación de su organización como autoridad administrativa de estos territorios, incluso antes de las reformas constitucionales.

“Gracias a la existencia de dichos documentos y al amparo jurídico que brindaban a los resguardos, durante la década de los ochenta los indígenas del sur occidente libraron batallas por la reivindicación, la autodeterminación y la recuperación de tierra.” (Charfuelán, et al., 2021, p. 37).

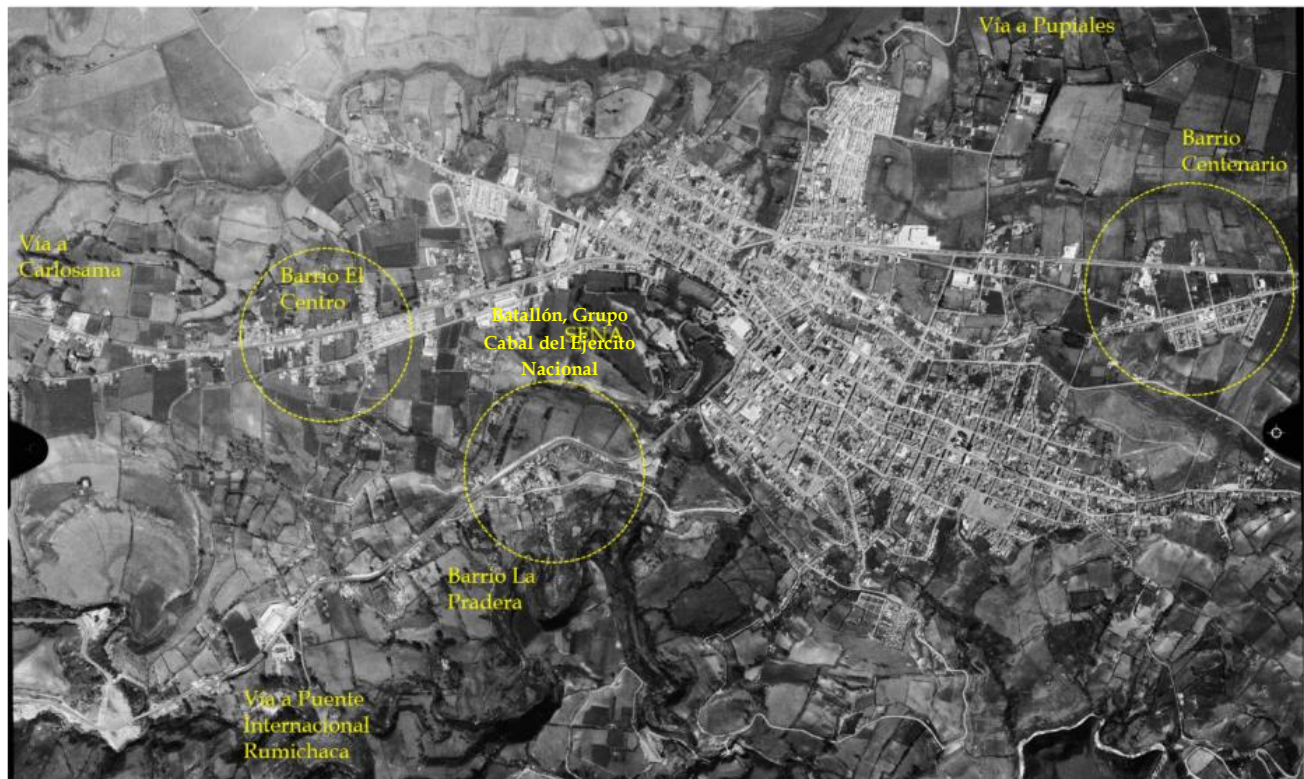
La lucha por la recuperación directa de las tierras en los Resguardos de Cumbal, Guachucal, Muellamues, Carlosama (Yamá, 2012; Guzmán, 2004; Guerrero, 2021) y después en los noventa en el Resguardo de Ipiales (Lucero, entrevista 2021) y la expulsión de los hacendados, trajo consecuencias sobre la población, como los señalamientos de su participación en fuerzas armadas ilegales, también revivió el proceso de discriminación racial que se ejercía en los núcleos rurales por los habitantes (puebleros) hacia todos los indígenas, así como en la ciudad donde se incrementó la estigmatización del “indio” o “india” como usurpador (a), hecho que reforzaba división racial del espacio, lo rural se convirtió en zonas de “gente indeseada y problemática” (Entrevista informal, recorrido Carlosama, 2021).

Los indígenas que ejercían el reclamo de sus territorios fueron tratados por ciudadanos y puebleros como ladrones o invasores, censurando el acto de autodeterminarse en su propio espacio y mostrándolo como acto ilegal e ilegítimo. Los señalamientos eran directos y violentos, como lo relatan mujeres indígenas Pasto que trabajaban en la ciudad de Ipiales como empleadas en el servicio doméstico, mientras adelantaban la lucha con sus familiares en las zonas rurales para recuperar sus tierras: ““Invasores, hijueputas ladrones, nos decían”, doña Laura Malte, mujer que trabajó en el servicio doméstico en Guachucal y en Ipiales”” (testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño, 2020). (Charfuelán, et, al. 2020, p. 79).

En el Resguardo de Ipiales, al final de la década de los 80 se fragmentó, en 1980 el 29 de septiembre por medio de escritura pública se hace el deslinde y se reconoce a los resguardos de Males y de San Juan como territorios independientes, este proceso es relevante tanto para la subdivisión territorial y administrativa de la región y también porque fue un caso acompañado de cerca por las instituciones del Estado como el IGAC y Ministerio del Interior. También, en la década de los 80 se conforma la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) con la ayuda de distintas organizaciones indígenas y no gubernamentales internacionales, bajo el liderazgo de algunos militantes del CRIC y después del periodo más fuerte de represión en el gobierno de Turbay Ayala. En específico, en el sur occidente colombiano una parte del CRIC creó el Movimiento de Autoridades Indígenas en Marcha,

con la cual se inicia un nuevo ciclo de movilizaciones por la tierra de gran impacto. Expulsando a los hacendados y gamonales de áreas rurales de los Pueblos de Guachucal, Cumbal y Males.

Figura 27. Ipiales en la década de 1980



Nota: Elaboración propia con base en aerofotografía del IGAC, C1984-25

En este movimiento se conformó una Asociación de Indígenas del Sur Occidente (AISO) entre pueblos Misak (Cauca), Kament-sa (Putumayo) y los Pastos (Nariño), el propósito fue establecer los procesos de organización dirigente y autoridades propias bajo la asesoría de académicos solidarios, distintos profesionales mestizos y algunos pocos indígenas que se vincularon al proceso:

El diálogo intercultural, que empieza a establecerse entre los Misak y los Pastos, se enfocó en un principio en la socialización de experiencias y apoyo en la recuperación de tierras de acuerdo a los usos y costumbres de cada uno. Este proceso de socialización fue alimentado por los Misak mediante cartillas informativas, grabaciones de reuniones, discursos y conversaciones con las cuales ellos principiaron su organización como "Autoridades Indígenas en Marcha". (Yamá, 2012, pp. 77-78) (El subrayado es mío).

A este marco de trabajo conjunto en el sur occidente indígena, también se sumaron otros pueblos como los de la Sierra Nevada de Santa Marta, así, se empieza a construir el discurso del "Derecho Mayor" y "Autoridad Propia" (Yamá, 2012) como una nueva forma de conceptualizar la autoridad tradicional, bajo nuevas condiciones y características de la lucha frente al Estado "aparente" que se mostraba incipiente y reacio a entender la diversidad local. Las distintas costumbres y conocimientos

que en cada grupo étnico habían sobrevivido fueron reinterpretadas a partir de las nuevas condiciones regionales, las desigualdades y la persistencia del no reconocimiento de la pluriversalidades de sentidos que explicaban sus formas de habitar local. Para ello, cada pueblo Pasto hizo un trabajo de reuniones donde se convocaba a compartir el saber y la palabra con mayores y mayores, con el fin de redefinirse como pueblo a partir de recuperar legados que estaban vivos en la tradición oral.

El pensamiento de AISO se puede resumir en la premisa: “Recuperar nuestros territorios, recuperar nuestras autoridades, defender nuestra autonomía y reconstruir económica, social y culturalmente nuestros pueblos”. (AISO, 1998)⁵⁷ La última parte de la premisa, le dio entrada a la dimensión cultural, a sus procesos de resistencia, con estas posturas en el marco de la recuperación de las tierras, se vislumbraba un proceso de alternativo y no solo lucha legal o por vías de hecho para recuperar territorio. Por esto, los ejercicios de las mingas de pensamiento y reunión con los mayores en las veredas de zonas rurales y de núcleos rurales, fueron claves, porque, de ahí, se derivaron trabajos de recuperación de la memoria habitacional, usos y costumbres, refuerzo de la identidad y fortalecimiento de la representatividad. Todo este proceso local se volcó en la Asamblea Nacional Constituyente del 1991, en la cual se fijaron nuevos puntos para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia, hecho fundamental que partió el proceso en dos y que definió las formas de lucha en la siguiente década.

Fotografía 1. Plaza central de la ciudad de Ipiales actualmente.



Nota: Registro propio 2022

En el municipio de Ipiales, en los 80, aparecieron las primeras intenciones de definir la delimitación propia de resguardos indígenas en mapas, para ser sobrepuesta a la delimitación municipal,

⁵⁷ Extraído de las Memorias del XVI encuentro del Movimiento de Autoridades del Sur Occidente Colombiano, octubre de 1988. Citado por Yamá (2012, p.8)

(Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021). A mediados de la década del 80 la ciudad se consolidó llenando los vacíos de las manzanas periféricas hacia donde ya se había modificado el perímetro urbano. El trazado de las nuevas vías principales y la pavimentación de las vías vecinales en los barrios fue consolidando el núcleo urbano. Esta transformación se dio hacia el occidente del barrio el Centenario que en la figura No. 27 aparece como aislado, se convirtió en un polo de desarrollo en las décadas futuras. Debido al flujo hacia la frontera y el paso aduanero del puente de Rumichaca, aparecieron las nacientes conformaciones de urbanización popular como el barrio la Pradera, en el mismo sector por donde ya se había empezado a trabajar en la vía circunvalar para conectar el puente internacional con la carretera Panamericana.

1.4. LA CIUDAD DE TULCÁN Y LOS TERRITORIOS INDÍGENAS DE LOS PASTOS, 1910 A 1990

Tulcán permaneció como núcleo compacto las primeras décadas del siglo XX en el mismo lugar de la loma donde se organizó el trazado reticular originario de pueblo de indios (ver figura No. 30). En este caso, su distribución la determinó la división norte y sur como resultado de la reducción de las dos comunidades indígenas originarias (ver figura No. 28), hecho que dio definición a su composición a cargo de dos parroquias distintas dentro de la misma ciudad (Mera, 2009). Cuando se creó el Cantón de Montufar subdividido en las parroquias de San Gabriel (cabecera cantonal), La Paz, Mira y Puntal por medio del decreto legislativo del 27 de septiembre de 1905 expedido en el Congreso Nacional de Ecuador, fue cuando el núcleo urbano Tulcán cobró fuerza como el centro urbano de la naciente Provincia del Carchi.

Figura 28. Plaza principal de Tulcán en 1909

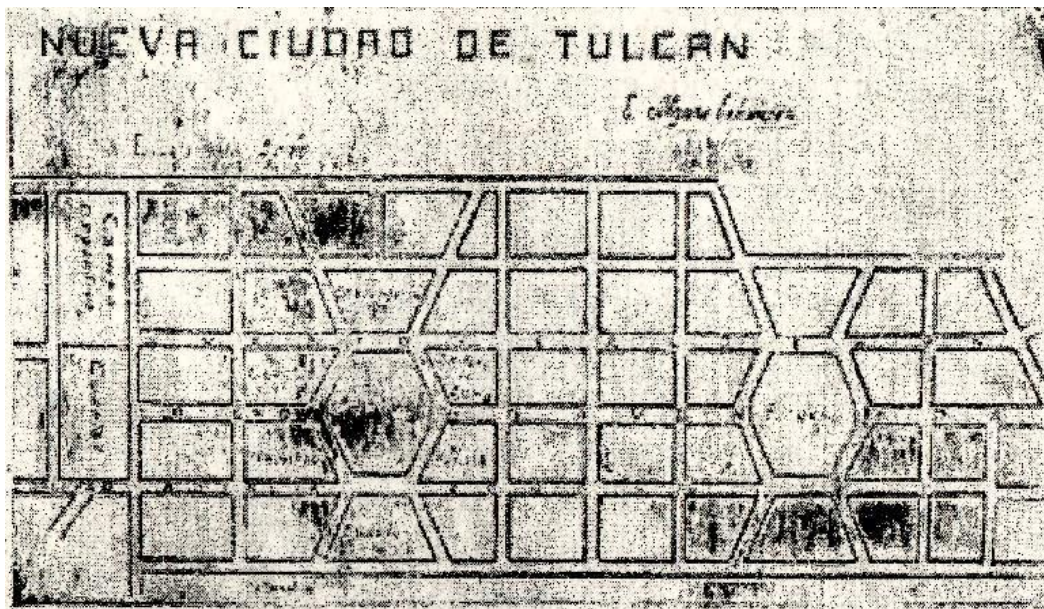


Nota: Fuente, <http://3.bp.blogspot.com>

La delimitación del cantón de Tulcán quedó como una franja alargada de toda la frontera norte de la nueva provincia del Carchi, dentro de esta distribución el único núcleo de población era el pueblo de Tulcán. A partir de 1910 se empieza a extender el poblamiento del cantón hacia el occidente, ocupando áreas rurales a las que los Pastos se habían desplazado algunos siglos antes, muy cercanas a los páramos que después se subdividirán en parroquias nuevas. En 1909, por medio de decreto ejecutivo, se crea la parroquia de Maldonado, el sur de Tulcán y a partir de la segunda década se empieza a poblar el sector oriental con la creación de la parroquia de Urbina creada por medio de Acuerdo ministerial No 303 del 23 de febrero de 1916.

En 1923, la actividad del volcán de Cumbal (Colombia) ocasionó un fuerte terremoto que devastó el asentamiento nucleado. Después de la destrucción del poblado histórico, se debatió una posible reubicación y reedificación en otro lugar. El 23 de diciembre de 1926, el presidente de Ecuador, Isidro Ayora, hizo público que la ciudad será reconstruida en el sector norte, próximo al antiguo núcleo en la zona más plana (Barragán, 2015; Mera, 2009), con la reconstrucción se reforzaba la idea urbanocéntrica, porque las medidas para atender el desastre únicamente se concentraron en la ciudad, como lo muestran los distintos decretos y considerandos citados por Mera (2009) en su estudio sobre Tulcán. Con esta idea de renovación se plantea la creación de un nuevo barrio o ciudadela llamado "Ayora" (ver figura, 29) en honor al presidente que propició la reconstrucción.

Figura 29. Plano de la ciudadela "Ayora"



Nota: Monografía de Tulcán, Mera, 2009, p. 10.

A pesar de la intención de consolidar una ciudad nueva, la ubicación tradicional del pueblo de indios que ya se ocupaba, fue lentamente reconstruido, estos dos hechos permiten entender por qué la expansión de la mancha urbana en la figura No. 30, del crecimiento de 1923 a 1950, la ciudad era un núcleo urbano compacto compuesto por dos rectángulos que se interceptan por una esquina. La plaza

de la constitución se preservó en el lugar original y el nuevo barrio consolidó una nueva centralidad en el parque Ayora, el crecimiento hacia el costado oriental, perpendicular a su forma norte sur, se debió al flujo por la vía que comunica con las parroquias de Tufiño y Maldonado.

La población indígena de los Pastos en Ecuador después de este proceso de constitución de nuevas unidades territoriales estaba concentrada en zonas de páramos y asilada de los poblados. La población indígena que se quedó cerca de la ciudad fue integrada a la sociedad mestiza urbana tulcanaña, lo indígena fue absorbido por una nueva sociedad urbana que buscaba diferenciarse de lo rural a través de la “instrucción” y formados como nuevos ciudadanos del nuevo país, prueba de ello es el fragmento racista que hace el historiador Mera, cuando describe a la población indígena de Tulcán de la primera mitad del siglo XX, veamos:

En Tulcán y sus contornos ya no existe el indio abyecto e ignorante que tanto abunda en otras ciudades de Ecuador; pues si aquí, aún se encuentran ejemplares auténticos que comprueban la raza auténtica indígena de esta región, esos son individuos en quienes la Manumisión del Indio, que trajo consigo la abolición del Concertaje, lo ha hecho evolucionar notablemente, puesto que es muy raro encontrar analfabetos entre ellos, porque la instrucción les ha transformado en ciudadanos útiles a la Sociedad (Mera, 2009, p. 142).

De manera que la ciudad de Tulcán, desde sus inicios, ya es mestiza y la población indígena Pasto que subsistió estaba localizada muy lejos del perímetro, expulsada a zonas realmente apartadas, su presencia en la ciudad era esporádica y determinada por las relaciones comerciales y productivas de la provincia hacia el interior del país, lo que definió que el modelo de poblamiento de esta nueva provincia del Carchi se expandiera hacia el sur, para establecer nexos con la ciudad de Ibarra. Así, surgió en 1930 la parroquia de Julio Andrade en el Cantón de Tulcán, aprobada por acuerdo ministerial No 491 de julio 5 de 1930; parroquia en la que se concretó el asentamiento nucleado de habitantes indígenas-campesinos Pastos, con el mismo nombre, y en el cual se fue delimitando y después reconocida como Comuna Pasto de Bolívar.

En 1934 se crea el tercer cantón del Carchi, con el nombre de Espejo y con las parroquias del Ángel, La Libertad, San Isidro Mira y la Concepción (PDOT, 2011), donde se reconoce a la comuna el Ángel, que ya existía desde 1930 y que luego se subdivide en las **Comunas Pastos de La Libertad y el Aliso** (Ibarra, 2021). En 1935 se origina la parroquia de Tufiño, en el punto fronterizo próximo al asentamiento colombiano de Chiles y cercanos al volcán nevado del mismo nombre. La creación de esta parroquia, está ligada a la formación del poblado o cabecera parroquial que concentraba los servicios de una amplia zona habitada por pueblos Pastos, hoy en día denominada **Comuna La Esperanza**. Tufiño fue constituido como poblado, por medio del Consejo Municipal de Tulcán y legitimado con el artículo 17 de junio 10 de 1935. En los considerandos se puede leer lo siguiente:

1. - Que el caserío denominado “Tufiño”, por contigüidad a la frontera colombiana, requiere urgentemente el imperio de la soberanía del Ecuador, mediante la constitución de autoridades de esta importante y valiosa sección del suelo patrio:

2. - Que, a más de este fin político, es inaplazable la impulsión del desarrollo comercial y económico del mentado caserío, entre otros motivos, por su brillante posición de entrada a la exuberante y rica región de Maldonado. (Vásquez Narváez, 2008, p. 55).

Como se aprecia, la existencia del asentamiento nucleado rural tiene un proceso muy distinto a lo que sucedió en el territorio colombiano. El reconocimiento del núcleo, surge como una necesidad de mantener la soberanía en un punto que tradicionalmente había sido lugar de paso del río Carchi, su creación legitimó los nuevos acuerdos limítrofes, porque el poblado ya existía con el nombre de Montañuela, perteneciente en ese entonces a Chiles (Colombia) (Vásquez Narváez, 2008). El cambio de nombre tenía como objetivo fijar la división y convertir el caserío en un punto tutelar en la línea fronteriza.

Los dos poblados de Chiles y Tufiño eran, para ese entonces, nodos importantes en la ruta de conexión binacional de los pueblos Pastos, entre sus zonas rurales alejada de las nacientes ciudades. Para que el núcleo rural de Tufiño se sostuviera se hizo imperativo el apuntalamiento del control de tierras productivas y el nexo comercial que se pudiera establecer entre el núcleo rural y la ciudad de Tulcán, así, la institucionalización del Estado ecuatoriano, avanzó con un proceso de neo colonización de tierras tradicionalmente indígenas desde Tulcán hacia las veredas altas de Tufiño y de Maldonado (Vásquez Narváez, 2008).

En el caso ecuatoriano, a pesar de ser históricamente un territorio con mayor presencia de poblaciones indígenas, bien diferenciadas como nacionalidades, la primera mención de los derechos territoriales indígenas, aparece hasta 1929 en el Artículo 151, Numeral 14, el cual señala que se deben cubrir las necesidades básicas domésticas a higiénicas de la población indígena y es la primera vez que aparece la asignación de tierra para el “obrero y campesino” que permitía asegurarle un mínimo de dignidad al indígena. De esto se desprendió el primer proceso de conformación de comunidades que buscaron se les reconociera las áreas que históricamente habían habitado. Todo este cambio constitucional, aunque incluía lo indígena, no fue una política del reconocimiento de la diversidad cultural, en un mismo rubro, se contabilizó a campesinos y mestizos que tradicionalmente habitaban estas regiones.

El proceso de lucha a través de los documentos de titularidad no está tan detallado como en Colombia, pero, para reconocer las áreas de las comunas, igualmente los Pastos se ampararon en documentarse en Cédulas Reales en la primera década del siglo XX (Ibarra, 2021). Esta época da inicio a la etapa más importante para el proceso indígena de Ecuador que va de **1937 a 1967**. El parte aguas fue la expedición de la Ley de Organización y Régimen de Comunas de **1937** o **Ley de Comunas**, expedido el gobierno central del Ecuador (Ibarra, 2021; Vásquez, 2008) y la Ley Complementaria del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, Decreto Supremo No. 23 del 7 de diciembre de 1937, con las que se les reconoce a las comunidades indígenas y/o campesinas “El derecho a asociarse, reunirse y manifestarse en forma libre y voluntaria” (Artículo, 1).

Aunque pareciera un reconocimiento efectivo de la alteridad indígena como constitutiva del Estado moderno, en la práctica la Ley de Comunas se convirtió en una forma de encapsular los

territorios indígenas y nuevamente reducirlos a polígonos bien delimitados, lo que le permitía al Estado ecuatoriano establecer un nuevo orden para el control político y territorial de la población indígena nacional, que iba en el eje de contener la organización indígena y sindical en todo el país, que se le convertía en una molestia a la oligarquía liberal ecuatoriana, así las naciones indígenas fueron reconocidas, pero reorganizadas como Corporaciones Indígenas subalternizadas a las determinaciones del Estado Nacional.

En este marco limitado de reconocimiento pluricultural, la Ley de Organización y Régimen de Comunas confirió por primera vez a la comunidad indígena, derechos, obligaciones y también reconoció "... Los centros poblados, que, con el nombre de Caseríos, Anejos, Barrios, Comunidades o Parcialidades, subsisten dentro de la nacionalidad a la que es necesario incorporarlos" (Artículo 305, Legislación Indígena de Ecuador) Esto dio pie a que las comunidades que se asumían como campesinos se reconocieran como indígenas, junto con polígonos donde la propiedad de la tierra era comunal y con una nueva organización de autoridad comunitarista y jurisdicción propia.

El autorreconocimiento de las Comunas no se separó de la idea moderna/colonial de ordenar el territorio para controlarlo, la política estatal de la Ley de Comunas introdujo el mismo patrón de dominación, bajo cambios jurídicos territoriales donde se repetía el sistema histórico de reducir y aislar para controlar a la "cuestión indígena" como parte diferencial del Estado. La Ley segmentó a la población indígena en Ecuador y redujo sus núcleos socio organizativos, aislándolos y subordinándolos al aparataje burocrático del Estado. Comunas indígenas como las del Carchi se empezaron a organizar en la década de los 30, en un proceso paralelo a la subdivisión político-administrativa del Estado con la creación de nuevos cantones y nuevas parroquias.

No obstante, este reconocimiento abrió las puertas para la reafirmación de un proceso histórico de muchas naciones indígenas ecuatorianas. Con la Promulgación de la Ley, inmediatamente surgen las conformaciones legales con personería jurídica, en el caso de los Pastos, el más representativo y claro en este sentido es en la Comuna la Esperanza, que se conformó 1 de agosto de 1938, mediante el acuerdo ministerial No. 170 (Comuna La Esperanza, 2017), reconociendo el territorio indígena que había sido habitado por los Pastos desde la época de Chilmá (Uribe, 1984) y separado de Chiles (Colombia) por la aparición de la frontera nacional. En el caso de la Comuna la Libertad se reconocieron las tierras comunales amparadas en la Cédula Real que data de 1672 (Ibarra, 2021), para 1933 ya se habían organizado los primeros estatutos comunales, incluso antes de la Ley de Comunas, pero no aparece una constitución como corporación sino hasta después de los cambios constitucionales del 2008.

Otro punto importante en el asunto indígena fue la Constitución de 1945, en la que se aceptó la diversidad lingüística y la representatividad política, en este sentido aparece en 1946 el Artículo 174, que propende por defender las características de la cultura indígena y del campesino como sus sistemas productivos agrícolas, se señala que de acuerdo a las necesidades sociales, se debe *parcelar* y aprovechar las tierras, esta era una medida para "incrementar" la producción agrícola diversificada. Nuevamente, lo que generó la medida fue una subdivisión obligatoria dentro de las comunas, pero sin tener en cuenta las relaciones de las comunidades con las tierras, los Pastos de La Esperanza

defendían que no toda la tierra en la Comuna es para la producción, había ya desde entonces una traza (zanjas) claras que definía los límites productivos dejados por los ancestros para no dañar el páramo (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

El día 25 de agosto en 1943, se dio por primera vez un asunto legal promovido por indígenas de la Comuna La Esperanza ante la notaría de Tulcán, donde comparecen los representantes del Cabildo de indígenas de La esperanza (Ecuador) y de Chiles (Colombia), reunión también precedida por diplomáticos de las dos naciones y de la cual resultó el fraccionamiento y separación legal de la Esperanza del antiguo resguardo indígena de Chiles, quedando 13.674 hectáreas para la Esperanza y 1636 hectáreas para Chiles, la separación y disputa se cerró con la escritura del 10 de noviembre de 1969. Lo que sucedió, es que el resguardo indígena Pasto, que había pertenecido en la colonia al Gran Cumbal, quedó partido en dos por la nueva frontera estatal.

En 1948, el concejo cantonal de Tulcán, emitió la ordenanza de creación de la parroquia rural el Pioter aprobada con acuerdo ejecutivo No 242 de abril 19 del mismo año, dado el crecimiento poblacional en áreas rurales del cantón fronterizo. El territorio ecuatoriano, hasta la mitad del siglo XX, seguía teniendo disputas en las líneas fronterizas, la forma de operar del Estado nacional para defender su soberanía consistió en establecer puntos de control físicos por medio de creación de nuevos poblados, y por eso el afán de consolidar las delimitaciones parroquiales para salvaguardar los intereses limítrofes, a pesar de no tener la población suficiente en estos sectores. Esta dinámica reforzó la línea limítrofe establecida desde 1916 entre Colombia y Ecuador, a través de comunidades y poblados nuevos, hecho que terminó por fragmentar la región andina fronteriza y las dinámicas de interconexión ancestral de las comunidades Pasto.

En la década del 50, el núcleo urbano de Tulcán empezó a mostrar un crecimiento longitudinal en el sentido Norte-Sur, concentrando los comercios hacia el norte debido al continuo contacto con la ciudad de Ipiales. En la expansión urbana, dos elementos clave marcaron la transformación, primero la construcción de la Brigada Militar No. 39 Mayor Galo Molina al sur de la ciudad; segundo, la delimitación y posterior construcción del Aeropuerto Teniente Coronel Luis A. Mantilla (IATA: TUA) al costado noreste de la ciudad (mapa No. 31). Estas dos infraestructuras y los cambios de pendiente hacia los ríos que delimitan la ciudad, determinaron el eje de crecimiento en sentido norte-sur de la ciudad, el carácter de la traza y los perfiles viales más importantes.

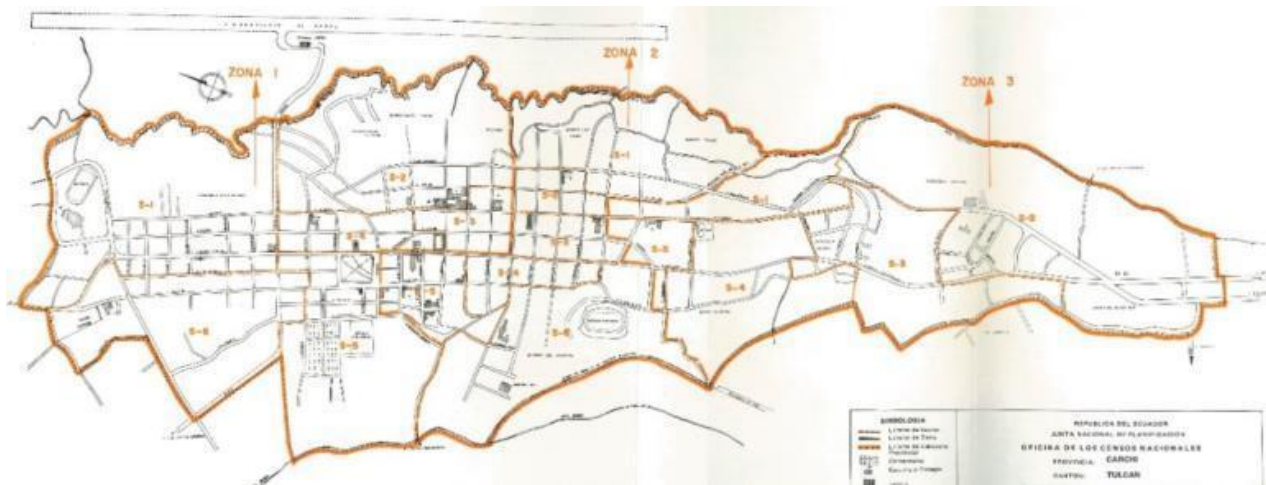
El aeropuerto fue inaugurado oficialmente el 30 de agosto de 1947 y para la década del 60 se había convertido en un espacio principal de la ciudad que marcaba un borde urbano al costado oriental, desde la planeación se identificó como un polígono que delimitó el perímetro urbano. En paralelo, al costado noroccidental, el río Bobo y su franja verde de protección estableció un límite para su expansión. Esto, aunado al continuo flujo por la vía panamericana por la conexión con el centro del país, definió su característica forma longitudinal del crecimiento urbano (ver figura No. 31)

En la década de los 60 termina la segunda etapa de la consolidación de Comunas indígenas, definida por la promulgación la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, que tuvo como objetivo corregir los defectos de la estructura agraria, en la distribución y utilización de la tierra, su

intención general fue expandir la frontera agrícola sobre territorios de reserva natural (incluyendo territorios indígenas), esto era un remanente de lo ya promulgado en la constitución de 1945 que impactó la estructura organizativa de las comunas del Carchi, algunas de ellas que eran grandes extensiones de tierra de protección, se vieron sacudidas por la intención de cambiar de uso del suelo, fomentar en ellas la productividad tecnificada y la creación de unidades productivas agrícolas que desarticulaba las formas tradicionales de producción. Con el surgimiento de las *organizaciones indígenas locales* que ya habían logrado en algunos casos el reconocimiento jurídico como en la Comuna la Libertad, reclamaban la aplicación efectiva de la Reforma Agraria de 1965 (Ibarra, 2021) contrario a la Comuna la Esperanza que buscaban no tocar las áreas de páramo.

A partir de este momento las Comunas indígenas, pasaron a estar regidas por el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura Y Pesca de Ecuador. Más adelante, la Ley de Reforma Agraria, aprobada en 1973, recrudeció las tensiones porque exigía la explotación de más del 80% de la tierra, como una condición para que no fueran afectadas por expropiación (Jordán, 2003). Lo que generó fricciones en las organizaciones sociales y las entidades parroquiales o cantonales, esta vez, todas las comunas defendían las tierras de preservación natural de páramo. Todo este proceso sociopolítico rural en Ecuador, se nutrió de la ideología marxista y de la teología de la liberación, así como del movimiento andino que reivindicaba el retorno de Atahualpa (volver al pasado ancestral). Lo que dio paso a una ideología de reivindicación indígena con organización comunitarista y fragmentada de las distintas identidades nacionales indígenas. Todo este proceso dio pie a la conformación de plataforma nacional única que unió a los distintos grupos indígenas o CONAIE, fundada 1986.

Figura 30. Plano del perímetro urbano de la ciudad de Tulcán en 1974



Nota: Oficina de Estadística y Censos Nacionales. República del Ecuador. 1974

En 1974, la ciudad definió un perímetro para contener las distintas áreas que ya habían sido objeto de transformación urbana en décadas anteriores, periféricas al núcleo histórico de la ciudad compacta, se definieron tres zonas, que hasta el día de hoy son importantes para comprender las diferencias en los usos del suelo y la estructura urbana de Tulcán. En la imagen No. 30 se marcan así: zona norte (1),

zona centro (2), y sur (3) y una serie de sectores (S) que aparecen marcando los equipamientos de mayor envergadura como el Estadio Olímpico (S-6), el Cementerio Central (S-5). Con el crecimiento poblacional en zonas rurales y urbanas en esta década se incrementa la expansión de la ciudad y la aparición de barrios en la periferia occidental y sur oriental, de pobladores de la provincia que poco a poco se fueron estableciendo en el núcleo urbano; sin embargo, no se registran poblaciones autorreconocidas como Pastos habitando dentro de la zona urbana, y en la periferia los censos muestran datos de población campesina mestiza (Tapia, Isuastí & Montaña, 2017), aunque esta población mestiza si carga con la carga cultura de pueblos andinos herencia de los Pastos, Caranquis y Otavalos.

Fotografía 2. Plaza central de la ciudad de Tulcán actualmente

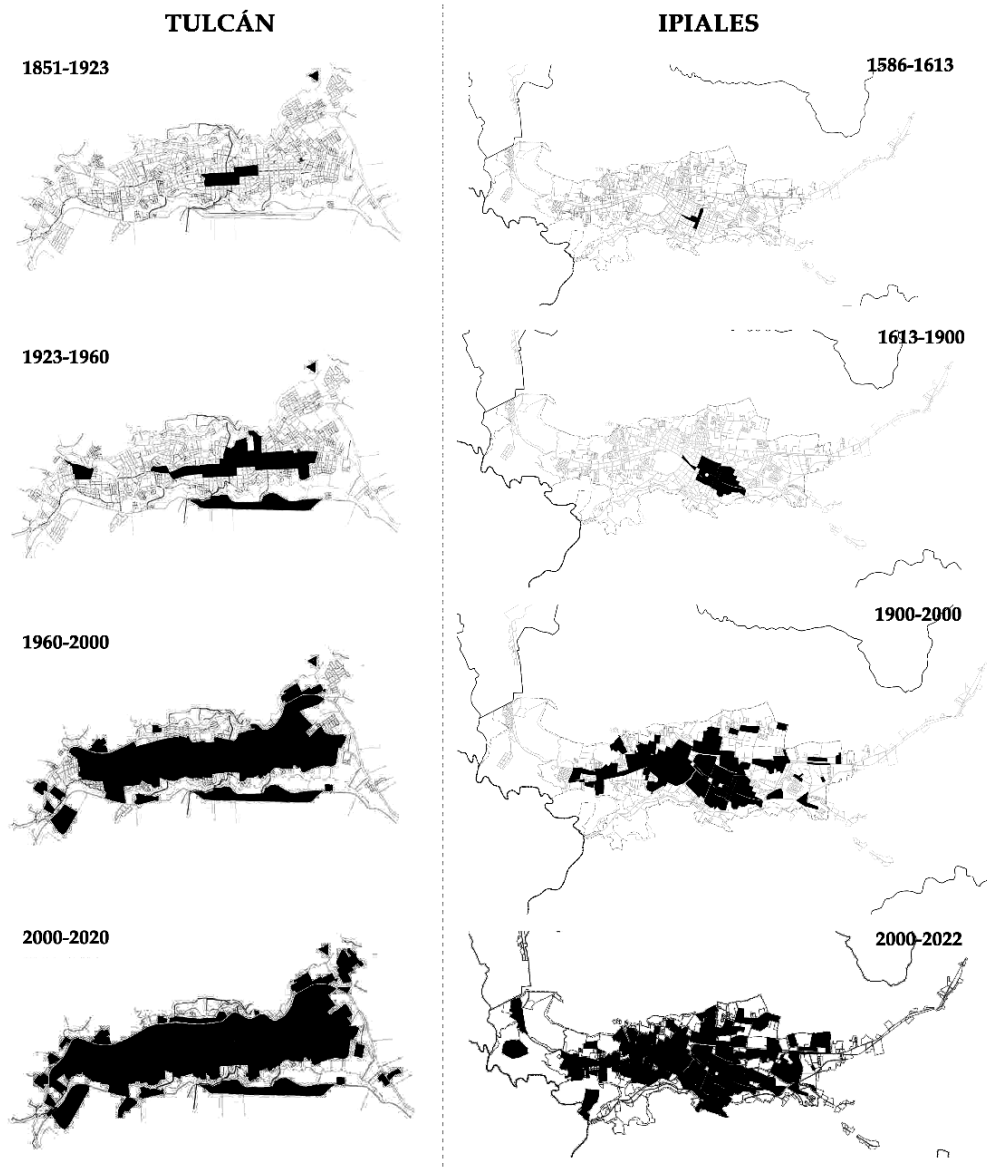


Nota: Registro propio 2022

En la década 70 y 80 el engrosamiento de la población rural del Carchi, se dio por el fenómeno migratorio causado por el recrudecimiento de la violencia política en Colombia. Esto determinó que algunos poblados crecieran rápidamente, y que se conformaran familias de orígenes variados. Para entonces, los asentamientos nucleados como Tufiño y el Ángel, eran centros locales en los que convergían las actividades indígenas de los Pastos de las dos comunas en cuestión. Los poblados tenían la presencia de equipamientos básicos; aun así, la población campesina e indígena se desplazaba a la ciudad, especialmente por temas de comercio, salud, religiosos y trámites (Tapia, 2011), pero dadas las limitadas condiciones de la infraestructura vial, los tiempos desplazamiento entre los poblados rurales, hicieron que el desplazamiento a la ciudad fuera una actividad extraordinaria y difícil. Este factor contribuyó a que los núcleos rurales se consolidaran como centros de acopio o distribución, sobre todo, en el caso del Ángel, donde se podían encontrar productos básicos de consumo, así como insumos para la producción agropecuaria.

El crecimiento urbano de Tulcán en años subsiguientes operó consolidando las manzanas. Surgió en los 80 uno de los sectores más representativos de los barrios populares, producto de la ocupación irregular del suelo en el costado noroccidental, conocido como San Francisco. Una vez consolidado, se convirtió en un polo de crecimiento, ya que se había generado la infraestructura urbana necesaria, así surgieron los barrios Cotopaxi, San Carlos y Manabí. Al final de los 80, con la adecuación de la Panamericana, se hicieron loteos y fraccionamientos de anteriores terrenos que eran haciendas en el sur, lo que dio pie a construcciones de vivienda suntuaria en las dos siguientes décadas.

Figura 31. Crecimientos de las ciudades fronterizas de IpiALES y Tulcán



Nota: Elaboración Propia con base en Tapia (2017) P. 517. Imagen Urban growth plan. Source. Own elaboration, based on historical data, para Tulcán. Alcaldía de IpiALES. PBOT, Plano No. 9 de Crecimiento Urbano 2020-2021

1.5. EL PERIODO COYUNTURAL DE LOS 90, PUNTO DE INFLEXIÓN DE LO URBANO-TERRITORIAL.

La autodeterminación es un derecho constitucional; también, una fuerza que les ha permitido a los Pastos resistir a la marginalización, segregación y racialización en el espacio, esta fuerza refleja en una actitud descolonizante en el territorio estrechamente ligada al reclamo de las tierras que han ocupado históricamente y a la preservación de sus usos y costumbres culturales (Kloosterman, 1997). Con la apertura del reconocimiento a la diversidad étnica y cultural de la constitución del 91 en Colombia y con los estallidos sociales en Ecuador y la organización indígena en la misma época, las comunidades Pastos reforzaron la idea de la recuperación y reconocimiento por parte del Estado de sus tierras de resguardo y comuna, buscando la reafirmación en el espacio a través de argumentar su titularidad y legitimidad con titulaciones coloniales o republicanas de las áreas que pertenecen a resguardos indígenas donde la propiedad es comunal “inembargable, inalienable e intransferible” (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

La mayoría de los Cabildos Pastos amparados en la Ley 89 de 1889, ya habían iniciado un proceso de reconocimiento de sus títulos de resguardo en las oficinas de Instrumentos Públicos en el Departamento de Nariño desde inicios de siglo XX. Un proceso largo, donde han ido apelando a lo que las leyes les habían permitido argumentar en cuanto a la legitimidad de la tenencia de sus tierras, argumentando por medio de documentos que van desde Cédulas Reales, títulos, amparos, autos, ordenanzas, hasta testamentos y diligencias de alinderamiento (Guerrero, 2021; Guzmán, 2004)

La década de los 90 se convirtió en un momento de convergencia por diversos cambios globales, nacionales y locales que transformaron las formas de lucha indígena por la recuperación, conservación y fortalecimiento de estos territorios, de esta coyuntura surgió una nueva etapa en la defensa de los territorios indígenas, en lo local, convergió la resistencia histórica desde la praxis descolonial territorial de los Pastos, así como toda una tensión regional generada por la defensa legal y después frontal para recuperar las tierras de resguardo. En los dos países y con matices distintos, a su manera, la lucha indígena hizo parte, de las reformas y los reconocimientos constitucionales que dieron pie a la etapa actual del fenómeno de autodeterminación territorial indígena, donde las comunidades desde el lugar que habitan han dejado el papel de resistencia para pasar a incidir y proponer cambios en las relaciones rural-urbanas de la región.

En Colombia, los procesos comunitarios desde las organizaciones indígenas como AICO o CRIC, llevaron a tener una representación en la Nacional Constituyente de Colombia (Yamá, 2012; Carrión, 2018), mientras que en Ecuador se reforzaba el proceso de organización de comunas indígenas con peso político cada vez mayor de la CONAIE, fuerza política de un movimiento social indígena que se demostró en las movilizaciones y paros nacionales que llevaron al derrocamiento de presidentes y el cambio de varios gobiernos nacionales, hasta que se realizó la reforma constitucional en 1998. Los Pastos, al ser la comunidad con mayor historia de fuerza política en el sur occidente colombiano, participaron en la Nacional Constituyente de 1991 a través de la representación del Taita Lorenzo Muelas (líder indígena, de origen Guambiano), quien representaba las voces de muchos de los grupos

y pueblos indígenas del sur occidente colombiano, y quien había sido una figura importante en la lucha frontal por recuperar tierras en los 80. (Yamá, 2012)

En Ecuador las comunidades Pasto, tuvieron una participación activa en las huelgas de este país en toda la década de los 90 (Carrión, 2018) cuando las distintas nacionalidades indígenas lograron una visibilidad sin precedente. En 1990 la huelga indígena paralizó el país, el proceso de su fortalecimiento y reivindicación llevó a que en 1996 se conformara el partido político indígena Pachakutik-Nuevo País (Tapia, 2011), al cual, algunos líderes comuneros Pastos se agregaron, esto les permitió fomentar la revitalización de la cultura y las redes sociales locales, y así, lograron el fortalecimiento de los derechos sobre las tierras. Autodeterminarse como naciones indígenas, fue una estrategia política que dio frutos en la Constitución de 1998 en Ecuador.

Iniciado los 90, el asunto indígena era álgido en la zona andina fronteriza, si bien en cada país había procesos distintos, los derechos de los indígenas que ya habían sido señalados en 1977 por la Convención Americana de Derechos Humanos y el Convenio de 1989 de la OIT, junto con la constitución del 91 en Colombia se conformaron como un bloque constitucional nacional e internacional que consagra los derechos territoriales indígenas. Este bloque constitucional representó el mayor punto de inflexión para el proceso de autodeterminación indígena, porque permitió que muchos de los aspectos históricamente reclamados, se vieran reflejados en un documento constitucional del Estado. Por primera vez, se reconoció la diversidad étnica y cultural (Artículo 7) y sobre este eje se dejaron sentados, algunos aspectos fundamentales del ordenamiento jurídico y territorial de las comunidades indígenas, siendo estos, sujetos de derechos colectivos con protección jurídica especial.

Los procesos de reclamo por autonomía y autodeterminación de las comunidades se reflejan en la Constitución de 1991, con una serie de artículos⁵⁸ que alcanzan a cubrir algunas de las demandas históricas de las comunidades indígenas, su existencia abrió la posibilidad para la creación de las Entidades Territoriales Indígenas y la nueva conformación de Cabildos, el refuerzo de autonomía, manejo de recursos propios derivados del Estado y el fortalecimiento de proceso socioculturales propios.

Hoy en día, es un tema álgido dentro del fenómeno urbano local, ya que dicho proceso demarcó polígonos de áreas rurales, donde la tierra es en teoría propiedad comunal; pero que, además, se rigen

⁵⁸ En la nueva Constitución aprobada en 1991 han quedado reconocidos una serie de derechos de las comunidades indígenas:

El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana (artículo 7) y es obligación del Estado proteger las riquezas culturales (artículo 8).

Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios, y en las comunidades con tradición lingüística propia la educación será bilingüe. (artículo 10). Su formación deberá respetar y desarrollar su identidad cultural (artículo 68).

Las tierras comunales de grupos étnicos y las tierras de resguardo son inalienables, imprescriptibles e inembargables (artículo 63).

Se reconoce que los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica tienen derechos especiales sobre esos patrimonios culturales, que deben ser reglamentados por ley (artículo 72).

Reconoce como ciudadanos colombianos a los indígenas que compartimentó en territorios fronterizos, a condición de reciprocidad (artículo 96).

Crea cargos de senadores y un número a reglamentarse de hasta cinco representantes a elegirse en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas (artículo 176).

Establece que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes (artículo 246).

Según palabras del ministro de Gobierno, el conjunto de la política del Estado para las comunidades indígenas no solamente está basado en las normas de la Nueva Constitución Nacional, sino en aquellas de la Ley 21 de 1991, que ratifica y hace Ley Colombiana al Convenio 169 de la OIT "Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes". <http://www.cidh.org/countryrep/colombia93sp/cap.11.htm>.

por Entidades Territoriales Indígenas (ETI) independientes al municipio (Colombia) o cantón (Ecuador) en cabeza de un Cabildo o de una organización de resguardo o comuna. En Colombia esto empezó a incidir directamente en la ciudad de Ipiales y en los núcleos rurales próximos a la ciudad, ya que las áreas o polígonos delimitados, que están en proceso de reconocimiento o conformación, de los cuales las comunidades tienen los títulos legales (tabla No. 8), están rodeando las áreas urbanas.

A esto se debe añadir, que desde el saber territorial originario “para los indígenas Pastos, la Tierra tiene un significado que trasciende los espacios geográficos, convirtiéndola en un conjunto de espacios vitales no renovables, donde sus vidas y la de sus generaciones futuras se desarrollan dentro de su entorno natural.” (Guerrero, 2011, pp. 413-44), a la vez que está delimitada y autorreconocida como área de Resguardo, la tierra es la madre; madre-territorio; por tanto, es fuente de respeto el suelo donde germina la vida y el subsuelo es el útero o vientre que entraña el ser indígena, *lo de adentro, lo propio* y todas estas dimensiones definen la vida de los indígenas en el espacio delimitado como tierra comunal, desde ahí despliegan su territorialidad.

El convenio 169 de la OIT de 1989 firmado en Suiza fue un parte aguas para los asuntos indígenas en varios países, en Colombia se incorporó por medio de la Ley 21 de 1991, esta norma obliga al Estado a garantizar la *consulta previa*, como derecho de las comunidades indígenas. Este derecho ha sido fundamental para la defensa de los territorios Pasto, porque les exige que a los entes externos pasar por la revisión y valoración de las autoridades indígenas de cada resguardo, garantizando no tener afectaciones en el territorio y salvaguardar la tierra de nuevas amenazas de denominación neocoloniales (Carrión, 2018). Así, se garantiza a los comuneros y comuneras, aspectos básicos de su habitabilidad, de sus condiciones de trabajo y base cultural, por esto las consigna como: “recuperar la tierra para recuperarlo todo” fueron determinantes en la recuperación de lo propio, “la tierra es el derecho de la comunidad y el deber es trabajarla”. (Charfuelán, et al., 2021, pp.130).

Ya para la época de los 90 los Pastos habían logrado recuperar varias haciendas y aclarar el dominio y titularidades de tierras en la mayoría de los resguardos y comunas, aunque no se haya logrado el reconocimiento por parte del Estado (ver tabla No. 8). El periodo previo de lucha frontal de expulsión de hacendados fue importante para fundamentar los lazos comunitarios, y la organización comunitaria dentro de los resguardos y comunas, con estas organizaciones consolidadas, emprendieron desde cada entidad, luchas particulares y atomizadas para lograr conseguir la reivindicación de sus territorios, por este motivo, desde la consolidación de los Cabildos y las ETIs, la praxis decolonial fue fragmentada. Aunque se ha unificado cuando hay temas estructurales regionales o del Gran Territorio Pasto.

La consulta previa a los cabildos indígenas, es un derecho que vela por la integralidad de los derechos del territorio y “garantiza la decisión de los indígenas de aceptar o no el desarrollo de proyectos y programas dentro de su territorio (Guerrero, 2021, p. 53). Esto se debe entender en el marco constitucional (Colombia), donde la tenencia de la tierra se establece bajo la distinción de tres maneras: propiedad estatal, pública y privada. La última, constitucionalmente se clasifica en propiedad individual o colectiva (Sentencia T-556, 1992), dentro de esto, la clasificación de las tierras de resguardos, quedaron amparadas en la Constitución como propiedad privada colectiva y como

estipula el Artículo 63 su condición especial es ser “*inalienables, imprescriptibles e inembargables*, y las gozarán de manera efectiva cuando se encuentran legalmente constituidas en la figura jurídica de Resguardo.” (Guerrero, 2022, p. 58).

Esto fue, y es, una condicionante en la tenencia; sin embargo, durante estos 30 años, el Estado NO ha reconocido por completo la titularidad de estas tierras a los resguardos en Colombia, lo que hizo que emergieran formas ambivalentes y disputas entre entidades municipales e indígenas que no han permitido unificar una posición regional sobre el territorio indígena. Esto ha generado choques entre formas de territorialización de privados (desarrolladores inmobiliarios y constructoras), municipalidad y corporaciones indígenas.

Las entidades públicas como el IGAC, órgano encargado de delimitar las áreas de resguardo en el estudio adelantado en 1989 y después en 1991, aludía que, para tal fin, únicamente se podían tener en cuenta las escrituras de origen colonial y las diferentes concertaciones que se han adelantado con los resguardos colindantes (Guerrero, 2021; Charfuelán, et al., 2021). En esta coyuntura, la Reforma Agraria fue un tema álgido de discusión por la convergencia de intereses territoriales que se sobreponían entre los interesados, sobre todo, porque implicaba riesgo de pérdida de tierras, ante nuevos intereses de los hacendados o terratenientes que buscaban regresar a las tierras que ocuparon ilegalmente y de las que fueron desalojados en la década anterior.

Desde 1992, comuneros y comuneras trabajaron en peticiones al gobierno nacional para legalizar los resguardos de origen colonial y republicano; esto porque los recursos económicos que se destinaba por ser ETL, se asignaban únicamente a los resguardos constituidos y con títulos de tierras reconocidas, con estos cambios nacionales, los Cabildos se vieron obligados entrar en estas nuevas formas constitutivas, y el Estado nacional a través del IGAC solo reconocía algunos polígonos reducidos, y en sí, el Estado invisibilizó todo el reclamo histórico de tierras mucho más extensas como las comunidades podían demostrar con Cédulas Reales, esto desató manifestaciones y huelgas, que se trasladaron a la ciudad de Pasto y duraron cuatro días (Garzón Parra, 06 de octubre 1992).

En 1994 en Colombia se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino por la Ley 160, con esto nació el INCORA, (hoy en día Agencia Nacional de Tierras ANT) como máxima entidad, para el análisis y titulación de tierras de campesinos e indígenas. Estas entidades estatales asumieron el rol de *constituir, ampliar, sanear y reestructurar* las tierras de Resguardos. Este proceso nuevamente impositivo desde la institucionalidad estatal, pero los Pastos logran aprovechar espacios constitucionales del derecho, y con apoyo en los conocimientos de académicos y profesionales solidarios en el papel de asesores, buscaron hacer un *ejercicio de traducción* de lo propio como el Derecho Mayor para llevarlo a las formas instrumentales que el Estado proponía en las normativas, fue una forma de apropiarse de la legislación, pero tratando de que contenga su saber territorial.

Así, bajo esta presión indígena, surge la Ley 160 de 1994, la cual regulaba las actuaciones del Estado a través del INCORA, los Pastos lograron que quedara sentado en el Artículo 85 lo siguiente: “El instituto estudiará las necesidades de tierras de las comunidades indígenas, para efectos de dotarlas

de las superficies indispensables que faciliten su adecuado sentamiento y desarrollo...” (Guerrero, 2022, p. 68) También lograron que se reconozca la legitimidad de los resguardos de origen colonial y republicano con títulos que ellos ya venían demostrando desde hace varios siglos y que ya tenían registro ante oficinas de Instrumento Públicos. Por otro lado, lograron que las tierras que adquiriera el Estado por medio del INCORA, pasen a ser parte del resguardo como donación, también, qué recursos para la creación y refuerzo de los cabildos, el apoyo a los resguardos para constituirse como ETIs. Esto les garantizó el acceso a recursos del Estado para que cada Resguardo de forma autónoma lo administre dentro de su territorio y destine a sus propios programas, planes y proyectos.

Todo este proceso de gestión desde los Cabildos y las comunidades empezó a ser visible como formas de territorializar, después de la expedición del decreto reglamentario 2165 de 1995. A partir de 1996 los globos de tierra de los Resguardos de Ipiales (Ipiales), Cuaspud (Carlosama), Miraflores Inchuchala (Pupiales) aparecen como territorios indígenas en proceso de reconocimiento ante el Estado y el ente encargado hoy en día es la ANT. También en 1995 el texto normativo No 2164 que reglamento la ley 60 del 1994, en relación con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas, en el Capítulo 1 se establecen las competencias del ente estatal hoy ANT, en el Capítulo 3 se establecieron los procedimientos, y se fijaron como deben ser los estudios socioeconómicos y jurídicos para la tenencia de las tierras, así mismo, para la *constitución, ampliación y reestructuración* de resguardos indígenas, siempre y cuando tengan claridad en la “vigencia legal de los títulos” (Guerrero, 2021).

Esta apertura legal de las entidades, fue utilizada por las organizaciones indígenas, asesorados por profesionales externos y con la participación de profesionales indígenas jóvenes, para buscar “sanear las tierras” de los resguardos, lo que dio inicio a la lucha jurídica por obtener la legalidad y reconocimiento de tierras, hecho que suscita unas formas de organización estructuradas de comités, grupos y delegaciones dentro de las ETIs ya instituidas bajo un organigrama exigido por el Ministerio del Interior (Colombia).

En 1996 se creó la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas por medio del Decreto, 1397 de 1996. La mesa se estableció para propiciar un diálogo directo entre el Estado y las Autoridades Indígenas locales. La participación de los Pastos en este proceso fue siempre activa, dado el interés por aclarar la situación de varios globos de tierra que en la década pasada había sido producto de disputas. En esta mesa se ha venido trabajando durante tres décadas y ha sido el escenario de múltiples choques, entre la administración nacional cambiante y un proceso de resistencia ya desgastada.

Para 1999 los Pastos, usando el Decreto 2165 de 1995, presionaron al INCORA para que se reconociera las tierras de Resguardo, al no encontrar respuesta, se dio un nuevo periodo intenso de recuperación de tierras, (Daniel Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021) Así, por las vías de hecho, empezó un nuevo periodo de conflictos territoriales locales que trajo consecuencias violentas como el *asesinato sistemático* de líderes indígenas (Charfuelán, et al., 2020), Lo que llevó a un paro indígena y al cierre de la frontera que duro 14 días (Diario del Sur, 1999). La concertación con el Estado determinó que se adelantarían estudios socioeconómicos y jurídicos de la tenencia de la tierra

en los resguardos, así mismo, se implementaría un Plan de Adquisición de Nuevas Tierras, promesas que hasta hoy no han sido solucionadas.

Reflexiones Parciales

Situarse desde la praxis decolonial de los pueblos Pastos ante al relato de los hechos de poblamiento, permite comprender un pasado urbano que reivindica la importancia de los núcleos rurales creados como pueblos de “indios” para comprender las particularidades urbanas actuales de la región, tema relegado en la historiografía urbana. Podemos entender este fenómeno como el inicio de una forma de segregación espacial rural-urbana sustentada en la idea de raza que nutría la idea de dominación urbanocéntrica, extendida en un proceso de larga duración histórica regional pero constantemente interpelada por un vector de acciones específicas, desafiantes de las condiciones impositivas de ordenamiento para la explotación del territorio, o praxis decolonial. Acción continua y constante de los Pastos cuyo vector, en este caso, fue defender la tierra o recuperarla, aspecto que ha fundamentado la base del discurso actual de las comunidades frente a la defensa del territorio, frente al despojo neocolonial y ante el fenómeno urbano, frente a ello se puede ver a lo largo del proceso una actitud descolonizante que se ha llegado a decantar en expresiones actuales como: pensar y actuar en y con el territorio.

En el proceso histórico, la praxis descolonial territorial consistió en una constante lucha por las tierras como parte fundamental para pervivir como comunidades en el tiempo, bajo condiciones de desigualdad territorial, los Pastos tuvieron que ingeniarse estrategias, que en algunos momentos de la historia parecen contradictorias. El proceso de reducciones a pueblos de indios significó una gran ruptura, hecho que ya no permitió volver a un pasado habitacional andino originario, y a partir de esto, los Pastos, usaron el sistema colonial para invertir algunos factores a su favor, hecho que llevó a constituirse como corporaciones bien consolidadas en una región periférica y fronteriza en la época colonial. Esto fue desmontado en la república, con la ruptura del proceso de las comunidades a finales del siglo XIX, de ahí surgió una nueva forma de operar desde su ontología transformada.

Continuaron utilizando las posibilidades de la praxis dominante, pero esta vez, establecieron una lucha atomizada por vías de hecho en cada resguardo en Colombia. Si se revisa con detenimiento, todas estas acciones de autodeterminación van en el eje de la defensa de la tierra, porque a pesar de que se pasó del dominio colonial directo a la conformación de los Estados nación, la segregación originaria prevaleció, fortalecida en el discurso urbanocéntrico, ya no, bajo las mismas condiciones de la época colonial, pero sí, reproduciendo nuevas formas neocoloniales donde el factor más notorio ha sido la dominación por discriminación y segregación racial.

En esta nueva “lógica” colonial, lo rural, el resguardo o la comuna, son el lugar discursivamente asignado al “indio”, y la ciudad el lugar de la “civilización”, discurso que se mantuvo hasta la mitad del siglo XIX en las provincias de los Pastos, reforzado por condiciones neocoloniales como el terraje o huasipungueo, que llevó al límite la situación social y territorial. Situación que explica por qué a

finales de siglo XIX e inicio del XX se inicia un nuevo proceso en el que las comunidades tuvieron que reconstituirse y reorganizar la lucha, nuevamente usando las posibilidades a su favor, que, en ese momento les daba la Ley 89 de 1890 en Colombia. Normativa que emplearon durante un siglo en como base de resistencia legal, jurídica y social para no separacer, en su aplicación se fundamentó un cocomiento intercultural situado en las nuevas condiciones del siglo para fortalecer los rresguardos o comunas como instituciones modernas dentro del Estado nacional.

A la par, se hacía un proceso de resistencia en las tierras rurales y se manifestaban en la ciudad para hacer notar su presencia. En Ecuador, la Ley de Comunas a principios de siglo XX, a pesar de estar encapsulada en el Estado, dio la posibilidad de fortalecerse como comunidades locales con poder organizativo. En estas condiciones las comunidades las tomaron las pocas posibilidades para movilizar la acción de defender la tierra rural, este fue el objetivo central entrada la segunda mitad del siglo XX. En paralelo las ciudades de Ipiales y Tulcán empezaron a transformar el núcleo compacto que había sido durante varios años, aspecto que no hubiera podido suceder sin las tensiones generadas en la región y con las nuevas definiciones de la línea fronteriza.

Hasta mitad del siglo XX, la región seguía siendo considerada periferia por los centros urbanos de cada Estado, Quito o Bogotá. Con las definiciones de frontera establecidas entre los Estados nación y las dinámicas de intercambio regional, las dos ciudades empezaron a tener otra dinámica, de interconexión, pero esto siempre estuvo mediado por una capacidad de movilidad de la fuerza de trabajo agrícola local, que en su gran mayoría era indígena, de ahí que las tensiones entre núcleos urbanos y rurales haya sido por un conflicto del dominio de las tierras productivas.

Toda esta tensión territorial previa a los 90, solo se entiende en el marco del proceso de ejercer la territorialización por parte de las comunidades, que, en las nuevas condiciones del Estado Nacional, se vieron afectadas por los intereses de privatizar tierras por parte de hacendados. Esto explica la inconformidad desde mediados de siglo XX, las fricciones y las organizaciones de campesinos e indígenas ante la ineficacia del Estado –aparente- que no solucionó un tema crucial como la Reforma Agraria. Las tensiones explotaron en forma de luchas atomizadas y frontales en las haciendas, hasta generar toda una movilización para el reclamo de las tierras y la expulsión de hacendados en los 70 y 80. La frase, “recuperar la tierra para recuperarlo todo” se consolidó como los cimientos de la lucha territorial de la época y sin este periodo de lucha frontal, no hubiera sido posible que la autodeterminación hoy se entienda, como parte de una praxis territorial descolonial cultural que les permite defender su territorio.

En el siglo XX, la separación discursiva introducida por el el modernismo como aspecto renovado de la modernidad, instaurpo la idea del porgreso que se reflejaba en la consolidadicón de la ciudad, en este caso de dos pequeñas ciudades fornterizas que se convirtieron poco a poco en nucleos fundamentales en la interacción comercial de los dos países, el refuerzo de ideas modernas como porgreso, desarrollo y crecimiento, profundizó la separación entre lo urbano y lo rural, como vimos la idea urbanocentrica se reforzó a parti del siglo XX, tanto Ipiales como Tulcán vivieron cambios acelerados y constrtantes con un entorno rural empobrecido y poco atendido, las desigualdes se profundizaron, mientras que los pequeños centro urbanos, reforforzaban la posibilidad de funcionar

como centros interconectados por un puente internacional, la realidad regional era periférica a esto. Aunque inevitablemente la ciudad a partir de la década del 50 se convirtió en el lugar donde confluyen inevitablemente las actividades de la vida regional incluidas la del indígena.

Todas las acciones de territorializar solo se pueden entender si se tiene en cuenta este proceso de larga duración, porque a pesar de que, en 1990, como época coyuntural, sea una parte aguas de incluido un tránsito a nuevas formas de dominación indirecta y neocoloniales resultado de nuevos modelos político económicos de dominación como el neoliberalismo, las prácticas de territorialización y las expresiones espaciales que emergen de estas acciones son el resultado de un entretejido de acciones de varios siglos, si se analiza el proceso, se entiende que ciertas actitudes repiten una actitud, cíclicamente como, buscar alianzas, moverse hacia las condiciones más favorables, usar la normativa a su favor, fagocitar los modelos, planes y estrategias de ordenamiento territorial. Lo que se entiende desde la perspectiva descolonizante de los Pastos por medio de configurar una lucha territorial cualitativa, es que todos estos son momentos de inflexión amparados en lo ético-mítico (la danza) que abren grietas en las formas dominantes y esto les permite actuar.

Por tanto, el marco antes presentado son los antecedentes históricos, contextuales y socioculturales de un recorrido de acciones que se han insertado como acciones descolonizantes a pesar de las condiciones dominantes imperantes en la región, dominadas por una condición urbanocéntrica en la región que desemboca en un nuevo periodo, el del siglo XXI, donde lo estatal y originario se entretiene en un intrincado proceso legal, jurídico, político, social y cultural en el que se mueven aspectos para salvar las diferencias de dominación urbanocéntrica y subalternizado rural indígena.

CAPÍTULO 5

5. PRÁCTICAS CULTURALES DE TERRITORIALIZACIÓN

Introducción:

En este capítulo se exponen diferentes prácticas culturales en la zona de estudio que se han desarrollado después de la coyuntura local y global de los 90. Estudiando las construcciones sociales conflictivas, que van desde la construcción política cultural de entidades territoriales indígenas que atraviesan la construcción simbólica que se da entre lo cotidiano y lo extraordinario, su institucionalización, hasta llegar a conformar unidades constitutivas de la construcción social del conocimiento territorial indígena. Para esto, se investiga y estudia cómo las acciones resultado de una praxis territorial activa, constante y cotidiana, han definido aspectos de la autodeterminación territorial indígena en el plano de las relaciones sociales, de la estructura social, de la construcción social, del conocimiento y cómo todo esto, define o incide en aspectos del plano tangible para dar cuenta de una territorialidad indígena que se sobrepone a la territorialidad municipal o cantonal.

En este capítulo, se abordan y se agrupan diferentes acciones que giran en torno a los planos de la territorialidad mencionados, con el fin de atender al tercer objetivo específico de estudiar las prácticas de territorialización que surgen del proceso de organización indígena de los Pastos en el espacio rural-urbano desde 1990 al 2020. Cada una de estas acciones se debe entender como una parte de un tejido. En conjunto, hacen parte de un constructo sociocultural local que gira en torno de la reconstitución del aspecto telúrico *de y con* el territorio. En las distintas acciones se puede comprender aspectos de la narrativa fronteriza del lugar, desde donde las comunidades construyen su discurso territorial para defender desde el sustrato material de la tierra, hasta las manifestaciones inmateriales que les permiten sustentar su defensa de lo Vivo.

Por lo anterior, los aspectos en adelante estudiados se entienden en la complejidad de la interseccionalidad social y cultural y desde las diferencias asimétricas que se dan en la interculturalidad. Desde estas condiciones, las prácticas culturales de territorialización se interceptan con prácticas políticas, jurídicas, ambientales y estéticas en las comunidades. Todo en conjunto, permite examinar y analizar por separado un constructo sociocultural de conocimiento que surge en un nuevo marco coyuntural para la defensa territorial indígena en el Nudo de los Pastos, en cuyo ejercicio de la autodeterminación se han generado elementos que explican, dan sustento, argumento o base para las expresiones espaciales o materializaciones espaciales indígenas que se sitúan, modelan o inciden en la interfase rural-urbana.

5.1. CONFORMACIÓN DE ENTIDADES TERRITORIALES INDÍGENAS ETI Y CTI

Territorializar desde la praxis decolonial ha sido para los Pastos una forma de resistencia histórica. Con los cambios constitucionales en la década de los 90 en cada país este proceso cambió. Las reformas establecieron un bloque constitucional que permitió ligar las luchas locales al derecho nacional e internacional (Sanders, 2010), situación que abrió una grieta en la estructura del Estado –aparente por donde se filtraron elementos de la autodeterminación territorial de las comunidades indígenas. La apertura constitucional reconoció la posibilidad de que existieran Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) en Colombia y reafirmó las ya existentes Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) en Ecuador.

El surgimiento (en Colombia) o refuerzo (en Ecuador) de estas entidades, ha permitido que se conformen o se fortalezcan las estructuras y relaciones sociales para nuevas formas, estrategias y prácticas de territorialización, así, la autodeterminación en el espacio se transformó en el marco de nuevas legislaciones que reconocen las diferencias étnicas: Este punto de inflexión se deriva de un proceso histórico, otrora invisibilizado o subordinado a pocas posibilidades de acción dentro de las normativas del Estado nación.

A partir del 91 hay un cambio grande dentro de los conceptos que se manejaban anteriormente, porque se reconoce que hay pueblos que piensan, sienten y actúan diferentes. Entonces, a partir de esa lógica... hasta el momento yo he contabilizado unos 30 artículos a favor de los grupos étnicos o grupos minoritarios en el país. (J. Guerrero, comunicación personal, 19 de diciembre de 2021).

Lo que sucedió después de 1991 es que la apertura legislativa, jurídica y administrativa, les dio nuevas herramientas a las comunidades para reforzar los procesos locales de organización que les permitió adaptarse a las estructuras de saber/poder territorial en pro de permanecer o Estar dentro de sus territorios. Esta opción, consistía en otorgarle a las comunidades la posibilidad de crear entidades con capacidad técnica para administrar territorios autónomos:

Entonces cambia todo el concepto, porque antes simplemente había una sociedad hegemónica general y toda la legislación, la jurisprudencia y la propiedad, casi se regía a partir de sus principios. Pero a partir de la Constitución (1991) se entiende que hay unos pueblos que tienen un enfoque diferenciado de actuar, de reflexionar y de sentir, y a raíz de eso, pues, hemos logrado varias normas que han favorecido a los pueblos indígenas. (J. Guerrero, comunicación personal, 19 de diciembre de 2021).

Esto permitió que las comunidades Pastos conformaran entidades territoriales, apropiándose y reforzando la organización de cabildos coloniales para convertirlos en una nueva forma: el *Cabildo indígena*, con el reconocimiento constitucional el proceso de organización comunitaria se reestructura bajo esta figura administrativa. Desde los 90 se consolidaron Cabildos indígenas en Colombia, tal como se los conoce hoy, para ello, el Ministerio del Interior exige una organización gubernamental al interior de la intuición indígena que reconozca las autoridades propias (Guerrero, 2020), con funciones

administrativas específicas y un espacio para su funcionamiento. A la nueva jurisdicción indígena dentro el Estado colombiano se le exigió la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) correspondiente a cada Cabildo. Las comunidades Pastos emplearon estas posibilidades para consolidar las relaciones intersubjetivas ya desarrolladas en el marco de las luchas por la tierra, tomar la institución “entidad territorial” y verterle los contenidos, éticos frente a la naturaleza, simbólicos, míticos y su memoria habitacional.

5.1.1. Normativa Estatal y administración territorial propia

En la Constitución colombiana de 1991, los artículos 56, 286, 287, 288, 321, 329, son los que establecen el marco jurídico que reconoce y regula los territorios indígenas como Entidades Territoriales autónomas dentro del Estado. El Artículo 56 (transitorio) ha regulado las normas fiscales necesarias para los territorios indígenas y la coordinación con otras entidades territoriales municipales. En el Artículo 246 se estipula que las autoridades indígenas tradicionales pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con sus propias normas y procedimientos (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021). Para que todo lo anterior aterrice en el espacio fue necesario y fundamental definir las ETIs ligadas a una delimitación propia de la tierra (ver apartado 6.1) y también, que estas Entidades se rijan bajo la autoridad mayor organizada como *empresa pública*, que son las funciones del Cabildo indígena, en cabeza de un gobernador indígena, elegido por voto popular y apoyado por la conformación de un concejo de autoridades indígenas.

En el artículo 286 de la Constitución de Colombia se contempla que los territorios indígenas son catalogados como *Entidades territoriales especiales*, es decir, son tomados como entes diferenciados de los municipios o departamentos; dado que en el artículo 329 se determina que la conformación de las ETIs estará sujeta a lo dispuesto a la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y la delimitación de las áreas de los resguardos se debe hacer con la participación de las autoridades de los Cabildos y con el previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. En este mismo sentido, el artículo 330 determina que las ETIs estarán gobernadas y se regirán por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de cada comunidad, eso hace que las formas de organizar los Cabildos y de rotar las autoridades en cada resguardo sean diferentes.

Bajo estas disposiciones, cada Cabildo de los Pastos fue buscando, dentro de estas nuevas posibilidades, generar autonomía por medio de las ETIs, aspecto que les permitió determinar qué aspectos culturales les fueron, o son, útiles para defender su territorio. Las dinámicas sociopolíticas diferenciadas por cada comunidad las han agenciado asociaciones de Cabildos por medio del *mingueo* colectivo, esto les ha permitido construir mancomunadamente durante un proceso de 30 años las características de las entidades territoriales, sin perder de vista una organización multiescalar local, regional y binacional.

En 1993, por medio del Decreto 1088 en Colombia, se regula la creación de Asociaciones de Cabildos o autoridades tradicionales, dado que todo el nuevo ordenamiento que se desprende de la

Constitución Política establece especial protección a las comunidades indígenas. Este marco legal les permitió asociarse y adquirir un estatuto facultativo para fortalecer su propio desarrollo, económico, social y cultural, este mismo Decreto también dicta las normas fiscales de los territorios indígenas y reafirma su carácter de entidad territorial autónoma: “todos los Resguardos Indígenas constituidos legalmente a la fecha de expedición del presente Decreto, serán considerados como Municipios” (Decreto 1088 de 1993, Colombia), esto abrió la posibilidad de que las ETIs participen del presupuesto de la nación directamente, para esto, se establece que la entidad indígena que se certifique y legitime ante al Ministerio de Hacienda sea la misma que se registra en el Ministerio del Interior.

Otras leyes colombianas ligadas a las ETIs empezaron a desprenderse del bloque constitucional. Es por esto que en 1994 se aprobó el Fondo Nacional de Regalías, una forma descentralizada que hace que se destinen los recursos a las regiones y municipios y las ETIs. Considerando la situación especial de los Pastos y otros grupos étnicos en frontera por sus delimitaciones y pugnas territoriales, en este caso con Ecuador, se crea la Ley 191 de 1995, especial para el tratamiento de los resguardos de frontera.

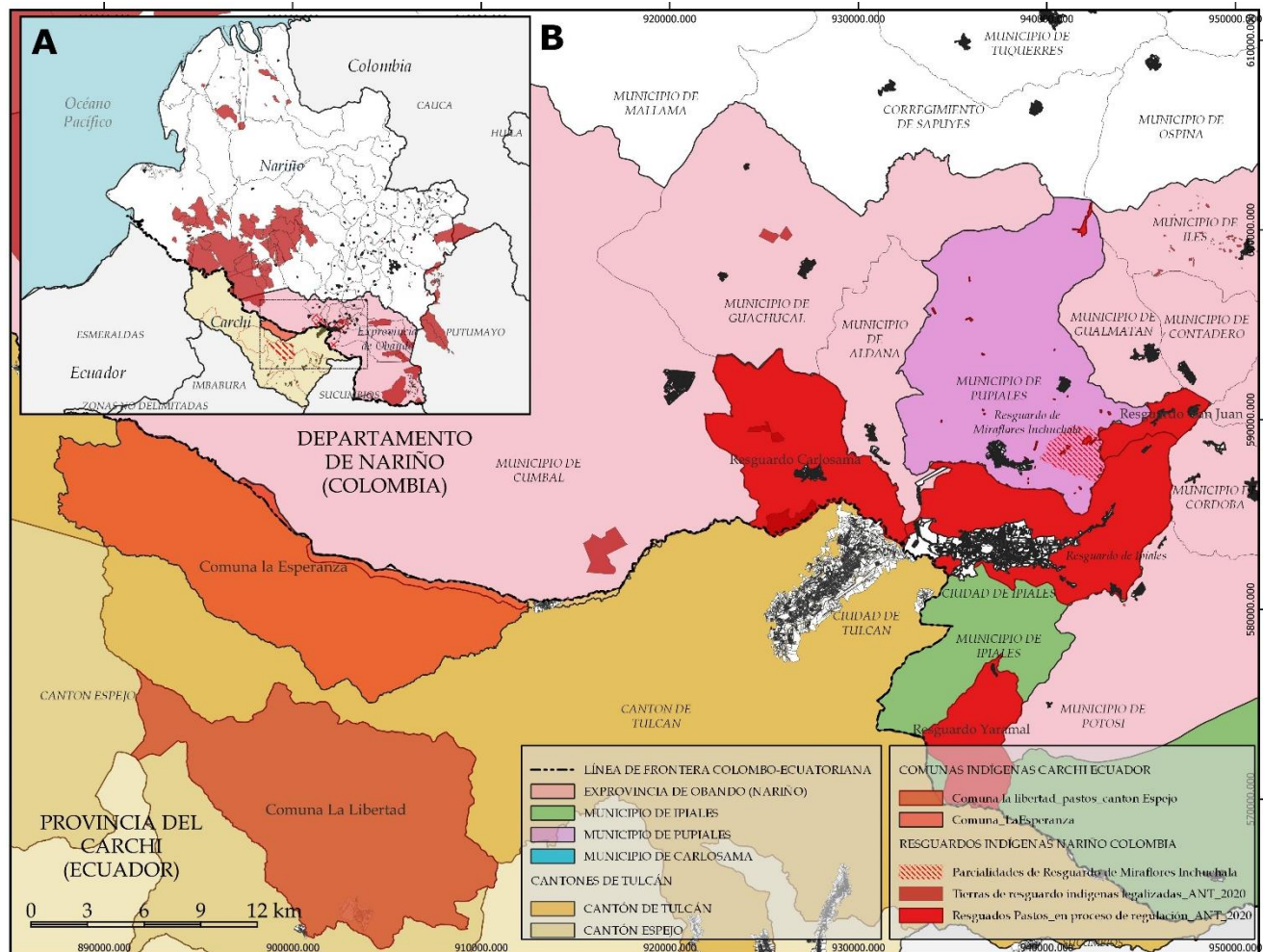
Las Entidades Territoriales Indígenas, que se conformaron en la década de los 90, se fueron fortaleciendo en la primera década del siglo XXI bajo esta nueva normativa específica. En el 2013, con la creación de la Mesa Regional Permanente de Concertación en el marco del *desarrollo integral* de los pueblos Pastos y Quillacingas, se abrió un canal de diálogo directo entre Estado y autoridades indígenas locales organizadas en las ETIs, con el objetivo de construir políticas que propendan por salvaguardar las decisiones de los Cabildos y no permitir resquebrajar las decisiones que se tomen dentro de cada entidad territorial indígena, así como, discutir temas presupuestales.

Acceder al presupuesto de la nación que se destine directamente a cada ETI se convirtió en un eje central de la organización de las corporaciones indígenas y Cabildos; de esta manera, sostener una organización como ente territorial les permite a las Corporaciones de Resguardos tener recursos directos y administrarlos de forma autónoma, en el Decreto No 2719 del 2014 se definió los procedimientos que los Resguardos deben cumplir, para la ejecución de los recursos en la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones.

En el Decreto No 1953 del 07 de octubre del 2014 se crea un régimen especial para los territorios Indígenas y la administración de los recursos económicos que entran a los territorios indígenas; es decir, para proteger la autonomía administrativa de cada Cabildo, este decreto es el que actualmente rige en Colombia hasta que el Congreso expida la reglamentación pendiente del Artículo 329 de la Constitución Política. Con la conformación de las ETIs, los Pastos han podido gestionar recursos y administrarlos bajos sus propias directrices; si bien, todo esto los ha obligado a entrar en la institucionalidad estatal y sufrir bajo las dinámicas de la política clientelar algunas formas poco apropiadas de manejos presupuestales que socavan la organización social indígena (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021). Las ETIs, son hoy organismos que hacen efectiva una jurisdicción y soberanía del territorio indígena, bajo ellas, conformadas como entes reguladores propios a escala de resguardo, los pueblos indígenas exigen la consulta previa a los municipios en cada intervención que afecte las tierras, esto se puede entenderse muy bien en el caso del Resguardo de Ipiales.

La existencia de las Entidades, permitió que las organizaciones comunitarias empezaran a conformar o reforzar líneas de acción, fortalecieron elementos como la autodefinición de nuevos elementos de una identidad indígena renovada (Rappaport, 1995; Gusmán, 2004; Guerrero, Flórez, 2019), es decir, requirió del esfuerzo para reivindicar y fortalecer los usos y costumbres tradicionales en unas nuevas formas legislativas propias, para convertirlos en componentes de nuevos derechos consuetudinarios que les permitieran ejercer el poder territorial local como Entidades Territoriales autonómicas.

Mapa 3. Delimitaciones de Resguardos y Comunas indígenas en la zona de estudio



Nota: Elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), Territorios indígenas ANT, base de datos 2020; Colombia y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM Ecuador.

Así, se fueron trabajando en los Cabildos diferentes aspectos para reforzar sus gobiernos propios a través de aplicar El derecho Mayor y el Derecho Propio y se centraron en aspectos como: 1- La recuperación del territorio y buscar el reconocimiento por parte del Estado de estas delimitaciones. 2- Reconstrucción y conformación las autoridades y guardia indígena para impartir justicia propia. 3- Reconocimiento ejercicio de entes autónomos como ETIs. 4- Autonomía política y proceso

democráticos particulares. 5- Construcción de nuevos valores culturales y costumbres, tomando como base el conocimiento de los y las mayores. 6-Capacidad para gestionar recursos del Estado para fortalecer la subsistencia económica de las comunidades dentro de los Resguardos.

Las Entidades Territoriales operan bajo la organización del Cabildo indígena, este ha sido el escenario político local donde se han ido ajustando formas administrativas estatales para aplicar las Leyes Propias. Esta nueva forma recíproca y cíclica de praxis cultural se canaliza a través de la organización de los Cabildo, por medio de ella se han reforzado los *puntales*⁵⁹ del saber territorial originario para fortalecer las ETL, así, estas entidades están regidas la Ley de Origen, que condensa la sabiduría y el conocimiento endógeno, empírico y espiritual que se ha desarrollado a través del proceso histórico de resistencia territorial, dentro de esta forma operativa sirve para argumentar y dar sustento a la formulación de documentos de planeación que garanticen el *equilibrio y la armonización* con el entorno, estos son dos ejes éticos míticos reglamentarios definidos por el Derecho Mayor y la Ley de Origen, su aplicación la hace la sociedad de comuneros, ejerciendo la justicia indígena interna respaldada por la Jurisdicción Especial Indígena (JEL).

El INCORA desarrolló en 1999 un estudio de las tierras de resguardos de Gran Territorio Pasto que incluyó, entre otros, a los Resguardos de Ipiales y Carlosama. En el 2000 los Pastos pidieron que se socializara dicho estudio, este fue presentado en 2001 dando concepto positivo para la vigencia de los títulos de tenencia de las tierras. Con este logro (matizado) de los Pastos se inicia el cambio de siglo y quedó asentado legislativamente en la resolución No 1830 del 06 de diciembre del 2022, donde se reconocen la tenencia de estas tierras a los resguardos. A la par, en lo local, se empezaron a sentir los efectos de las políticas neoliberales con el incremento de flujo comercial en la frontera, la variación del poder adquisitivo en las monedas nacionales.

En el 2003 bajo el gobierno de Álvaro Uribe y con las medidas para la tercerización de las entidades del Estado, se realizaron cambios en las instituciones de la Reforma Agraria. Un efecto de estas medidas fue que para el 2003 desapareció el INCORA (Decreto, 1292) y se creó el INCODER (Decreto, 1300 del 2003) estructura que fue modificada en el 2009 (Decreto, 357). En este escenario cambiante, la atomización de las decisiones y de los procesos que con cada cambio de entidad se suscitaban, fue el marco perfecto para que el gobierno nacional se deslindara de responsabilidades frente a las comunidades argumentando “la intermitencia del proceso indígena”, esto no permitió que en la Mesa Permanente de Concertación entre el Estado y los Pastos se llegara a definiciones precisas sobre las tierras de resguardos.

En el cambio institucional, el INCORA hace entrega efectiva de los procesos que llevaba a cada uno de los resguardos. Tanto en el Resguardo de Ipiales como el de Carlosama, aparecen catalogados como procesos de reestructuración con títulos de tierras reconocidas y con censo de poblacionales indígenas específicos. No figura en el proceso el Cabildo de Miraflores-Inchuchala. Hasta esta entrega, el gobierno nacional no dio respuesta ante tal reestructuración y reconocimiento de las tierras, ya que,

⁵⁹ Refuerzos que sostienen el andamiaje epistemológico, trabajados en la Escuela de Derecho Propio, Laureano Inmapues ubicada en la vereda El Corso, Resguardo de Guachucal, Departamento de Nariño (Colombia) <https://pdtnarino.org/instituciones/escuela-de-derecho-propio-2/>

bajo los periodos del gobierno de Álvaro Uribe, la violencia se recrudeció en el territorio fronterizo, los territorios indígenas tuvieron que enfrentar la presión y despojo de tierras rurales por formas violentas de paramilitares, aspecto que ensombreció aún más el panorama local.

Debido a estos hechos, las migraciones forzadas y los desplazamientos, sobre todo en zonas de pie de monte costero nariñense, incrementaron la población en Ipiales se incrementó (DANE, 2005) esto generó cambios acelerados en la consolidación y expansión de la ciudad, situación que se puede ver en los incrementos de nuevas fragmentaciones para urbanizaciones, los nuevos desarrollos y construcciones de nuevos barrios son producto de las migraciones sucesivas, población antes rural o rural urbana ahora completamente urbana. (ver mapa No. 3)

Para los Pastos, este periodo del gobierno de ultraderecha, fueron ocho años donde el proceso de lucha territorial que buscaba el reconocimiento fue silenciado. Sin embargo, ante la imposición violenta del Estado neoliberal, buscaron re-afianzar las prácticas de expresiones culturales, como una alternativa para continuar con su autodeterminación, y trabajar en los elementos teórico político que le daban sentido a su concepción del territorio, refugiándose en actos culturales, educativos y en las mingas de pensamiento para reafirmar su proceso, es por esto que entre el 2005 y 2006 se manifiesta su posición política frente a la territorialidad; es decir, se toma el proceso adelantado hasta este momento y todos los estudios, para ratificar que esta es la forma de reconocer sus modos de habitar en el espacio, a partir de ahí, *se le exigen al Estado* que en este proceso contemporáneo de lucha por sus territorios (a la fecha ya eran 14 años de nueva lucha), sea definitivamente reconocidas legalmente sus tierras de resguardos, así como todo su proceso político cultural, con documentos propios de planificación, y a su vez, que la documentación histórica de los títulos de tierras sea devuelta para ser custodiada por los Cabildos.

Para ello, y bajo la tutela de las Asociaciones Indígenas de Cabildos Indígenas de Los Pastos, presentaron un *Plan de Acción* a seguir en este proceso. A pesar de la fundamentada propuesta, en el 2010, el IGAC en Colombia con la Circular No. 5060 manifiesta que dentro de los predios recodados cartográficamente, solo admitirá las áreas de resguardos que tengan una Resolución o Acuerdo del INCORA o del INCODER o de la institucionalidad estatal vigente, es por esto que en las bases de datos actuales del IGAC, únicamente aparecen registrados oficialmente, solo algunos polígonos pequeños de los pueblos Pastos en la cartografía étnica vigente en Colombia. Ahí surgió la discusión álgida y actual de los reconocimientos territoriales que diversos líderes y lideresas comunitarias hacen mención, como un negacionismo burocrático estatal neoliberal, porque, reconocer oficialmente implica una gran transformación en la tenencia de las tierras.

En el 2011, los Pastos, junto con población campesina, lograron ser incluidos dentro de las medidas de atención y reparación a las víctimas del conflicto armado colombiano a través del Decreto Ley No 4363 del 2011, esto les permite acceder a reparaciones económicas, sobre todo, a la población de zonas más apartadas o acceder a una representatividad dentro de la Ley de Víctimas del Conflicto armado. En 2012, con el cambio de gobierno nacional de Uribe Vélez, los Pastos presionaron nuevamente para tratar los temas de la tenencia de la tierra, esto se trató en un Taller del INCODER en marzo del 2012 en Ipiales, donde se discutió el Plan de Acción de los Pastos frente a los procesos de reconocimiento

de tierras de Resguardo, se creó un convenio entre autoridades indígenas e instituciones del Estado para su fortalecerlo, así como el compromiso de actualizar constantemente la información de los censos poblacionales indígenas en cada Cabildo.

Ya para entonces, los equipos de profesionales de los Cabildos Pastos eran de origen indígena, esta militancia profesional le dio un nuevo enfoque, que propendía por reforzar las actuaciones jurídicas por medio de formulación de proyectos que atiendan diversos temas sociales. La Asociación de Cabildos Pastos contrata al abogado historiador Fernando Mayorga (2016) quien estudió los títulos de tierras *confirmando su legalidad y vigencia*, su estudio detallado, fue entregado por los Pastos a las entidades estatales locales y nacionales, estas nuevamente lo invisibilizaron y no se le dio respuesta, hecho que nuevamente desencadena movilizaciones en la frontera colombo-ecuatoriana. Después de las manifestaciones se concreta con el gobierno que los ejes de trabajo serían: 1-Culminar el proceso de reestructuración de tierras de resguardo. 2-Adquirir cada dos años por lo menos 18 predios destinados a la comunidad. 3- Apoyo en el proceso de escrituración a los cabildos de la propiedad privada comunal y la formalización de resguardos Pastos.

En respuesta a lo anterior, el Decreto 1465 del 2013 de la Presidencia de la República de Colombia condensa estas peticiones; sin embargo, el documento presentaba una visión acomodada desde la perspectiva colonialista del Estado, ninguna de las organizaciones indígenas como ONIC o AICO de los Pastos lo aceptó. Las comunidades recurrieron al instrumento de pedir la consulta previa para reafirmar la autodeterminación bajo sus principios regidores en el territorio. En el 2014, AICO y CRIC proponen una contrapropuesta al Estado desde su visión, como una forma de adhesión al anterior decreto, nuevamente, el Ministerio del Interior responde con una contrapropuesta anticonstitucional que no comprende la importancia de los procesos de reestructuración territorial. Hasta hoy el proceso de reconocimiento pleno de las tierras de resguardo sigue en pleito.

En el 2015 se suprime el INCODER (Decreto. 2365), se crea la Agencia Nacional de Tierras ANT adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, esta nueva entidad estatal se creó como una agencia especial descentralizada que goza de autonomía administrativa, y es la entidad del Estado que hoy en día está al frente de los procesos para aclarar la asignación de tierras. A partir de este año, la ANT es la entidad que tiene la potestad para la dotación y titulación de las tierras de las comunidades indígenas. Dentro de los artículos 2.14. y 7.1.1 presupone que se adelantará programas y procedimientos con el fin de facilitar la: “constitución de los resguardos y comunidades indígenas; ampliación de resguardos constituidos, reestructuración, de los resguardos de origen colonial y republicano previa clarificación de la vigencia legal de los respectivos títulos” (Guerrero, 2020, p. 46), situación en la que actualmente se encuentran las áreas de Resguardo de Ipiales, Carlosama y Miraflores- Inchuchala que está en proceso de consolidación (Ver tabla No. 8).

Al procedimiento se le conoce como “saneamiento territorial” (Guerrero, 2011, p. 89) que es una forma de hacer entrar en la legitimidad estatal a los globos de tierra de cada Resguardo; no obstante, esto suscita un problema coyuntural y de interés para los municipios como Pupiales e Ipiales, ya que la designación de ciertas tierras como de resguardo define el tipo y forma de tenencia de la tierra, en algunas zonas rurales de los dos municipios mencionados, ya hay intereses de desarrollo urbano. este

conflicto por las tierras indígenas de resguardo es uno de los aspectos que incide en la forma de la expansión urbana de la ciudad de Ipiales y de los núcleos rurales como Cuaspud, situación que no ocurre de forma similar en Ecuador, porque las comunas están muy separadas del núcleo urbano.

Los Pastos en 2015 desde su cosmovisión, dan respuesta a estas formas impositivas de ordenamiento del territorio y de inflexibilidad gubernamental, argumentando algunos puntos clave relacionados con el fenómeno urbano:

“En muchos casos de nuestros títulos y adelantado estos procedimientos van a quedar áreas de los títulos en poblaciones urbanas y otras infraestructuras que adelantando por el Estado debe considerarse las compensaciones por las pérdidas de estos territorios ante las realidades actuales” (Guerrero, 2021, p. 76).

Así mismo, se señala que los Resguardos de origen colonial y republicano de los pueblos Pastos reciben el 100 % de las transferencias, pero lo que está en juego es que el Estado no reconoce la vigencia de dicha titularidad en las tierras y esto no les permite hacer ejercicio legal de las intervenciones sobre dichos polígonos. Las transferencias económicas se pueden entender como algo que socava el proceso organizativo comunitario, porque distrae, con presupuesto, el hecho fundamental de tener la titularidad de la tierra (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021). Aunado al continuo desmantelamiento de las instituciones estatales encargadas y al rompimiento de los términos de negociación, lo que está llevando a un desgaste de ya 24 años de proceso legal frente al tema.

Desde el 2016 la ANT alega que no se pueden adquirir predios para los resguardos hasta que no se clarifique la titularidad de las áreas coloniales y republicanas, este fue un argumento unidireccional ya desgastado empleado por las instituciones anteriores. La lucha de los Pastos frente a esto se radicalizó porque con dicho reconocimiento de los polígonos, los procesos de autorreconocimiento y autodeterminación en el territorio se reforzarían y fortalecerían, así como sus formas de gobernanza y autonomía económica y política, y la negación del Estado empuja al faccionalismo de algunos sectores indígenas.

A partir de las manifestaciones del 2016 de los pueblos del sur occidente colombiano, emergieron ejes de actuación para definir la claridad de los límites territoriales y de la propiedad de la tierra, estos fueron llevados a la mesa de concertación dejando por sentado lo siguiente: 1- Definir los resguardos de origen Colonial y/o republicano 2- Si son vigentes los títulos debe adelantarse el “proceso de saneamiento” de estas áreas de tierra de manera expedita.

En el 2017, en materia de tierras, el Estado colombiano adopta medidas para “facilitar” una implementación de la Reforma Rural Integral, en tanto que eran procedimientos para el acceso al fondo de tierras, así como del saneamiento de tierras de resguardos y reubicación de personas que no pertenecen a comunidades indígenas reglamentado por el Decreto No. 902 del 2017. En el capítulo de implementación de ordenamiento social de la propiedad rural se apunta a englobar la normativa sobre tierras que se inició desde 1991. Este proceso continúa actualmente frente a la ANT.

Los Pastos se posicionan en aclarar dos puntos clave, la titularidad y la forma de tenencia de la tierra, mientras la verticalidad del Estado nubla el proceso para continuar dilatando una respuesta que lleva años de ambivalencia y falta de claridad. Ante esto, las tierras de los Resguardos quedan en procesos de reconocimiento, y estos polígonos en el caso de Ipiiales y Carlosama se yuxtaponen o sobrepone a las áreas urbanas de los Núcleos rurales y de la ciudad de Ipiiales (Mapa No. 3 y tabla No 11). En el 2020, los Pastos adelantaron una serie de reuniones para protocolizar un proyecto propio de reconocimiento en la Mesa Nacional de Concertación de los Pueblos Indígenas y la Comisión Nacional de Territorio Indígenas CNTI, **hasta la fecha no hay respuesta del Estado nacional colombiano.**

Tabla 8. Títulos de tierras y fechas de registro en área de estudio Colombia y Ecuador

Resguardo o Comuna	Títulos de tierras registrados	Fechas de los documentos orden ascendente por año	Estado de reconocimiento
Resguardo de Ipiiales (Ipiiales-Nariño)	528	1720, 1721, 1734,1741,1757,1762	En reconocimiento
Resguardo de Carlosama (Cuaspud- Nariño)	244	1590, 1593,1650,1693,1705,1712,1714,1716,1717,172, 1722,1736, 1768	En reconocimiento
Miraflores Inchuchala (Pupiales-Nariño)	No registrados hasta el momento	Miraflores- Inchuchala está en proceso de registro	En consolidación
Comuna La Esperanza (Tufiño-Carchi)	1	(Antes de la definición de los límites binacionales, igual que para el Gran Cumbal) 1938 se creó la Comuna	Reconocida
Comuna La libertad (El Ángel- Carchi)	20	1647,1696,1721,1768,1793,1816,1895	Reconocida

Nota: Elaboración propia 2023, con base en Jairo Guerrero, 2003- 2012 y 2021

5.1.2. La organización política de la comunidad y el cabildo para definir las ETIs

El Cabildo Indígena se convirtió a partir de 1990 en Colombia, en la forma institucional de organización social histórica para las comunidades indígenas. Es la autoridad mayor de cada resguardo y su fortalecimiento dio pie a un nuevo proceso de reconocimiento ante el Estado de territorios que tenían un proceso previo de reconocimiento y la conformación de nuevos Cabildos amparados en títulos preexistentes. Lograr la conformación de un Cabildo permitió establecer una entidad y con esta estructura empezaron a gestionar recursos, el proceso fue desde abajo para insertarse en las formas operativas del Estado, lo resume el comunero Wilson Pereira en el siguiente apartado:

Reconocerse como indígena es digamos un conjunto de personas que se reconocen como tal, ¿y por qué se reconocen?, por lengua, forma de vida, alimentación, vestimenta. Después de eso, ¿cuál es la dinámica? Conformar un Cabildo indígena, listo, eso toca ante el Ministerio del Interior, el secretario del Ministerio del Interior manda sus profesionales, antropólogos, sociólogos, para ver si hay viabilidad para ser Cabildo, después de que se tienen esa viabilidad, el Ministerio del Interior

crea el certificado, que está listo para Cabildo. Después de eso, se hace el ejercicio para Resguardo, ¿Cómo se hace eso?, mediante escrituras coloniales o republicanas que se tienen, entonces aquí hay eso, aquí existen. (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022).

El proceso de lucha por el territorio se sectorizó con la conformación de los Cabildos Indígenas, que iniciaron un nuevo proceso de reconocimiento de las tierras de resguardo que les diera la “legitimidad”, al presentar ante el Estado los documentos probatorios de la posesión histórica de las tierras, lo que dio origen una delimitación de áreas basada en escritura y titulaciones que se posee en cada Cabildo. Esto se ve en la cartografía de las delimitaciones territoriales indígenas (ver mapa No. 3). Si bien esto permitió que los Cabildos se consolidaran en este nuevo escenario de lucha por definir el área de influencia de las ETIs, ha sido un procedimiento dispar en la zona de estudio. Mientras que resguardos con mayor proceso histórico, organizativo, mayor población indígena y participación de la misma, lograron constituirse rápidamente como ETIs como en el caso de Ipiales y Carlosama, no pasó igual en Miraflores-Inchuchala, dado que su forma debilitada de organización comunitaria dio origen a malos manejos y formas irregulares o ilegales:

... Cuando fundamos el Cabildo Inchuchala, Miraflores fue en el 2001, de eso me eligieron de alcalde, por 5 años, estuve, y para recopilarlo para integrarlo vuelta este Cabildo, porque se había perdido, no había Cabildo, ni aquí en Pupiales, ni en nada, entonces a nosotros nos tocó una lucha bien dura, porque vino otro señor a dárselas de que él sabía y de todo, entonces cada reunión nos sacaba \$2000, en cada reunión, y de eso, pues no daba a conocer nada, no, nos daba a conocer en que se gastaron esos pesos ni nada (...), entonces, nosotros para sacarlo nos tocó llamar a otros gobernadores, que ese señor estaba procediendo muy mal, no nos daba a conocer nada, sino que él decía, me fui a Bogotá y toda esa plata que re juntamos, eso se lo gastó... (...) Entonces lo sacamos. ¡Fue una lucha dura! (R. Chávez, comunicación personal, diciembre de 2021).

Al delimitar las áreas de Resguardo, la lucha por el territorio empezó a ser diferenciada de acuerdo a la consolidación de cada Cabildo indígena, su existencia permitió recurrir al artículo 329, que indica que las Entidades Territoriales Indígenas se conformaron según lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT) para garantizar la autonomía indígena dentro del espacio de resguardo. Desde este momento en Colombia, la defensa del territorio quedó sectorizada y atomizada en cada área de resguardo, esta fragmentación se tratará de solventar con las Asociaciones de Cabildos y luego con las Asociaciones de Resguardos (Chakana Ipiales, 2021) y con las Asociaciones Binacionales de Cabildos y Comunas. (Carrión, 2018)

5.1.3. Reglamento Interno del Cabildo, los Planes de Vida y los conflictos políticos locales

Todo esto permitió que surja normatividad territorial propia: los Planes de Vida y los Reglamentos Internos de cada Cabildo (Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de Los Pastos (s.f.). En estos documentos se establecen lineamientos en defensa del territorio del resguardo y de la Vida, también formulan lineamientos para fortalecer de la cohesión sociocultural interna de las comunidades, la protección de espacios sociales de transmisión de conocimiento -tradición oral-, las

costumbres, las prácticas artesanales, las formas de trabajo comunitario físico e intelectual, el fomento y fortalecimiento de distintas formas culturales y la producción de nuevos conocimientos para enfrentar estas nuevas realidades urbano-rurales de los territorios de resguardo.

Dada la existencia de las ETIs o CTIs, se amplificaron las formas propias para la gobernanza, defensa de la autonomía y el fortalecimiento de elementos identitarios que definen su territorialidad. El reconocimiento ante el Estado, dio la posibilidad para que se reforzaran prácticas como los mandatos de gobernanza ancestrales, el servicio a la comunidad de manera desinteresada, temas que se habían practicado a lo largo de la praxis territorial decolonial, aunque estos también se permearon por fenómenos de corrupción y manejos clientelares:

Quando tú empiezas a conocer esos mandatos y principios, lo que realmente dice el Derecho Mayor es eso: no aprovecharse del Derecho Mayor y del territorio, para empezar uno a sacar provecho, pero muchos -no digamos muchos- algunos líderes, se han permeado de cosas de corrupción de occidente y hoy realmente empiezan a construir casas, a tener carros, después de que realmente no tenían nada. Hoy en día, hasta se vuelven enemigos de las mismas comunidades. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

No todo se ha dado en forma ideal, a pesar de haber generado las condiciones para ganar autonomía, donde el imaginario indígena define aspectos del territorio, existen problemáticas de gobernabilidad que han permeado los gobiernos propios en los Cabildos, a su modo de ver atravesado por las malas prácticas como la democracia representativa occidental, que tergiversa el sentido de la lucha cultural:

Entonces, hay unos (sectores indígenas) que defienden todo este concepto de territorio y de cultura, y hay otros que se prestan para los políticos de turno, para poner su nombre y luego decir: -ah, ¡yo lo puse en el cargo! - Entonces permítame hacer, porque yo pretendo expandir la ciudad, y eso, en esa amenaza está Ipiales. (...) le cuento, como en todo resguardo, hay dos grupos políticos, eso también ha sido un tema que yo desde mi concepto de democracia considero que no ha sido tan bueno, porque la democracia, es buena, por un lado, pero por el otro dice: -cualquiera puede postularse-. Pero, a esa democracia se le ha pegado la politiquería y entonces, gana el mejor apadrinado, ese es el que gana. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

El proceso *politiquero* se refiere a sistemas clientelares al interior de los Cabildos que socava la organización comunitaria, esto, aunado a intereses privados, mediados en la política municipal con intenciones de afianzar el poder local dominante de elites de la ciudad, se ve desde las comunidades como una amenaza, porque además está apoyado en la instrumentalización neoliberal para debilitar la injerencia indígena, por medio de supuestas negociaciones, los municipios y los entes públicos regionales y nacionales proponen “*acuerdos programáticos*” (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022), discurso que le sirve para manipular las transferencias económicas y generar disputas políticas focalizadas en cada resguardo, prácticas demagógicas que ha socavado la organización comunitaria que venía de décadas pasadas:

Los indígenas hemos sido muy apáticos hacia los gobiernos grandes, siempre hemos sido los grupos de minoría y nos han querido machucar, machucar y machucar. No sé; por ejemplo, lo de

las transferencias, eso es muy bueno, por un lado, pero también es muy venenoso para las comunidades indígenas, porque los gobiernos no sé si este en lo correcto yo, pero yo lo miro que en algún momento nos pusieron en el presupuesto un anzuelito para que los indígenas acá nos matemos “*peñando*” por eso, y es que eso nos ha perjudicado mucho la cuestión de la plata que le da el gobierno a las comunidades, porque antes de que haya presupuestos era más bonita la comunidad, y había más cosas. (D. Arango, comunicación personal, diciembre de 2021).

En todo el proceso de consolidación de las ETIs en la zona de estudio, la del Cabildo de Ipiales es la de mayor organización y consolidación, ha logrado avanzar más en la subdivisión territorial propia que las demás, en ella se reconoce la existencia de nueve parcialidades indígenas y dos desaparecidas por la sobreposición de la ciudad. Territorialidades que obedecen a una herencia de linajes de sangre que han ocupado el espacio rural (ayllus andinos) (ver figura No. 1). Esa herencia de la familia ampliada del ayllu llevó a definir los límites de la territorialidad en el marco del gobierno de Cabildo, la representatividad de cada parcialidad se hace por medio de elección popular, el resguardo de Ipiales es donde esto está más claro y definido operativamente, ya que cada parcialidad elige un representante o autoridad local, que ejerce en un Concejo de Autoridades del Cabildo:

¿Ustedes también tienen cambio de gobierno anual?

DL: Claro, cambio de gobierno, literalmente ahorita, se termina el gobierno, mañana y el 2 de enero se cambia el gobernador. (...) acá en Ipiales el gobernador cambia cada año.

ECh: No puede reelegirse, tiene que esperar nueve años, para volverlo a intentar. Eso lo establece el reglamento interno, es muy diferente a otros Cabildos. (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Todas estas subdivisiones de los Resguardos, son una forma inmaterial de manifestar su intención de territorializar al definir límites de acción de las parcialidades y denominarlas con toponimias propias. Esta práctica inmaterial ya incide en la transformación urbana de manera directa, porque cada parcialidad engloba veredas y sectores y definen aspectos en el plano tangible, como límites, bordes o áreas que en algunos casos se sobreponen a zonas de expansión urbana (ver mapa No. 3). Así mismo, la representatividad de las autoridades indígenas, ha sido en Ipiales donde más desarrollado y especializado está el tema, se ha establecido periodos rotativos para garantizar el ejercicio participativo de toda la comunidad:

E Ch: El gobierno local es rotativo por cada parcialidad.

DL: Cómo son nueve parcialidades, cada nueve años una parcialidad tiene la oportunidad de postular a un gobernador, entonces supongamos que yo fuera gobernador este año, si quiero volver, solo dentro de nueve años podría intentarlo, porque al periodo siguiente ya le toca a otra parcialidad, y la idea ¿cuál es? Es descentralizar, que no pase lo que pasa con el Estado, en el Estado se centraliza a unos territorios desde donde casi siempre sale el orden y la gobernanza. No, acá el orden tiene que salir de todo el territorio, así continuamos. (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

De esta manera, la parcialidad y el resguardo es un lugar geográfico y discursivo desde donde surge el contradiscurso al centralismo estatal de la gobernanza que se geolocaliza en el área urbana. La conformación de parcialidades estructuradas en las ETIs, les permite a las comunidades, bajar recursos estatales para proyectos puntuales y concretos, esto les han permitido canalizarlos para desarrollar infraestructura, vivienda, fortalecimiento cultural y fomento al desarrollo de procesos productivos propios (Chakana, 2021). La mayoría de estos proyectos han generado efectos espaciales que impactan en la consolidación de zonas rurales y rural-urbanas:

Por parte del Cabildo hicieron como unas 12 casas por aquí, pues esas casas no tienen título, no les han hecho escritura, ni nada, no tienen ningún título, las hicieron porque el plancito si era de ellos, a mí me hicieron esta piecita (alcoba), esita la hicieron, de lo cual hasta ahora no nos han dicho -vea usted tiene que dar un plancito pa' la casa, para la gente pobre, nada, no me han molestado para nada-, yo he sembrado, he tenido el ganado aquí en estos potreros y no me han puesto dificultad para nada. (R. Chávez, comunicación personal, diciembre de 2021).

Cada comunidad consolidó una reglamentación interna en los Cabildos que da lineamientos generales de actuación dentro de su territorio. Uno de los documentos fundamentales es el Reglamento Interno del Cabildo, en él, se consignan distintas normativas propias, en cuanto a territorio, usos y costumbres, organización política y representatividad, Derecho Mayor, Derecho Propio y legislación propia. Este documento se construye en comunidad y les permite establecer *líneas de acción en el ordenamiento territorial propio*, cada comunidad Pasto en su resguardo establece un Reglamento Interno diferente, cada uno es una carta manifiesta, política y cultural, que posibilita el funcionamiento administrativo de cada resguardo, como por ejemplo en el caso de Ipiales:

...el Reglamento Interno del resguardo es, haga usted de cuenta, la carta política del territorio, es diferente un poco a un Plan. Este reglamento tiene una relación más amplia que un Plan de Vida, tiene una duración más amplia que un Plan de Vida y se cambia solo hasta que la comunidad decida que hay que cambiar algo, en cambio, el Plan de Vida tiene un determinado tiempo a 5 o a 10 años, como la comunidad determine, es limitado. (D. Lucero, comunicación personal, 29 de diciembre del 2021).

En el Reglamento Interno confluye la máxima autoridad o comunidad (masa), esta es la que define por medios democráticos horizontales aspectos de su actuar como entidad político-administrativa, en paralelo, la exigencia de la Ley 388 de 1997 de Ordenamiento Territorial de Colombia, le exige a toda Entidad Territorial, municipales o especial (indígenas, afros y rooms) tener una carta de navegación para administrar el territorio. Con estos dos componentes surgió en la primera mitad de la década del 2000 la necesidad de trabajar en un documento propio para el planeamiento territorial.

Desde los Cabildos y desprendiéndose de su Reglamento Interno, surgieron los Planes de Vida. Un documento de planificación que abarca la visión propia del desarrollo comunitario hasta los lineamientos para el ordenamiento territorial pensado desde la dualidad complementaria andina. Este documento puede parecer similar a un POT dado que tiene que ser renovado periódicamente por exigencia de la Ley de Ordenamiento, pero, para la autoridad del Cabildo, es más importante que un instrumento de planificación, como expone Daniel Lucero:

Lo que pasa es que un Plan de Vida es algo más profundo, un Plan de Ordenamiento Territorial (POT), lo que busca es organizar y distribuir el territorio del municipio. El Plan de Vida no solamente se limita a organizar y distribuir el territorio visto como algo físico, también regula la parte espiritual, la parte de dirección hacia dónde va la comunidad. Entonces un Plan de Vida, a mi manera de ver, es un trabajo más profundo y más complejo que un POT, porque lo que intentamos de alguna manera es plasmar inicialmente hacia dónde va la comunidad y hacia dónde va el territorio. O sea, si es diferente, haga de cuenta... A ver, en el caso de los municipios, están los Planes de Desarrollo y los POT. Un Plan de Vida, tiene las dos cosas por así decirlo, abarca los dos documentos. (D. Lucero, comunicación personal, 29 de diciembre del 2021).

De los Planes de Vida se desprenden Artículos de normativa propia, que señalan acciones concretas dentro del territorio pensado desde cada comunidad a partir de sus formas de *Estar-siendo-así*. Hasta el momento, por su posición geográfica dentro de la interfase rural-urbana que se estudia, el Plan de Vida del Resguardo de Ipiales es el que más artículos y acciones señala. Varios de los Planes de Vida van en la línea de defender el territorio frente a la expansión urbana descontrolada:

Lo de la expansión urbana, por ejemplo, aquí en la ribera de la cabecera municipal abarca todo lo que es el humedal Totoral, qué es un área grande, ahí, por ejemplo, con la expansión urbana ya las casas están ahí, a la ribera de las quebraditas y de los nacimientos, entonces el sector urbano está creciendo de una manera no controlada. Pero entonces, lo que nosotros decimos es que eso tiene que ser en conjunto, o sea las autoridades tradicionales y las municipales, y ahí está el problema y es que las municipales no quieren que las Entidades Territoriales Indígenas intervengan ahí, hay un choque, no hay diálogo, porque digamos, ahorita se está llevando a cabo la actualización del Plan de Ordenamiento Territorial de Ipiales, pero, pues lo están haciendo a puerta cerrada. (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, 29 de diciembre del 2021).

Las comunidades fagocitaron la forma del Plan de Ordenamiento para convertirla en un instrumento que responde a su cosmovisión y a su relación con el territorio, los Pastos lo formulan como un Plan de Vida, dado que defiende el compromiso ético de la dualidad complementaria con la naturaleza y el respeto ante el territorio Vivo que garantiza el equilibrio. Esto es clave dentro de la ETI, porque este instrumento de planeación adaptado les permite a las comunidades confrontar la planeación urbano-rural neocolonial e invasiva de los municipios, interpelando los POT con argumentos de planificación que defienden el equilibrio y la armonización entre las partes.

Como en el mito fundacional de los Pastos, con cada fenómeno que sucede en la exterioridad se debe aprender a danzar para equilibrar el territorio (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021); por esto, se ha ido instrumentalizando el saber territorial propio, para ponerlo en un lenguaje de planificación, jurídico y administrativo similar al de los municipios. Las comunidades saben y tienen presente la importancia de ajustar los Planes de Vida, dado que los fenómenos que afectan el territorio cambian rápidamente, sobre todo en las últimas tres décadas, el ejemplo más notorio es el Cabildo de Ipiales, donde la comunidad ve la necesidad de repensar el Plan de Vida considerando que la expansión urbana *es un problema que desarmoniza el territorio* en distintos niveles físicos, sociales, culturales y espirituales.

Es importante aclarar que para comunidades Pasto de todo el territorio, en ningún Cabildo o Comunas se sataniza el desarrollo urbano, las comunidades indígenas no están en contra del

desarrollo occidental, como algunos sectores de las municipalidades lo quieren hacer ver (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021), Lo que plantean y proponen las comunidades es que se tenga en cuenta la planeación propia de los territorios especiales, o se tomen elementos de sus formas de ordenar el territorio, para que en conjunto se pueda hacer un planeamiento rural-urbano, o que su saber territorial se involucre de forma efectiva dentro de la construcción del POT Municipal, porque el fenómeno urbano afecta la ciudad y se extiende en sus territorios de resguardos o comunas.

La subdivisión de territorial de las ETIs se ha convertido en una soporte para afianzar la identificación y el autorreconocimiento en cada parcialidad y eso ha dado lugar a prácticas de territorializar a través de manifestaciones políticas y culturales a esta escala intermedia, al ser una entidad organizada les permitido la consolidación de diversos grupos culturales que se han ligado y consolidado procesos de defensa del territorio en diferentes aspectos, como: Guardianes del Tiempo, Colectivo Chakana, Red de Tejedoras del Resguardo de Ipiales. A diferencia de los gobiernos rotativos por parcialidad del resguardo, los colectivos o grupos culturales tienen continuidad y sus procesos han permitido afianzar nuevas acciones en la construcción de conocimiento urbano-territorial, los grupos o colectivos al ser independientes de las autoridades electas han estado haciendo un ejército de observar, fiscalizar y denunciar los efectos de la expansión urbana.

Han sido los grupos de jóvenes los que han liderado diferentes programas, participaciones y acciones para reforzar los elementos identitarios culturales, sobre todo, interesados en diseñar y proponer nuevas estrategias para la territorialización de las mismas comunidades. El objetivo de estas propuestas juveniles es ir hacia una forma de recuperación de la soberanía del territorio, por medio de prácticas en el espacio que tengan como propósito hacer tomar conciencia a la comunidad de los problemas actuales que se afrontan en las zonas urbanas o rural-urbanas. Por esto ha sido relevante definir las parcialidades que están cerca la ciudad, porque esa forma de situarse desde el diagnóstico territorial propio e identificar cuáles son las que están asumiendo los grandes impactos urbanos, identificar con la comunidad que áreas o zonas están sometiendo predios de chagras para ser usados para desarrollos constructivos e inmobiliarios.

Las ETIs son un órgano de administración del territorio igual que un municipio y los procedimientos ante la entidad tienen igual legitimidad. No obstante, en la práctica esto no es así, porque existe un desequilibrio entre las formas operativas y procedimentales para actuar en el espacio que aún controlan los municipios. La asimetría es evidente en la planificación y sobre todo en la administración, a esto hay que sumarle cuestiones de presupuesto, las ETIs únicamente tienen recursos por Ley de Transferencias y otros rubros menores, muy diferente a los municipios apalancados en impuestos locales, gestiones municipales entre otras. Para solventar estas asimetrías jurisdiccionales sobre el espacio, las comunidades Pastos han reforzado sus Reglamentos Internos y Planes de Vida porque, se entiende como instrumentos que les permite dar la pelea local en los procedimientos y hacer frente a las intervenciones neocoloniales, de ahí que estos instrumentos ligen el saber territorial propio con los derechos fundamentales del bloque constitucional del 91.

5.1.4. Las CTIs y el Estado ecuatoriano

Si bien el autorreconocimiento indígena para la defensa del territorio, tiene elementos en común en el lado colombiano y ecuatoriano como la lucha y argumentación de la tenencia de las tierras desde la época colonial, los procesos de consolidación y de creación de una entidad propia para la administración del territorio son diferenciados. En Ecuador ya desde la Ley de Comunas se reconoció las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI) y se crearon los reconocimientos como *corporaciones comunales*, aunque quedaron limitadas a una forma productiva agraria, como se explicaba en el capítulo anterior. Con el cambio de la constitución en 1998, se permite la “autodefinición de los pueblos indígenas como nacionalidades ancestrales” (Chirif, 2014, p. 9) se inicia otro proceso que las fortalece a la CONAIE.

Paradójicamente, en la CONAIE vieron esto como una amenaza a la defensa territorial y a la autonomía histórica de los pueblos, porque generaba dependencia directa del Estado nación (Chirif, 2014). La implementación de las CTIs implicaba una reorganización de las comunidades, para que entraran en un modelo democrático neoliberal, como en Colombia, esto no fue admitido por las organizaciones tradicionales indígenas de Ecuador, lo que generó un proceso distinto en las Comunas Pastos del Carchi:

¿Acá en la Comuna, cómo es la organización representacional y política de los Pastos?

LI. Verá, o sea dentro de la parte administrativa que había como municipio, no. Había un gobernador, alcalde, regidor. Acá son directivas simples, no más presidente y vicepresidente, no más, y eso cambió, verá desde 1930 para acá, porque más antes si existían regidores, gobernadores, todo eso, inclusive había elecciones hasta para el bastón de mando. (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022)

Con la Ley de Comunas se constituyeron a principios de siglo XX, las Comunas de los Pastos en Carchi, esto permitió apoyarse en la norma legal, centros, asociaciones, cooperativas y constituirse con personería jurídica por medio de acuerdos ministeriales del Ecuador, así, fortalecer las organizaciones históricas indígenas. Por estos medios los Pastos lograron, antes de la Constitución de la República del Ecuador de 1998, y a pesar de la ausencia de legislación específica sobre sus derechos indígenas, consolidar la propiedad de extensos territorios y reafirmar su autonomía territorial en Comunas (Chirif, 2014).

Es a partir de la Constitución del 2008, se establece que en el Estado Plurinacional ecuatoriano coexisten las Nacionalidades Indígenas, en ellas, se afirman los derechos generales de los pueblos, haciendo énfasis en la autonomía, identidad, posesión de sus tierras y su carácter *inalienable, inembargable e imprescriptible*, formas propias de gobierno, derecho consuetudinario, prácticas culturales, representatividad, cuidado de la tierra y el ambiente, derecho a consulta previa, entre otros. Territorialmente, se establece el reconocimiento de “las Comunas que *tienen propiedad colectiva de la tierra*, como una forma ancestral de organización territorial” (Constitución Política de Ecuador, 2008, artículo. 60) (la cursiva es mía). Las CTIs se consideran “regímenes especiales” (artículo. 242) que

pueden constituirse como una parte dentro de la organización territorial del Estado y “ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos” (Constitución Política de Ecuador, 2008, artículo. 257).

Las comunidades Pasto dieron un giro hacia lo telúrico-cultural un poco más lento que en Colombia. Eso hizo que la defensa del territorio de la Comuna desde la autodeterminación y el autorreconocimiento de sus procesos, materiales e inmateriales de territorialización, apareciera con mayor relevancia a partir de la constitución del 2008 (L. Ibarra, 2022). Es justamente a partir de estos cambios constitucionales, lo que dio el punto de partida para que la autodeterminación se incluya en el marco de un gobierno del “Buen Vivir” que reconoció la plurinacionalidad. En el 2010 se promulgó el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) y aquí reapareció la figura de las CTIs consideradas parte de los regímenes especiales de gobierno y administración del territorio, étnico, culturales o de conservación ambiental.

Frente a su implementación, hay posiciones y caminos divididos, algunas de las comunidades indígenas lo entienden y asumen como un camino para el ejercicio de la autodeterminación territorial y otras como una forma tutelar del Estado que genera prebendas y hace dependientes a las naciones indígenas. Las CTIs hasta el momento, no operan con claridad, porque incluso en otros contextos, como en comunas próximas a la ciudad de Quito, su incidencia es mínima ante el impacto de las dinámicas urbanas. Por ahora, se ha relegado su fortalecimiento a zonas rurales, que es el caso de las Comunas de los Pastos en Carchi, esto ha generado, un repliegue de las comunidades hacia el polígono delimitado de la Comuna, sobrepuesta a lo cantonal pero aislada en el espacio geográfico.

Ante esto, los Pastos del Ecuador han optado por trabajar en dos líneas: 1- En paralelo a las unidades cantonales, reforzar y trabajar en la consolidación de la organización de la Comuna, buscando el apoyo del proceso colombiano a través de las reuniones binacionales del pueblo Pasto, para empezar a implementar procesos de refuerzo de su autonomía. 2- Un proceso de defensa de la tierra de la Comuna, ante las entidades cantonales y parroquiales y organizaciones privadas que amenazan con desmantelar la posibilidad de acción de una organización comunitaria dentro de un polígono determinado. Este último punto lo comenta el líder comunero Pablo Chapuel:

PP: Sí, yo soy un comunero nativo, legalmente nativo, aquí en la Comunidad la Esperanza. La Comuna ya viene por tres períodos, o sea tres fases ya de comunero, primero los que fundaron la Comuna que fueron nuestros abuelos, después vinieron nuestros padres, después ya venimos nosotros, entonces así la vamos manteniendo todo el territorio de la Comuna para que no, no nos quiten otras organizaciones que a veces quieren porque lo ven el páramo allí abandonado, quieren entrarse a quitarnos, en eso estamos “*peñando*” ahora en estos tiempos estamos “*peñando*”, la Comuna con los Municipios. (P. Chapuel, Comunicación personal, enero del 2022).

5.1.5. Dificultades. Cabildos urbanos, horadación en los procesos de autodeterminación local

Los Cabildos indígenas, conocidos como *Cabildos Mayores*, son instituciones con jurisdicción y alcance rural, tal como hasta el momento lo establece el Estado, porque gobiernan a tierras de resguardo (Guerrero, entrevista, 2021); sin embargo, en las dos últimas décadas se han conformado y consolidando *Cabildos urbanos* de las comunidades indígenas Pasto, en otras regiones y ciudades, varios de ellos, liderados por estudiantes indígenas o de comunidades migratorias en las ciudades principales del país esto ha introducido ruido en la jurisdicción de las ETIs y esto ha traído dificultades político-administrativas en los últimos años. Estas nuevas instituciones son consideradas *Cabildos menores* por la autoridad indígena del Resguardo, su conformación ha servido para mantener aspectos de la cultura de la población que tuvo que salir del territorio, en la diáspora han aportado al proceso, visibilizando las problemáticas sociales de las comunidades Pasto a nivel nacional.

Entonces por ese lado yo lo veo bien que se den los cabildos urbanos, para no perder sus usos y costumbres, fortalecer y visibilizar la cultura. Lo negativo, es que empiecen a existir recursos de por ese medio, que se desliguen totalmente y que se vayan después, así es difícil porque como se reconocen como autoridades, se enfrentan en contra de sus propias autoridades mayores. Por eso es que muchos dicen, son *Cabildos menores*, cómo los que hay en los colegios o en las universidades. Pero después se les termina metiendo en la cabeza y dicen: - no pues, nosotros también somos autoridades, estamos hablando de autoridad a autoridad, y entonces, ¡yo también soy gobernador!, así que ¡me respeta! - Ahí ya no hay dialogo. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

El fenómeno se ha convertido en una discusión para las autoridades locales. Por un lado, se los apoya el ejercicio diaspórico dado que en él se abandera la lucha por la autodeterminación desde el fortalecimiento cultural como representantes de sus pueblos en otros contextos. Por otro, se los cuestiona porque desafían la autoridad del Cabildo Mayor, y aprovechan su representatividad como autoridades independientes, para gestionar recursos que serían para las ETI, esto, los Pastos lo ven como una amenaza grave, porque señalan que al Estado le conviene la desarticulación de la organización y autoridad local, y de esto se pueden aprovechar para desvirtuar las autoridades del Resguardo al reconocer otras autoridades menores, satelitales y desligadas del lugar; así, los procesos de reconocimiento de áreas de Resguardo, pueden, paulatinamente quedar sin autoridad mayor y a merced del mercado de tierras.

La organización indígena, como proceso social de autorreconocimiento histórico, devino en ETIs o CTIs, lo que significó entrar en las estructuras organizativas dependientes o subordinadas del Estado nación. En Colombia, los Cabildos son parte dependiente del Estado por medio del funcionamiento del Sistema de Transferencias⁶⁰ o Ley de Transferencias, que son los artículos 35 y 357 de la Constitución de 1991. Esto se entiende desde las comunidades, como una forma negativa, porque si bien les permite obtener recursos para generar obras propias, programas de educación y cultura que

⁶⁰ La Constitución Nacional de Colombia de 1993 creó un sistema de transferencias intergubernamentales que financia a los sectores de salud, educación y saneamiento básico, también transfiere recursos directamente a municipios y entidades territoriales especiales como las ETIs.

han transformado el territorio rural-urbano; también, han generado una politización negativa que conduce al debilitamiento de las organizaciones sociales, porque ha minado y desarticulado la cohesión necesaria para la autodeterminación al interior:

Debería ser para mejorar, pero igual tristemente tengo que decirlo, pues de que, desafortunadamente, esto no ayuda (...) ha dado pie para que haya rencillas, enemistades políticas, porque el Cabildo también maneja sus recursos, ellos, por un lado, la administración municipal por otro, esa parte si duele, porque sobre todo la gente que está del Cabildo, es a recibir, a recibir y recibir, pero el aporte que deben dar ellos como tal, no es notorio, no es ni cuantitativo ni calificativo. (I. Guerrero, comunicación personal, enero del 2022).

En la medida que nos alejamos de Ipiales, hacia los Cabildos de Carlosama y de Miraflores Inchuchala, es donde esto es más fuerte, se ha tergiversado las distintas formas organizativas de las comunidades, esta situación no les ha permitido hacer frente a los problemas urgentes y locales o a que se constituyan líneas de trabajo para el fortalecimiento de la autodeterminación cultural o inmaterial de estos territorios, lo que se traduce en la ausencia de Planes de Vida, documentos desactualizados y las actuaciones puntuales más débiles:

No, pues, aquí no ha habido, el Cabildo o el gobernador que se enfoque o se viabilice por ese lado, aquí lo que pasa, es que la dinámica es simplemente llegar a usufructuar los recursos que hay, que les dan pues. (W. Pereira, comunicación personal, Carlosama, enero del 2022).

Las comunidades más alejadas de la ciudad ven esta situación como una desventaja, frente a lo que podrán lograr si los recursos de regalías de la nación colombiana se dirigieran al fortalecimiento de procesos culturales, sociales o ambientales, incluso se señala que si el trabajo organizativo de las ETIs fuera adecuado, las comunidades indígenas serían unas “potencias” en temas ambientales y de preservación en la región, por su posición privilegiada posición geográfica entre dos núcleos urbanos fronterizos (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022).

5.2. COTIDIANIDAD EN LA INTERFASE RURAL-URBANA

Lo cotidiano es un indicador que muestra cómo en el campo de acción habitual y consuetudinario, se definen aspectos socioculturales para construcción del conocimiento propio que les permite definir elementos para ordenar el espacio. En lo cotidiano, se cruzan tanto las prácticas materiales e inmateriales. Es el *Estar siendo* constante donde surge la construcción de significados y significantes; es decir, se definen una forma de Estar, a una forma de ser así, que moldea la manifestación cultural con contenidos apropiados, que en el tiempo se convierten en aciertos fundantes y definatorios de su modo de habitar el espacio geográfico.

Para los Pastos, su conocimiento territorial tiene una dimensión espiritual y otra es una ética de la Vida. Lo cotidiano, hace que esto se corporalice y se materialice en acciones o hechos concretos en el espacio, ejemplo, cuando se menciona: “El territorio es muy grande, pero es algo que todavía lo

tenemos ahí en la mente, ahora, esto aparentemente es muy espiritual, “aparentemente”, pero para nosotros lo espiritual, con lo ambiental y lo cotidiano va de la mano.” (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021). La dimensión de lo inmaterial/abstracto se funde en la praxis cotidiana, una praxis, cargada de simbolismo espiritual y de las acciones concretas del indígena para reconocer, simbolizar, preservar y dar un nuevo sentido a lo que emerge en cada nueva situación, esto les permite ligar el mundo de sus representaciones sociales con el mundo de los objetos y las acciones concretas en el espacio.

Fotografía 3. Nudo de interacción rural urbana del Partidero



Fuente: Prensa libre Cola de Rata.

La cotidianidad del indígena Pasto es multiescalar, se habita el Gran Territorio de los Pastos, se habita cada Resguardo o Comuna y las distintas parcialidades o comunidades, también, se habita en la asamblea, la minga y desde el fogón o la tulpa de la casa, desde esta condición espacial situada establece nexos en el territorio que le son acordes a sus diferentes lazos sociales y actividades (notas del diario de campo, 2021-2022). Si lo indígena fue segregado a lo rural, es desde lo rural de donde se parte para construir relaciones hacia lo urbano por medio de dinámicas constantes de intercambio, en las que se convierten en agenciadores de su cultura, actividad histórica. Actividades cotidianas que evocan el ejercicio tradicional del mindalae, quién recorre el camino y lleva mercancías o productos, pero también noticias y símbolos desde su lugar de habitación hacia lo urbano y viceversa. En esta actividad constante se conectan contenidos, mediados en la praxis descolonial que define en cada acción o actividad los significados propios que refuerzan las identidades y cargan los parajes de significados compartidos.

5.2.1. El refuerzo de la identidad en lo cotidiano y los lugares habituales como lugares sagrados

Lo rural o rural-urbano, según sea la condición de las partes en las habitan las distintas comunidades, ha definido autorreconocimientos particulares, esto se puede apreciar en la escala de la parcialidad o comunidad indígena donde se afianza un sentido de pertenencia a la comunidad desde el lazo familiar, muy marcado por el reconocimiento de los apellidos y/o la procedencia de los mismos, que les permite autorreconocerse como “propios” de esa tierra:

toda la gente se encuentra en su cotidianidad, se toman su aguardiente, se abrazan, y dicen primo, y en últimas sí, somos primos, pero cuando llega otra persona externa, la gente no olvida que son *venideros*, entonces siempre hay esa categoría de *venideros*, nosotros tenemos unas familias Cuaspúd, Colimba y otros son Chalperizan, que vinieron cuando explotó en los años 30 el volcán Cumbal, ellos vinieron se ubicaron siendo jóvenes, allí, se cruzaron con familias nuestras, (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

Como se lee en el fragmento anterior, es una forma de protección del territorio desde la pertenencia, diferenciar al propio del *venidero* (externo), ha sido una forma histórica, hoy en día reforzada para establecer un mecanismo de diferenciación frente a la población nueva que ha llegado por diversos motivos a las zonas perimetrales de la ciudad y que representa una amenaza, porque como se ve desde las comunidades Pasto de Ipiales, los *venideros* llevan a cambios cualitativos e introducen elementos que desequilibran y generan paulatinamente cambios identitarios en los habitantes más jóvenes de las parcialidades sobrepuestas o yuxtapuestas a la ciudad (notas del diario de campo, 2021).

Fotografía 4. Ipiales, punto de encuentro de conexión con Pupiales



Fuente: Registro propio 2023

5.1.1.1. Dinámicas cotidianas por el comercio y otras actividades en lo urbano

El desplazamiento de las comunidades desde lo rural a lo urbano es una acción constante. Incluso para las Comunas o Resguardos más apartados, tanto Tulcán como Ipiales, son centros donde confluyen los Pastos (así ha sido históricamente), participando de actividades económicas, culturales o administrativas; es decir, con la transformación del modelo de poblamiento en la época colonial, lo urbano se fijó como centro de convergencia y aunque las actividades han cambiado con el tiempo, las comunidades rurales se ven en la necesidad de establecer conexión con la ciudad.

Uno de estos cambios cualitativos que han modificado la relación espacial son las dinámicas comerciales que han intensificado los desplazamientos en la región, esta dinámica se reproduce en dos escalas: La regional, que incluye las ciudades como San Juan de Pasto, Ipiales y Tulcán, a los que se va por diferentes motivos. Otra escala es la de los núcleos rurales de los municipios o cantones, que hoy en día suplen de servicios y actividades comerciales y se desempeñan como centros locales. La razón principal por la cual hay movilidad cotidiana entre lo rural y lo urbano es la actividad comercial, establecida por dos condiciones, por un lado, la ciudad ofrece productos y servicios que no existen en zonas rurales; por otro, la población indígena trae productos agropecuarios del campo, incluso desde los territorios indígenas más apartados como en la Comuna la Esperanza:

La parroquia de Tufiño se relaciona con Tulcán, casi todos los días, todos los días, va y viene, va y viene, tanto los de allá vienen aquí a Tufiño, los de aquí vamos allá, tanto por hacer algún trámite, tanto por vender sus alimentos, por comprar las cosas de allá, vuelta que no se dan aquí. Entonces está en un circuito (señal con las manos de ir y volver), por salud, todo encontramos allá. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022)

La relación con el centro urbano como lugar de abastecimiento, se convierte en punto fundamental para la producción en el Nudo de los Pastos, porque al ser mayoritariamente una economía agropecuaria (DANE, 2018), se hacen necesarios insumos, herramientas y provisiones. Para la producción, es la ciudad más próxima la que permite encontrar insumos a precios accesibles:

La ciudad, pues, si es Tulcán o si es Ipiales, pues sirve porque, pues acá se encuentran cosas que uno necesita en el campo, no ve que; por ejemplo, para sembrar se necesita comprar abonos y esas cosas, herramienta se necesita, hay varias cosas. Entonces, pues la gente de la Comuna viene para abastecerse, eso es lo que lleva al pueblo, unos, vuelta para negocio, otros, vuelta, pues para trabajar, para sembrar. (Comunera A, comunicación personal, enero del 2022)

Las actividades comerciales, o por algún tipo de servicio o trámite establecen una dinámica cotidiana de presencia del indígena en la ciudad. Ya sea por proximidad o por facilidad en el transporte, la población Pasto en los centros urbanos es mayoritariamente población flotante. Desarrolla actividades en el día y retorna al campo en la noche. Estas actividades son esporádicas, dependen de ciertas situaciones específicas (diario de campo, 2021), pero, al ser individuales y distintos los motivos de intercambio comercial, generan presencia cotidiana y permanente de comunidad Pasto en la ciudad. Existen tres condiciones que marcan las regularidades de los desplazamientos de lo rural a lo urbano y la escogencia del lugar hacia donde se desplazan: 1- La

proximidad del resguardo o comuna al núcleo urbano. 2- Las condiciones de la infraestructura vial y el transporte público. 3- Las condiciones económicas por ser territorio de frontera y la variación del cambio de dólar a peso y el tipo de productos, la conveniencia de comparar en una u otra ciudad.

Otro aspecto de las dinámicas cotidianas, son las fricciones y choques en las formas de habitar espacios de la interfase, donde la ciudad le ha ido ganando terreno al territorio indígena. Ahí, la constante privatización del espacio de la ciudad que se expande sobre lo rural, ha dado lugar a choques entre la población local y venideros. Han sido los jóvenes indígenas, los que por más de dos generaciones han enfrentado el rechazo y la segregación racial en lo cotidiano. Quienes han tenido que vivir el fenómeno histórico de señalamiento y expulsión. Alexander Pinchao da un testimonio personal que ejemplifica perfectamente esta problemática cotidiana del borde rural-urbano:

... Está aquí un barrio y hacia acá esta mi vereda, los conflictos cotidianos uno los vive, donde se ubicó un barrio que se llama Carlos Pizarro, era un sitio donde siempre íbamos nosotros a jugar, era un potrero que nunca lo sembraron, iban a recoger gayumbas, entonces era nuestro territorio. Eso había sido escritura privada, pero la gente, iba a recoger leña. Lo vendieron. Construyeron antes del 91, antes de que se hiciera consulta previa. Se instalaron. Cuando abrieron las chambas de la urbanización, nosotros íbamos a jugar (...) Las juntas de Acción Comunal, dijeron: aquí no pueden entrar, nos prohibieron entrar al polideportivo, eso ha generado que, durante estos años, ese barrio lleva alrededor de unos 18 o 20 años, pero, los conflictos entre jóvenes siguen, (...) es una confrontación continua. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

En la actividad cotidiana el indígena de las parcialidades cercanas se enfrenta a otras formas urbanas que han ido quitando espacios a la territorialidad indígena, tal como se entiende en la narración anterior. Por otro lado, la ruralidad se valora como algo positivo y opuesto a la ciudad, no solo como el lugar de pertenencia histórica, sino como el espacio que propicia las posibilidades cotidianas para sus formas de vida diferenciada, y desde su experiencia habitacional con mayor calidad para el indígena:

Porque la ciudad, yo le digo es muy jodido, uno como enseñado en el campo, uno no se enseña allá, uno va por su necesidad que va, hace breve lo que tiene que hacer, sus papeleos y regresa al campo breve, porque le digo es muy difícil, allá si no tiene plata no come, lo que, en el campo, si pis, (...) les digo, en el campo de nosotros del hambre no morimos, toca comer gallina, aunque sea. (risas) (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

Tener la posibilidad de acceso a los propios medios de producción les da garantía de tener las mínimas condiciones habitacionales apropiadas. Valoradas mucho mejor que las condiciones precarias de reducción de espacios y el acceso nulo a la tierra y a los medios de producción que tendrían en la ciudad, la ausencia de estos elementos que rodean las formas de vida rural, harían de su vivencia en la ciudad una precaria existencia y un desarraigo de su tradición (diario de campo, 2022). Esta condición corporeizada del espacio y de las costumbres, marca una diferenciación de modos de habitar. Actualmente, las comunidades más afincadas en las costumbres rurales refuerzan y polarizan esta posición y generan unas dinámicas alternativas que no necesariamente atraviesan por las ciudades.

5.2.2. Cotidianidad que teje el territorio Pasto, sin atravesar por la ciudad

Otro de los fenómenos relacionados la acción de autodeterminación rural-urbana, es que es un territorio transfronterizo que históricamente ha construido una acción cotidiana y porosa en la región andina de frontera (Carrión, 2018). En las dinámicas de intercambio de frontera binacional se establecen formas oblicuas de interacción entre núcleos rurales y la ciudad, ya que los flujos de población indígena conectan distintos asentamientos nucleados rurales, sin tener que ir o atravesar por la ciudad, recorridos entre poblados en los que se establecen intercambios cotidianos, algunos de ellos usando los caminos vecinales ancestrales entre Tambos, atraviesan por zonas rurales para pasar el límite fronterizo atravesando el río Carchi. Esto ha sido una práctica histórica de flujos comerciales, hasta los 90, cuando cambiaron las condiciones con las políticas de intercambio binacional:

Verá, a partir del siglo XXI cambió totalmente. Porque antes el intercambio se realizaba, de aquí a Tufiño (Ecu), Chiles, Panán, Cumbal (Col) Entonces, esa era la ruta. Entonces, intercambio por trueque de productos, venían en recuas que pasaban hacia el otro lado... inclusive yo... algunos familiares que tengo, por allá tengo unos familiares en la frontera... (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022).

Hoy en día el flujo comercial es una constante cotidiana, como lo confirma la comunera en Tufiño, núcleo rural fronterizo donde estas vivencias se experimentan todos los días, en esta actividad también se moviliza mercancías de todo tipo, considerado contrabando de productos que las comunidades comercian en la región:

Sí, se trabaja en comercios, o en compra y venta, otros, pues pasan cosas de un lado a otro, de todo se hace, porque, pues también es cierto como dicen, este territorio es nuestro y no hay divisiones, pues así tenemos que verlo, es lo que siempre se dice en las reuniones que ha habido con los resguardos de allá de Colombia, nosotros lo vemos así claro. (Comunera A, comunicación personal, enero de 2022).

Las comunidades tanto de Tufiño como de Carlosama reconocen que la actividad de contrabando es una actividad que los beneficia económicamente (D. Arango, 2021). Por ser territorio de frontera lo ven como una ventaja, hasta cierto punto, en tanto que las dinámicas comerciales les permiten acceder a unos campos económicos diferentes, estas actividades de comercio “ilegal” son complementarias a la producción agropecuaria:

... Que estemos en frontera, eso nos cobija muchas cosas a nosotros, antes los gobiernos regionales tenemos muchas ventajas por el hecho de estar en frontera, entonces a nosotros al estar en frontera, pues sinceramente a nosotros nos ha convenido toda la vida, ha sido bueno estar en frontera. ¿Por qué?, porque hemos intercambiado. (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esto también ha sido señalado por Claudia Carrión (2014, 2011) al advertir esta condición de frontera porosa donde los Pastos ven dos aspectos en lo cotidiano: Primero, permite afianzar dinámicas de interrelación entre “propios” sin discriminar nacionalidades, transitan con productos o mercancías periféricamente por zonas rurales. Segundo, esta forma de integración no ha sido

plenamente reconocida a pesar de los esfuerzos de los Pastos de constituir una entidad binacional de la comunidad Pasto (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012) (A. Pinchao, 2021). Por estas dificultades, lo binacional y la situación de estar en condiciones de frontera también es visto como una desventaja:

El tema de frontera, a nosotros nos dicen, disfruten de las mieles de ser frontera. Pues no, no sabemos cuáles son las ventajas de vivir en la frontera, tal vez el combustible que se acaba a mitad de mes y luego toca comprarlo a precio nacional, de pronto eso, del resto no miramos ventajas, algo que permita o que estén visionando estas comunidades van a desarrollarse por estar ubicados en frontera, más bien ha significado el aumento de conflictividad de ese tema de inseguridad, ahorita que estuvieron cerradas las fronteras, por las trochas y los coyotes. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

5.2.3. Los procesos de aculturación en lo cotidiano, de lo rural a lo urbano

Si bien lo cotidiano es un campo donde la acción de autorreconocerse y determinarse como pertenecientes a un lugar que permite definir ciertos rasgos de las identidades de cada uno de los pueblos Pastos; también en lo cotidiano, el fenómeno urbano pone en cuestión los discursos de la identidad local. La exposición a las dinámicas urbanas sin la contextualización de los significados, o sin la fuerza de cohesión ética y respeto por el territorio, pone en riesgo sus propias construcciones socioculturales (Asociación Shaquiñan, & MinAmbiente, 2012). Los Pastos evidencian que distintas actividades del fenómeno urbano, han empezado a cambiar las dinámicas propias de su espacio rural, y esto, se identifica como un problema generacional:

... Por mi propia experiencia. Yo, soy de comunidades indígenas, pero por cuestiones de la vida estoy aquí en pleno centro de la ciudad, entonces, no es que uno pueda decir qué está en desacuerdo con lo urbano, es que hay varios factores; por ejemplo, las comunidades indígenas también nos hemos empezado a educar y hay muchos profesionales indígenas, entonces si usted ve el profesional indígena no dice, yo me voy a ir a lo rural a la chagra, no, de acuerdo a la carrera que estudió, buscan quedarse en la ciudad, buscando desarrollarse como persona o como profesional, y si la ciudad ofrece las condiciones entonces... (J. Erazo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Como fenómeno cultural, lo urbano expande sus formas de transformación de la vida cotidiana, porque inserta formas modernas como la educación, la movilidad social, las dinámicas comerciales o administrativas y los intercambios binacionales, en las cotidianidades de los pueblos periféricos al centro urbano, y en su mayoría, los supedita al funcionamiento de un núcleo central urbano, aunque algunas de las actividades legales o “ilegales” sean usadas como formas de subsistencia periférica.

5.3. CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA EN Y CON EL TERRITORIO

“nosotros no llegamos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros” Nicole;
1er Congreso de Recuperación de la Lengua Pasto, 2021.

En las grandes ciudades colombianas el fenómeno de migración campo ciudad, se ha dado en diferentes décadas y por violencia en zonas rurales y que la ciudad fue un polo de atracción dada la pobreza del campo, o que la violencia en las zonas rurales de Colombia desplazó a bloques generacionales a los centros urbanos (Aprile-Gnisset, 2010), fenómenos que empujaron a comunidades rurales hacia el centro urbano; sin embargo, en algunos territorios indígenas próximos a ciudades esto no necesariamente fue así. Como bien menciona Nicole (2021), la ciudad fue la que llegó a los territorios y siguió expandiéndose sobre ellos.

Estos aspectos hoy en día se pueden reconocer fácilmente porque se han hecho procesos de rescate de la memoria en la comunidad, lo que ha fundamentado el proceso de autodeterminación para la defensa de estos territorios. Se reconoce al interior de las comunidades estos aspectos como parte de la resistencia al ser sujetos actuantes y vigentes que trabajan para situar su rol como alteridad rural-urbana, a pesar de que el discurso oficial, legal e histórico profundiza las diferencias asumiendo incluso que las comunidades no hacen parte de las ciudades o no tuvieran ningún derecho de hacer parte de su transformación (PBOTs o Planes de Desarrollo de municipios), incluso a nivel contradictorio como negar que son ciudadanos (Noticias sobre la marcha de la guardia indígena en el Paro Nacional de Colombia, 2019).

El proceso descolonial de mayor impacto ha sido la descolonización del *Ser*, apuntalándose en el conocimiento propio, hasta quitar el velo de aspectos incisivos del discurso oficialista y la ideología moderna, de hacer ver que todo indígena tiene un estatus de “ilegal”, migrante o no perteneciente a la ciudad, cuando en realidad siempre han estado y han sido actores clave en su conformación. Por supuesto que no en todas las ciudades esto fue así, pero son justamente estas diferencias las que emergen a partir de los 90; desde entonces, se ha ido consolidando un eje estratégico de actuación que liga acciones específicas que han incluido, autorreconocerse y valorar su posición como poseedores de saberes territoriales, reconocer sus espacios y valorarlos, dotar de nuevos contenidos significativos trayendo lo mítico, ritual y tradicional a las cotidianas, tejer cosmovisión y territorio para defender lo medioambiental. Como veremos en uno de los siguientes apartados.

5.3.1. Proceso de autorreconocimiento en el espacio rural-urbano

Una acción específica y estructurante ha sido *el autorreconocimiento* como indígenas, con conciencia de ser habitantes originarios pero segregados en el espacio y en el discurso. Después de la consolidación de las ETIs, la delimitación de las tierras y la construcción cotidiana de significados, esta, es una de las acciones estructurantes del proceso, porque en el nuevo contexto de lucha cultural,

se convirtió en una alternativa para situar al proceso comunitario y reivindicarlo como forma de resistencia, apropiarse de su discurso para situarse como alteridad que propone una alternativa de construcción dialógica del conocimiento territorial. Por esto, autorreconocerse y diferenciarse como indígena se convirtió en una labor de comunidad importante porque les permita fortalecerse como fuerza política.

Como sujetos sociales que entienden las fortalezas y debilidades de su organización y los desafíos que implica situarse cara-cara contra las instituciones del Estado nacional, los Pastos fortalecieron sus formas de autoridad para legitimar sus decisiones desde la base social y no dejarlas en manos de las entidades del Estado. La existencia de un Cabildo como institución, puede definir la pertenencia a la comunidad de un individuo, pero es la comunidad quien los reconoce como propios, como bien lo expone Jairo Guerrero: “lo otro es, ¿Cómo determinar quién es indígena? El Estado no lo determina. Quien determina quien es indígena, es la autoridad, la comunidad por medio del Cabildo.” (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Como resultado de la segregación socioespacial los procesos de autorreconocimiento indígena emergen de la ruralidad, en esto es muy claro el fenómeno tanto del lado colombiano como ecuatoriano. Si bien la periferización los relegó a zonas apartadas, esta situación la han trabajado para invertir el discurso ya que es en este espacio donde tienen jurisdicción y posibilidades de actuar bajo sus propios usos costumbres, leyes y autoridades; el lugar que usan a su favor para reconocerse como individuos *pertenecientes* (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021). Entonces, si los territorios indígenas son exclusivamente rurales, el proceso de autorreconocimiento como construcción de discurso de identidades está situado en la ruralidad y va desde ahí a lo urbano.

Fotografía 5. Familias Pasto, mostrando tejidos tradicionales y símbolos de su identidad en zona rural del Resguardo de Ipiales



Fuente: Chakana Ipiales, medio oficial de comunicación del Resguardo indígena de Ipiales:
<https://www.facebook.com/profile/100038675642226/search/?q=paro>

Lo anterior ha hecho que existan dos posturas frente a cómo se debe enfrentar el proceso. Algunos asumen el autorreconocimiento indígena para fortalecer sus conocimientos del territorio y fundamentar una lucha radical en la defensa de la identidad, (Rappaport, 2005, Yamá, 2012, Guerrero Flórez, 2019). Por otro lado, un grupo mayoritario de población Pasto lo asume como una forma de apertura al diálogo deslindándose de las radicalizaciones, porque consideran que no conducen concretar alternativas o propuestas que ofrezcan salidas a los múltiples conflictos locales, como se manifiesta a continuación:

Sí, eso se ha hecho en los resguardos, mucha gente es cerrada a la norma indígena (más radicales), pero entre la norma, hay que dar ciertas lógicas, no cerrarse (...) así no se logra nada, hay ciertas lógicas (se refiere a estrategias), y si usted va con esa posición, así ante el Estado no logra nada, con el Estado es una discusión, es con normas y todo, o si no, le dan cinco vueltas y con un error ¡pum!, pal suelo el proceso. (J. Guerrero, Comunicación personal, diciembre del 2021).

El mecanismo de autorreconocerse, implica tener claro el conocimiento legal y normativo, para enfrentarse en el cara a cara ante las instituciones estatales, además implica, desarrollar conocimiento propio para equilibrar el discurso territorial y urbano-territorial y llevarlo hacia las formas propias de interpretación de la realidad socio espacial, y así, proponer al Estado soluciones, proyectos o alternativas. Todo este mecanismo de autorreconocimiento, se deslinda, y no tiene nada que ver con los discursos fundamentalistas de la raza, con lo cual erróneamente se lo asocia. Este es un tema que lo enfatiza cada uno de los líderes indígenas en toda el área de estudio. Son conscientes y se asumen como parte de una sociedad abigarrada donde en el proceso histórico ha fraccionado aspectos culturales de lo indígena en toda la sociedad regional, entonces, se abraza el mestizaje porque permite dejar claro que no hay superioridades en el territorio:

No digamos así que puros, porque estamos errados, ya que aquí no habemos blancos, en ningún lado, blanco es el ignorante, españoles aquí no habemos, ni los indígenas puros tampoco estamos, aquí habemos mestizaje, y eso lo sabemos todos, sino que a muchos nos toca es hacerle así, porque en nuestras raíces sí venimos de indígenas y por eso es, digamos de ese augurio de proteger nuestro resguardo, porque pertenecer al resguardo, eso sí es sagrado como tal. (J. Erazo, comunicación personal, diciembre del 2021).

En el discurso de auto reconocerse, existe una nueva construcción de ligar o conectar con la raíz indígena, porque esto permite trabajar desde las ruinas de la cultura (Mignolo, 2006) y hacerlas presentes en el pensamiento y acción de reivindicarse con los vestigios de simbolismos que subsisten en cada individuo; a su vez, a estas acciones de pertenencia ligadas a la lucha social, se le atribuye un nuevo estatus de sacralidad, no haciendo referencia a los mitos fundantes, sino a la afinidad y hermandad que se obtiene en la organización comunitaria como algo sagrado y de respeto. Esto hace que se refuerce el sentido de pertenencia como parte de la comunidad en cada resguardo o comuna. Aunque esto, también es algo paradójico, porque fragmenta las actuaciones según la agenda de acciones de cada ETI y Cabildo:

Los más indiecitos, dicen que ellos no son indios, ellos dicen: nosotros sabemos leer y escribir. Otros dicen, yo no soy indígena, yo soy bautizado. En cambio, aquí *tenimos* en el Cabildo, doctores, maestros y de toda gente afiliada, ellos dicen: somos indios. (R. Chávez, comunicación personal, diciembre del 2022).

Autorreconocerse va en dos sentidos y pareciera contradictorio, pero si se ve como estrategia de territorializar, permite entender cómo se baja lo ético-político a las acciones concretas que se realizan en el espacio. Por ejemplo, al ser reconocidos como indígenas les permite ser sujetos de beneficios especiales (también de responsabilidades), esto les facilita argumentar y gestionar a través de las ETIs que son acciones que benefician en colectivo, cosa que sería difícil si actúan por separado. Pero esta el otro lado, porque se piensa que no es buena idea autorreconocerse como indígena por la creencia de la expropiación de tierras por el mismo resguardo. (Diario de campo, 2022)

A lo anterior se le suma, la discriminación racial, tema por el cual muchos comuneros o comuneras aún no hablan abiertamente de su pertenencia como indígena. El discurso segregador, lo han tendido que vivir todos los comuneros y comuneras de los resguardos y Comunas, pero han sido los jóvenes donde esto siempre impacta, porque genera un negacionismo o rechazo a ser parte de la comunidad. Cuando empezaron a consolidarse como ETIs o CTIs, esto se hizo más evidente de parte de la población mestiza o pueblera, como en el caso relativamente reciente de Miraflores-Inchuchala:

(...) eso nos decían “Chincunques”, porque vino del Putumayo un hombre que se llama Gabriel Chincunque, que era indígena y decían que era ladrón, y nos decían Chincunques, porque **de ladrones nos trataban**; y así, hasta por probarnos, *onde* salíamos nosotros para el pueblo, salían de las casas, ¡Chincunque!, nos gritaban a nosotros.

Pues bueno, nosotros no hicimos nada, pero, indios ladrones nos gritaban, y nosotros, agache la oreja y aguante lo quiera, nosotros no hacíamos caso; después, ya fuimos *onde* el alcalde, que nos dé una oportunidad para arrendar una casa, entonces dijo: no, -pues es que aquí, a la gente de aquí no les gusta que haya eso; *entos* no se puede-; compramos después el lote sin permiso de nadie, nos vendieron ese lote de 12 por 40 metros, el lote es grande y con el esfuerzo de toda la gente se hizo la Casa del Cabildo. (R. Chávez, comunicación personal, diciembre del 2021).

Como se ve en el testimonio, el proceso de autorreconocimiento se enfrenta al discurso racial en el espacio, pero, además, muestra cómo esta estrategia inmaterial genera efectos espaciales, que en este caso se concretaron en la construcción de la Casa del Cabildo. Sin el ejercicio de autoreconocerse como indígenas, no hubiera surgido la fuerza social y cultural para resistir y sobreponerse a los señalamientos, como se aprecia en el discurso, este es un proceso que no confronta directamente, sino que actúa por sus medios para lograr el objetivo de consolidar un lugar de reunión que les permita continuar con su fortalecimiento.

Esta militancia frente al reconocimiento, se ha interiorizado en algunos casos como una defensa ética del *Estar*, que reconoce y reconstruye lazos con el lugar de origen, y que se aleja del discurso de la identificación racial basada únicamente en el fenotipo (Quijano, 2007) y tampoco es un proceso de blanqueamiento como lo menciona Santiago Castro-Gómez, (2015). A partir de los 90, este proceso va

a la inversa, se convierte en discurso de indigenización localizado y reivindicativo, como se puede entrever a continuación:

Le comento una anécdota, cuando fui gobernador me tocó ir al ejército y el comandante, cierto, tenía más “rasgos de indígena” que mi persona, estando el cabo y el sargento primero, el cabo me dice: sí, aquí el sargento primero es más indígena que usted.

Le dije: - bueno está bien, pero le voy a decir cuál es mi concepto de ser indígena, escúcheme, con todo el respeto se lo digo, gracias por reconocerlo, es cierto, yo tengo los ojos claros y el cabello castaño, mi piel es un poco más clara, pero eso es una fachada externa-, le dije, - usted no me conoce por dentro, no me conoce *el sentir y a mí no me avergüenza decir que soy indígena*, aquí o en cualquier parte del mundo, mientras que, a otros como el sargento, decir qué es de los pueblos Pastos y ser indígena les da vergüenza-. Entonces, *eso se llama autorreconocimiento y autodeterminación, y para mí el ser indígena siempre va a ir por dentro*. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

Esto está presente en la comunidad y aflora en el discurso de los líderes y lideresas, pero también en la comunidad que se reconoce como indígena (diario de campo, 2020; 2021). El autorreconocimiento da la base para la autodeterminación, desde ahí se establecen estrategias para *fortalecer lo cultural* como forma de manifestarse y de hacer sentir la presencia de su cultura Viva y cambiante. Es un elemento claro en el discurso político, del que desprenden acciones simbólicas y materiales que direccionan las actuaciones territoriales en el espacio rural-urbano, el fortalecimiento cultural es un eje de trabajo que permite reequilibrar las fuerzas para la preservación del territorio.

¿Por qué la cultura se convierte en un tema álgido en la búsqueda del equilibrio en el territorio?, ¿Es una estrategia que permitiría a los pueblos Pastos seguir vivos dentro del territorio? Claro, en un contexto ya distinto de los años actuales, ¿Por qué es tan importante lo cultural?

JE: Para mí esa es la única herramienta que queda para no ser desarraigados totalmente, de lo contrario seríamos unos indígenas que conservamos un bonito recuerdo del pasado, pero ya completamente acoplados a las políticas y prácticas actuales; entonces, ese es el caballito de pelea para podernos sostener en el tiempo, y eso ha sido; es decir: si nosotros no conservamos y fortalecemos la cultura... porque es ¡fortalecer!, no recuperar, porque no hemos perdido nada, es fortalecer lo que ya tenemos. (...) Para la pregunta puntual de la cultura. Sí, si no ponemos eso como punto primario, pues realmente no tendríamos ya con que defendernos porque hemos perdido ya muchos espacios, entonces lo único es reivindicar la cultura para mantenernos vivos en el tiempo (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

5.3.2. De lo inmaterial a la defensa y declaratoria de lugares sagrados como estrategia

El autorreconocimiento permite que elementos inmateriales, sean símbolos de presencia indígena en el territorio en diferentes escalas y líneas estratégicas de acción, como: 1-El fortalecimiento de diferentes prácticas culturales para defender un universo propio de conocimiento, reconstruyendo la ancestralidad localizada en cada resguardo por medio de actividades culturales como la danza, música, gastronomía, fiestas propias, rescate de la lengua propia y reivindicación de las toponimias

(Primer Congreso de la Lengua Pasto, 2021). 2-La configuración de la guardia indígena y el reconocimiento de autoridades indígenas, representada en los bastones de mando, porque la presencia de los bastones territorializa el espacio en distintas escalas (Guerrero Flórez, 2019). 3-La apropiación de la interculturalidad, situando y resguardando el lugar de enunciación del conocimiento propio, mediándolo con la exterioridad para encontrar un lugar común de actuación en las problemáticas espaciales (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre de 2021). 4-La reivindicación de lugares sagrados y la traducción de la cosmovisión a las situaciones actuales del territorio, dentro de las nuevas dinámicas de choque entre lo rural y lo urbano. 5-Estrategias de construcción de conocimiento territorial endógeno, a partir del ejercicio comunitario de reflexión mancomunada o mingas de pensamiento para fortalecer la epistemología propia, y tener base argumentativa para defender las tierras y contener la expansión urbana (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Fotografía 6. Cascada descomulgada, resguardo de Ipiales. Lugar sagrado



Nota: fuente, <https://www.facebook.com/photo/?fbid=903168634315650&set=pcb.903169800982200>

Estos dos últimos aspectos les han permitido adelantar actuaciones puntuales que ya inciden en la conformación espacial de la interfase. En su accionar se definen elementos, discursivos, normativos y espaciales para amojonar, delimitar y hacer visible el territorio de Resguardo o Comuna. En el caso de Ipiales, la Declaratoria de Lugares Sagrados en relación con cosmovisión y los usos del suelo pensado en el Reglamento Interno de Cabildo y planteados en el Plan de Vida, les ha permitido fijar estrategias de actuación para reconocer polígonos y puntos visibles en el espacio que les permiten argumentar su valor y representatividad para contraponerse a intervenciones y transformaciones causadas por la expansión del fenómeno urbano:

(...) parte de esos impactos de la ciudad es que justamente han acabado con varias prácticas culturales, por lo menos, cuando se hablaba de la quebrada Mamajuana, las personas que habitan

en la vereda las Ánimas nos contaban que ahí en la quebrada hacían varias actividades de compartir con la comunidad y que se hacía tejido social, pero cómo ya las aguas están contaminadas por la ciudad, pues esas actividades las dejaron de hacer. (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2022).

El caso de Ipiales es donde se ha consolidado un proceso más detallado, dado que hay un ejercicio constante de autorreconocimiento de lugares como estrategia para salvaguardar el territorio, es en el único resguardo donde se ha elevado a Norma Interna esta actividad, haciendo una catalogación de la siguiente forma: “1- Lugares de encuentro comunitario. 2- Lugares de encuentro espiritual. 3- Lugares sagrados de importancia natural. 4- Lugares sagrados inmersos en la cotidianidad. 5- Lugares sagrados donde reposa o se manifiestan los Espíritus Mayores.” (E. Chacua, comunicación personal, diciembre 2021) (ver mapa No. 18) Esto abre las posibilidades de buscar otras escalas de legitimación como la gestión ante estructuras de Ley Nacional Patrimonial, para generar un reconocimiento amparado en una normativa cultural:

¿Han buscado, o alguna vez lo pensaron, que estos lugares que se declaren como sagrados dentro del territorio, tengan una patrimonialización?

DL. ¡Para allá vamos!, es que tenemos que partir de aquí (declaratoria), para tener el precedente y después tratar de desarrollar, por ejemplo, lo que son Planes de Salvaguardia, Planes de Manejo que ya van más en un sentido patrimonial. La misma declaratoria contempla que se deben empezar a hacer acciones de conservación de los saberes ancestrales, espero que en las últimas empecemos a manejar esa gestión en esa escala. Un artículo lleva a otro, y a otro... y así, se van expidiendo es como lo hace el Estado. Pero no, nosotros no lo hacemos así, nosotros somos más dinámicos y más eficientes, pero, *al Estado toca trabajarle en su propio discurso por así decirlo, en sus propios términos.* (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esto es diferente en Ecuador porque si bien el reconocimiento como Comuna es anterior a Colombia, el proceso de cohesión dentro de las estructuras de autonomía del territorio es de menor envergadura, esto, no les ha permitido llegar a un proceso de indigenización del pensamiento territorial, aunado a la distancia geográfica mayor entre Comunas y ciudad, y donde no hay casos sobreposición de territorialidades. Fue hasta después del 2010, cuando inició el proceso de autoconocimiento como estrategias para definir su presencia dentro del espacio rural, sobre todo, para defender las tierras de páramos por la expansión de privados que trataban de convertirlas en zonas productivas:

¿Pero, que es lo que sucede acá en la comuna el Ángel?, pues que se repartieron todas las tierras, dejan un espacio de páramo, entonces se desorganizó la Comuna. Pero dentro de un Plan de Manejo que se hizo, se volvió a reestructurarla, porque caso contrario eso (las tierras), pasaba al Estado, y viendo que había mucha gente pobre y todo lo demás, entonces, se reestructura como Comuna Indígena. Esta reestructuración se la hizo para *un autorreconocimiento*, esto ya fue más o menos en el 2012. (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022).

En las Comunas, se puede apreciar cómo el autorreconocimiento surge para ser instrumento de defensa del territorio, primero, como un fin, luego permite dinamizar otras actuaciones y se eleva a

una postura ética de defensa de la Vida natural (como en lado colombiano), por esto, los proyectos de defensa de la tierra los argumentan desde la conservación y las comunidades se insertan como guardianes o protectores del medioambiente (L Ibarra, comunicación personal, enero del 2022). Por las características de dependencia estatal de la Comuna, la estrategia ha sido trabajar en el autorreconocimiento como grupo indígena específico y que el Estado reconozca la *especificidad cultural de su comuna*, con el fin de adelantar acciones y proyectos que sean no solo de fortalecimiento territorial, si no culturales, como lo menciona Pablo Paspuel en el siguiente fragmento:

...es Comuna Indígena la Esperanza, eso consta en las escrituras, no estamos reconocidos como Pastos. (...) Ese es un problema que estamos ahorita con las escrituras, porque una parte, aparece Comuna Indígena y en otra parte aparece Comuna Pasto. Eso va a hacer un problema en las oficinas, de eso estamos luchando para que seamos reconocidos legalmente Comuna Indígena Pasto la Esperanza. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022)

5.3.3. Lo mítico puesto en juego en la territorialización

Dentro de todos los pueblos de la Nación Pasto, lo mítico, remite a tres aspectos fundamentales que se pueden ver en la base del mito fundacional de las dos perdices o el Chispas y el Guangas. Primero, la dualidad integrada (o dualidad andina), representada en dos partes que se necesitan recíprocamente para establecer un equilibrio, ninguna puede existir sin la otra. Lo dual, no es una separación dicotómica, es una integración y de ahí vienen las representaciones, del adentro y afuera, la luz y la oscuridad, arriba y abajo, el hombre y la mujer, “Siguiendo la dialéctica lógica dual de estos andes, podemos reconocer cómo el territorio de los Pastos se constituye en la síntesis, mediación o producto de la oposición y unidad de las cualidades (Guzmán, 2004, p. 40.). Segundo. El movimiento, representado en la danza, remite a un constante cambio y reestructuración entre las partes; este movimiento es cíclico, restablece, acomoda los elementos y las fuerzas en un lapso de tiempo, los movimientos entre las partes se hacen para llegar el equilibrio y se vuelve necesario volver a bailar cada tanto, para volver a la Vida.

Tercero, el tiempo-espacio. Las dos partes se mueven de forma independiente, pero, son necesarias la una a la otra, el mito de las dos perdices establece una temporalidad para la danza (la flor, el aire hasta que toca el suelo) y otra en la espiral del tiempo, donde cíclicamente se repite el acto de bailar. Para los Pastos, el tiempo va a la inversa, es cíclico y no lineal. Se recorre los pasos de los antepasados, este es el futuro. Lo que quedo atrás, es lo que vendrá, de manera que siempre se está recorriendo un camino ya recorrido, y se vive en un pensamiento ya hecho. Todo esto, se materializa en el espacio geográfico del Nudo de los Pastos cuando las perdices bailan y ordenan y dan lugar a que las fuerzas que se conviertan en elementos físicos que definen lo espacial.

Este tercer punto es un resultante de los anteriores, se aplica para la conformación del concepto de territorio, la dualidad entendida en el movimiento del tiempo, y estos hace que sus partes sean aspectos fluctuantes. Tanto las partes de la dualidad como la relación entre ellas se transforman constantemente, porque como dicen las mayores: - a cada rato, el Chispas y el Guangas remueven todo-,

es por esto necesario que se vuelva a armonizar. Se define una relación mítica y simbólica en el espacio en cada sector del territorio, y cada organización comunitaria define elementos míticos y simbólicos relevantes. Así, los órdenes de significados y símbolos, se articulan a una escala local según las cuatro zonas en las que está dividido el Gran Territorio Pasto, de acuerdo a las cuatro esquinas del sol de los Pastos, cada una tiene su propia forma de abordar la mitología: “la zona de Ipiales, la zona de Túquerres, la zona de Guachucal y la zona de Cumbal”. (Cuaspúd, 2016, p. 18)

En estas escalas de las zonas míticas, cada Resguardo y en cada parcialidad, se han asociado formas de conocimiento de los aspectos espaciales, como los caminos, la ubicación de las viviendas en la zona rural, los límites con los núcleos rurales, el borde del pueblo, el borde la ciudad, desde estas fronteras los Pastos despliegan una construcción simbólica fronteriza mediada por la línea de encuentro del churo cósmico, entre lo de adentro y lo de afuera, entre lo urbano y lo rural, para construir su propia resignificación de los lugares intermedios.

Estas acciones de re-simbolizar, en un nuevo contexto, se encamina a entender que la vida de la comunidad es contenida en tres aspectos que se entretrejen constantemente en el tiempo y en las distintas escalas son *la relación del Cosmos, lo humano y la naturaleza* (Asociación Shaquiñan, 2017), sistema simbólico que da fundamento a los conocimientos o saberes, donde lo *supranatural* da un orden espacial, temporal y territorial, a través de poderes, hechizos y encantos. Por esto en las reuniones de mingas de pensamiento (ver apartado No. 5.4.1) o antes de iniciar las fiestas, se llevan a cabo rituales para armonizar la vida cósmica con el espacio y lo humano en relación con los dos aspectos anteriores.

Las adscripciones territoriales, identitarias o simbólicas, definen territorialidades disipadas que se sobreponen entre las comunidades de cada Resguardo, encontrando resonancia únicamente en el territorio ampliado como Nación Pasto; porque en cada resguardo se estableció un proceso diferenciado, para la reconstrucción de la memoria con los mayores y mayoras y luego en mingas de pensamiento, para poder a definir cuáles son los aspectos míticos que dan orden al territorio: “Cuando el Pueblo de los Pastos parecía extinguirse, algunos comuneros recordaron las enseñanzas de los mayores: “¡Toca hacer las cosas al derecho!”, (Charfuelán, C. et al., 2020, p. 39). Al derecho ha consistido en remitirse a la memoria mítica de los de adelante (pasado), donde el mito alude a una danza entre dos entes que buscan equilibrar periódicamente en el espacio los elementos que lo componen, estos pueden materializarse en diversas expresiones artísticas y tangibles, así, surgen bailes o danzas, rituales sincréticos, manifestaciones en el carnaval, objetos, puestas en escena, paisajes y lugares sagrados. (Flores & Osejo, 1998).

Todas estas prácticas simbólicas están relacionadas y hace que exista una transversalidad identitaria entre pueblos Pastos, desde estas construcciones se establecen narrativas o discursos que sirven para dar base ontológica y epistémica a los temas en discusión, en este caso dar fundamento a un concepto propio de territorio. Se basan en la interrelación del tiempo pasado (futuro) a través de la memoria colectiva para traer al presente una interpretación renovada de las fuerzas *supranaturales* que siguen viviendo en la parte de abajo (subsuelo) o adentro (memoria), al zapatear en la danza para

revivir las huacas, para que los espíritus del mundo de abajo o de adentro, revivan y acompañen el camino de los del tiempo de ahora (Cuaspúd, 2016).

Las huacas.

Otro aspecto fundamental de la relación telúrica es la existencia de los entierros que tradicionalmente se hacían en el territorio y que han quedado como guardianes (Flores & Osejo, 1998) lo que ha construido en el tiempo la connotación de Huaca que existe en todo el Nudo de los Pastos y quienes despiertan cada tanto, ofreciendo sus riquezas que no son solo materiales, como el oro o las vasijas, sino, los conocimientos que les permite continuar con la narrativa de espacio-tiempo, estos son los denominados *infieles*.

Cada entierro de los antepasados, se manifiestan en el tiempo actual (vienen al presente) hacen parte de la naturaleza mágica que alberga la tierra, se manifiestan de múltiples y misteriosas formas, que atraen la curiosidad por conocer y saber que esconde el vientre de la tierra, se conocen como *Huacas o Wakas*. Para los Pastos esto es un vínculo simbólico que liga el *Ukhu Pacha* (mundo de los muertos) con el *Kay Pacha* (mundo tangible o de los vivos) que se vincula como presencia histórica o mágica que liga distintos tiempos en un mismo espacio. Esto lleva a pensar que en la tierra reside la continuidad material y la fuerza protectora y espiritual simultáneamente como una fuerza que condensa la historicidad de los pueblos en ciertos puntos del territorio, aquello que los Pastos entienden como lugares “pesados” o de respeto (Charfuelán, et al. 2020), al referirse a que están cargados de una atmósfera de respeto profundo a la memoria de quienes los precedieron.

Existen zonas específicas donde la presencia de infieles, define el tratamiento del territorio, este es el caso de las áreas del territorio de Resguardo de Miraflores -Inchuchala donde la presencia de estos puntos ha definido la delimitación de áreas declaradas como de protección y patrimonio nacional, fuera de estos reconocimientos de polígonos ya catalogados por la ANT, en muchos puntos de zonas rurales que se encuentran entre Pupiales e Ipiales, se habla de la presencia de *infieles*. Dado su carácter patrimonial (aunque no reconocidos e identificados por el INAH) son una presencia física que define lugares sagrados que no se pueden intervenir en las zonas rurales de Pupiales e Ipiales (Ceballos Taramuel, 2019). (Ver mapa No. 19)

El churo cósmico y lo espacial territorial como práctica de territorializar

Es un símbolo recurrente en las distintas etapas del desarrollo las culturas Pasto, sigue estando presente en la actualidad y se representa como una doble espiral (ver figura No. 22). Es un recurso para explicar y poner en práctica sus contenidos, su ontología. En este sentido, el churo cósmico es un instrumento dialéctico entre lo interno (lo propio) con lo externo (otredad), esto se hace en distintos planos: material, simbólico, cultural, espacial. Por medio del churo se establece su forma dialéctica a través de la comprensión dual y complementaria constante en la cultura (Guzmán, 2017), es por esto, que siempre está presente en los distintos escenarios de discusión y negociación.

A partir de los 90, se convirtió en un acto simbólico representar la doble espiral, como una forma de posicionarse frente a cualquier tema cultural. La doble espiral se retoma para mediar el pensamiento y la acción, de esta manera el símbolo se fue consolidando como un instrumento clave para la autodeterminación, porque establece un mecanismo de traducción y mediación intercultural, de que abarca desde situaciones cotidianas hasta los cuestiones más complejos, espirituales, sociales o jurídicos que se reflexionan en la comunidad, para actuar o hacer frente a problemas territoriales en medio del contexto contemporáneo. El churo es un mecanismo que permite hacer concreto el mito fundacional, trae la danza de la complementariedad a la situación específica (problema emergente) en la que se observa cómo se mueven las partes independientes (cada espiral) y cómo pueden llegar a punto medio:

Digamos si tú miras el churo cósmico, hay un arriba, hay un centro y hay un abajo. Nosotros, los pueblos ancestrales, siempre miramos del abajo porque significa que estamos ligados al centro a la tierra, y el arriba es como todo lo externo. La parte de arriba digamos el aire, como si fuera el cielo, pero cuando uno va conociendo, y sobre todo respecto a tu pregunta la ciudad... Uno tiene que ubicarse ya en la parte del centro del churo cósmico, sin desligarse de lo propio, uno puede apropiarse lo externo y ponerlo en un punto intercultural. O sea que todos podemos convivir porque somos armonía. *Cuando yo te hablé de armonía, va en el sentido que con ciertas cosas ya se nos impuso, ya no hay nada que hacer; yo no puedo decir, derrumben la ciudad para que nos devuelvan el territorio, las cosas ya están dadas y hay que armonizar con ellas.* (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

En el churo se establece un punto medio, donde se produce la traducción de los dos saberes territoriales, permite la construcción de un conocimiento de frontera, porque funciona como un vehículo de la mediación del conocimiento. Son los Pastos quienes lo emplean, con plena conciencia y ubicación dentro de las asimetrías de las culturas, como vemos en el apartado anterior, el símbolo del churo siempre está presente en la praxis de las comunidades, fija en el discurso, la postura y el lugar de enunciación propio para danzar con los conocimientos externos: “qué es lo que se dice en ese tema intercultural, conózcamos a nosotros, vean nuestra visión respétenos, y nosotros vamos a aprender de ustedes lo de afuera por medio de un plano intercultural, donde nos entendamos.” (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022). El churo establece un mecanismo de mediación hacia nuevas posibilidades y poder incidir lo externo, lo nuevo de los contenidos propios de su cultura.

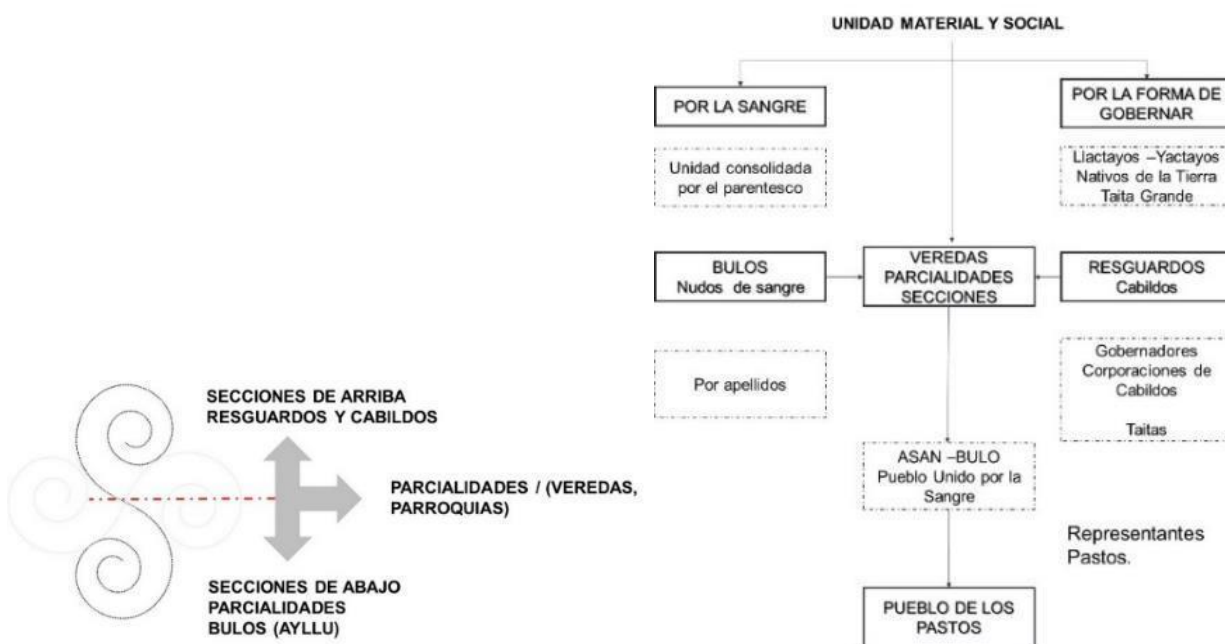
Fotografía 7. El churo cósmico en diversos escenarios sociales



Nota: fuente: www.facebook.com/photo/?fbid=465913618041156&set=pcb.465913644707820
https://s3.amazonaws.com/rtvc-assets-senalcolombia.gov.co/s3fs-public/styles/amp_1200x675_16_9/public/field/image/chagra7.PNG?itok=058_rkL

De esta manera se trae lo mítico a los entornos actuales, para resignificar y repensar desde ahí un orden territorial ligado a lo cosmogónico y su cultura de tradiciones. Por ejemplo, por medio del churo se medían las diferencias ontológicas con la visión moderna/colonial, donde el territorio puede verse como un recurso a voluntad de lo humano y el “medioambiente” algo externo a preservar, los Pastos lo interpretan desde la dualidad integrada, porque lo natural y el ambiente son una esencia y una extensión de lo humano y es por eso que se entiende bajo el *principio de reciprocidad*, que define actuaciones en las que es necesario considerar la espiritualidad del territorio para pensar lo ambiental. (José Erazo, entrevista 2022)

Figura 31. El churo cósmico para mediar en la administración territorial



Fuente: Elaboración propia con base en los estudios de Jairo Guerrero, 2003-2011

El símbolo se ha convertido en un vehículo formal para trasladar el pensamiento dual andino y el discurso de la dualidad a las de acciones de territorialización en los distintos planos: simbólico, de estructura social, físico-espacial. La figura de la doble espiral les permite hacer esos movimientos entre el adentro y el afuera, porque hace inteligible la dualidad y formaliza el movimiento constante del tiempo en el espacio: “el tiempo vuelve cada radicó a recordarnos que la historia está guiada por un churo o espiral.” (Charfuelán, et, al. 2021, p. 25) (Ver figura No. 31)

Permite articular en el espacio, las formas de actuar frente a las problemáticas del territorio, aparece en las mingas de pensamiento como una figura que posibilita la acción pedagógica para transmitir el conocimiento del territorio, y las formas la pertenencia recíproca entre la tierra y el *Estar-siendo, pensando y actuando*, como menciona Libardo Mejía Patucuar citado por Cuaical: “hay que enseñar a través de la palabra sagrada y del territorio sagrado, sin perder la autonomía, ni la tierra porque ella es el derecho y la vida, por ella se piensa y se actúa. Por el territorio “se es indígena”” (2018, p. 35).

El churo funciona como un catalizador intercultural, una figura que permite tener siempre presente la mediación y el diálogo de saberes. Si la ciudad es un ente que debe ser apropiado por las formas de habitar de las comunidades, los efectos y consecuencias de la urbanización y forma en la que las comunidades se apropian de este fenómeno, atraviesan la doble espiral ya sea en situaciones cotidianas o en las mingas de pensamiento, se ponen sobre la doble espiral para comprender cómo puede aportarse desde lo propio a la transformación, este es el aporte de los Pastos al fenómeno, buscar mediaciones ontológicas (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021), por eso ha sido necesario conceptualizar el territorio, exponer la interpretación e invitar al diálogo de saberes territoriales.

5.3.4. Cosmovisiones y usos del suelo

En la praxis territorial fortalecida por el autorreconocimiento de la población ha generado que en 20 años se construyan nuevas significaciones desde la cosmovisión, (Guerrero Flórez, 2019), esto ha generado, búsquedas o alternativas que se desligan de la re-interpretación de la cosmovisión para el contexto actual. Una de estas consiste en re-pensar los usos del suelo rural con base en la relación: Estar-cosmovisión-territorio, da cuenta del otro aspecto de la variable *construcción cosmogónica con y en el territorio*, porque como ellos lo dicen: “Cuando hablamos del territorio, que es el cosmogónico, y decimos que es el continente de la Vida, todo eso te refleja que aquí, se respeta la Vida y todo lo creado.” (J. Erazo, comunicación personal, diciembre del 2021). El concepto de “territorio vivo” contiene esta relación y define aspectos de la creación, significado y ontología del habitar, como cuando los Pastos mencionan que “*ser indígena, va por dentro*” (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022). Los Pastos corporalizan el territorio, lo entrelazan con la cosmovisión y todo esto se lleva en cada momento, como algo latente (Primer Congreso de la Lengua Pasto, 2021).

En las expresiones espaciales es donde todo esto emerge como acto pragmático, se materializa en el suelo y también en el subsuelo, porque como en una Huaca (entierro sagrado) el comunero o comunera Pasto resguarda en lo óntico, un sentir, que despierta según las nuevas condiciones en la que deban danzar las partes para armonizar la vida en el espacio. En esta latencia del suelo, la cosmovisión se pone en juego frente a las problemáticas actuales como posibilidad o forma telúrica de usar el espacio desde los contenidos para *Estar* en armonía con la tierra:

...se empiezan a ver construcciones desde la cosmovisión indígena. Uno dice, la destrucción de la ciudad, eso ya no puede darse; pero, lo que sí se puede es detenerla y que no siga la expansión (urbana) y se toquen los lugares sagrados y ahí es donde hay el choque; por ejemplo, para nosotros el lugar sagrado es todo el territorio, las fuentes de agua, son los lugares sagrados, hay rocas donde están las grafías, son los lugares sagrados. (J. Erazo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Lo anterior muestra cómo se contrapone una visión de territorio que sacraliza ciertos lugares y las relaciones que se entretienen entre estos y quienes lo habitan, como recurso que permite hacer frente a la expansión urbana. Reconocer un lugar ancestral, establece mojones de la cosmovisión en el espacio, su importancia radica en ser un soporte físico-espacial de las ruinas de su cultura, identificarlos y

reconocerlos, refuerza la autoidentificación y pertenencia cultural según el Resguardo o Comuna (diario de campo, 2021). Las comunidades Pasto que están en estas zonas defienden el suelo de las intervenciones externas, porque en el subsuelo, está enterrado parte de su historia, esto que yace en el subsuelo es parte del habitar el lugar, porque conecta con las energías que protegen la vida:

Esas cosas más bien hay que respetarlas, son lindas, son hermosas, pa que, ese tema de la cerámica es hermosa, preciosas todo, todo es hermoso, pero así mismo los ancestros como que dejaron como curando eso no, como para que la tierra sea fértil, productiva y eso, son como ofrendas, *eso va más allá, eso ya es algo espiritual*. (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esta problemática es más evidente en Ipiales, donde la expansión de la ciudad los toca directamente y pone en riesgo los usos y costumbres en el espacio, esto es evidente al revisar los Planes de Desarrollo y las versiones del POT de Ipiales, más que una concertación con la comunidad indígena, la subdivisión por parcialidades y el reconocimiento de lugares y su amojonamiento de se ve como un problema desde las dependencias de Planeación Municipal, y es por esto que se niega o no se reconoce plenamente la jurisdicción territorial del Cabildo, desde la municipalidad lo ven como un obstáculo, argumentando que el uso del suelo propuesto por resguardo entorpece o *no deja avanzar* la ciudad (diario de campo, 2022).

La conflictividad emerge en el choque de dos ontologías distintas, por un lado, el *Estar-siendo* con el territorio tiene una temporalidad acorde a los ciclos de la tierra, argumenta los empleos del suelo para solventar la supervivencia alimentaria de la comunidad o para preservar el agua y los bosques del páramo. En contraparte, el *Ser* de ciudad, lo urbano moderno y la velocidad desarrollista, con tendencia a la modificación constante, marca un ritmo productivo económico que demanda otra utilización del suelo, como recursos funcionales, operativos, productivistas útiles a lo urbano.

Por esto, la preocupación de los Pastos, no es la ciudad como hecho físico, sino la cosmovisión moderna/colonial que se expresa a través de su planificación (Guzmán, 2017), donde se objetiva la naturaleza y se extiende mecanismos de ordenamiento que socavan la organización comunitaria y desvirtúan la cosmovisión como formas propias de planeación:

Los “acuerdos programáticos” son los que están acabando los principios como tal del pensamiento andino de la cosmovisión, y terminaremos unos indígenas viviendo en la parte urbana; desarraigados. Los que queremos conservar lo propio, lo conservaremos, nos reuniremos para ello, pero los demás terminarán siendo absorbidos por la sociedad mayoritaria, (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022)

Traer la relación Runa (*Estar-siendo*) y Pacha (tierra) a la actualidad, implica una agenda de distintos proyectos que se hilan en ese sentido, lo cual define líneas de actuación sobre todo en el uso de suelo agrícola y proyectos que buscan preservar la Chagra como unidad mínima productiva. Desde el pensamiento territorial Pasto esto define un desarrollo integral del espacio pensando en áreas de producción agrícola ligadas a su lugar de habitación:

(...) hemos trabajado diferentes procesos acá en el territorio, uno denominado Pyacuar Nariño, que es un proceso de Chagra, abarca todo lo que es soberanía alimentaria, lo que es la identidad, el tema de la biodiversidad y de semillas nativas y todo lo que abarca un chagra, en identidad es como lo más importante que podemos tener en nuestro pueblo Pasto. (E. Chacua, comunicación personal, diciembre del 2021).

El autorreconocimiento de su proceso histórico les ha permitido definir zonas relevantes para la preservación de elementos ancestrales del suelo y del subsuelo del resguardo o comuna que se destina a tres usos principales: 1- Preservación natural, 2- Zonas de producción agrícola. 3- Viviendas y caminos vecinales. La asignación de uso del suelo no se ha hecho a la manera de un POT o PDOT, en los Planes de Vida o en los documentos de los resguardos es un tema pendiente por trabajar con más detalle (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021). Este puede ser un paso a seguir en la implementación de los ejes de acción que señalen los instrumentos de planeación propia, y les permita hacer frente a los cambios del uso del suelo que impone el municipio:

¿Si es que digamos el impacto es fuerte al cambiar el uso del suelo, por todo lo que transforma dentro del territorio? En ese sentido, desde el Plan de Vida, ¿habría un ejercicio, o existe, una asignación del uso del suelo de acuerdo a usos y costumbres, desde la cosmovisión o desde la comprensión del territorio del pueblo Pasto?

D.L: Nosotros tenemos la potestad de hacerlo, se hizo un primer ejercicio dentro del Reglamento Interno en la fase del 2011, donde ya hay unos lineamientos muy claros sobre cómo se debe ordenar; pero, aquí pasa lo que pasa en el mismo Estado, sale una norma, pero a veces la norma no se implementa y la gente piensa que por tener una norma escrita ya está solucionado el tema y no. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Con todo esto, se ha logrado que la subdivisión por parcialidades o comunidades asignar un uso sagrado o de protección ambiental a estos espacios. El caso más avanzado en este sentido es la Comuna la Esperanza que ha establecido una zonificación del uso de suelo donde se distinguen áreas de protección de zonas naturales (ver mapa No. 9). Lo ambiental, es tomado por las comunidades como algo que permite mediar los discursos de los saberes territoriales y generar un lugar de encuentro intercultural, el lugar común en el discurso es la preservación de la vida. De acuerdo a los Pastos, esta estrategia de mediar en el lugar común de los saberes, es volver a poner en juego un pensamiento de frontera epistémica que ya han planteado ancestros y antiguos líderes comunales:

Las mismas sentencias de Juan Chiles. Juan Chiles, quien nos dice, - conocer el mundo de afuera, leer las cartas del rey y desatar la palabra⁶¹, contemplar los otros mundos-. Yo creo que desde esos principios se tienen que hacer los ejercicios de planificación, de visión, porque ya la colonia nos dividió, nos aisló, nos hizo distintos, ahora encontremos comunes (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021) (el subrayado es mío).

⁶¹ Esto se entiende, según las enseñanzas de Juan Chiles, líder histórico de la comunidad, como: desatar el poder, la lengua propia, el quechua para entender la sabiduría de otros mundos, todo esto con el fin de hacerlo propio bajo el saber el pueblo.

En este discurso se entrevé la argumentación de tejer y de encontrarse en un *lugar epistémico común* de lo intraducible para las dos cosmovisiones, lo ambiental, en este caso media el discurso para encontrarse en la defensa por la Vida o de lo vivo en el territorio. Porque, hay algo que subyace al discurso para asignar el uso del suelo, desde la cosmovisión se reconoce que el Nudo de la Huaca es un lugar de encuentro de comunidades, atravesado por la mezcla continua de grupos sociales, la danza del espacio social es constante y como en el mito, cada tanto es necesario volver a danzar para armonizar los grupos y comunidades, como bien lo deja ver Taita Alexander Pinchao, se construye territorialidad desde el mito, estas figuras no han sido estáticas:

Los Pastos somos un producto de mestizaje, y el mestizaje se lo ha tomado como un producto malo; el mestizaje enriquece. La misma apertura y creación de los cabildos es europea, es un mestizaje y eso es lo que hoy nos distingue de los no campesinos, es lo que hemos logrado un reconocimiento jurídico a esas formas de gobierno, (...) tenemos un mestizaje prehispánico, el mismo mito de origen del Chispas de Guangas (las dos perdices), contempla el encuentro de comunidades del pie de monte amazónico, como con el pie de monte costero acá en los Andes. Ahí se contempla el encuentro, esto ha sido un territorio de encuentro, y somos producto de un mestizaje, cuando una analiza los mitos, la serpiente, el tigre, las perdices, es un juego, una mezcla de figuras míticas, que responden a territorialidad. (A. Pinchao, comunicación personal, enero del 2022).

5.3.5. La defensa del ambiente natural de lo mítico y simbólico rural-urbano

A través de entender su presencia y resistencia por defender la tierra y sus formas de permanencia en distintos momentos de la historia, los Pastos crean y definen un mundo simbólico y como otros pueblos andinos “humanizan la naturaleza y naturalizan al hombre y, como buen “animal territorial”, hacen del entorno el componente principal de la serie de relaciones que definen su identidad” (Guzmán, 2017, p. 9). En ese sentido, el ambiente natural tiene un trasfondo simbólico y sagrado (sacro) y esto se convierte en un eje propositivo para la conservación de la naturaleza.

En la región, es un hecho que el abastecimiento de agua para los núcleos rurales y las ciudades de Ipiales y Tulcán es una problemática álgida porque no se ha afrontado desde su complejidad. Las ciudades y poblados dependen de las áreas de páramo, áreas a las que fueron desplazadas históricamente las comunidades: “ahora los gobiernos nos quieren quitar los páramos, para apropiarse de las fuentes de agua, por un reconocimiento que nosotros les pedimos, que nos paguen por el cuidado del agua que se llevan para la ciudad de Tulcán” (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022). Considerando su posición histórico-geográfica y su posición ética ante lo natural, los Pastos han tomado la batuta y el compromiso de cuidar el ambiente natural, porque desde su cosmovisión en y con el territorio, se hace necesario solventar el desequilibrio que está causando la ciudad, (Asociación Shaquiñan, 2012). Desde aquí, se posicionan claramente para incidir en los elementos fundamentales como el cuidado de áreas naturales protegidas como paramos y humedales y las responsabilidades compartidas interinstitucionales para la infraestructura de servicios básicos como agua potable, manejo de aguas residuales y tratamiento de desechos.

Las actividades específicas que se derivan de estas prácticas de territorialización de Cabildos, Asociaciones y Comunas indígenas para el cuidado de lo natural son: 1-identificar las afectaciones ambientales que desequilibran o depredan lo natural. 2- Hacer visibles las afectaciones ante toda la comunidad y concientizar. 3- Tomar medidas para el cuidado y preservación. 4- Formular planes de manejo y cuidado de la naturaleza, organizando a la comunidad para ser guardianes del ambiente y del territorio. Con estas acciones los Pastos tratan de mitigar el hecho de que no tienen una injerencia directa en la planificación urbana y desde las acciones hechas desde la ruralidad, tratan de poner un freno a los impactos ambientales, como en el caso de Ipiales:

La otra incidencia ya es con el municipio; por ejemplo, una vez miramos las afectaciones que vienen, y es hacerlas visibles para la comunidad, por ejemplo, un estudio de aguas es hacerlo visible con datos que nos diga el grado de contaminación que tienen las fuentes, y sobre eso entrar a demandar, por así decirlo al municipio para que hagan acciones de plantas de tratamiento, porque unos (privados) obtienen de permisos de vertimiento, así como si nada. Esas son como las acciones que vendrían después de la declaratoria de sitios sagrados. (Guardianes del tiempo, Comunicación personal, diciembre del 2021).

La Agenda Ambiental liderada por la Asociación Shaquiñan, señala como la mayor amenaza dentro de lo sociocultural, la “degradación de la sacralidad y espiritualidad del territorio” (2012, p. 79), así como el desconocimiento del mismo, ligado a la pérdida de la identidad cultural que se experimenta en las nuevas generaciones de indígenas (W. Pereira; A. Pinchao; P. Paspuel; J. Erazo; D. Lucero, E. Chacua, entrevistas 2021-2022) si se tiene en cuenta la expansión de las dinámicas urbanas sobre las áreas rurales, esto no es necesariamente de esta forma, dado que ciertos núcleos de jóvenes organizados en colectivos de origen indígena, son los que están trabajando en pasar de los conocimientos simbólicos a la praxis para la defensa del territorio, especialmente centrada en el cuidado del agua. Estos colectivos (ver tabla No. 9) han realizado una serie de acciones y manifestaciones que dan indicios de una nueva territorialidad por el agua en las zonas rurales y rural-urbanas:

...los sitios sagrados se relacionan muchísimo con las fuentes hídricas, pero nos dimos cuenta de que las fuentes hídricas están muy contaminadas, porque son poquitas las que se conservan, para ello, pues era necesario un análisis ambiental, en el sentido de cómo está el agua y cuál es el caudal... (Guardianes del tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Desde lo simbólico, pero también desde lo sociocultural y físico, espacial, se le ha dado una relevancia mayor al agua. Y esto es porque Ipiales, Pupiales o Cuaspud no cuentan con ningún tipo de tratamiento para las aguas residuales, y al igual que Tulcán, tampoco tienen fuentes hídricas dentro del mismo municipio para el suministro de agua; por tanto, recurren al territorio cercano para su abastecimiento. Este problema de la ciudad, es percibido como una nueva forma de colonización expansionista de lo urbano que desde las municipalidades buscan apropiarse de territorio rural para garantizar “recursos” hídricos. Cuando se trata de conseguir agua, la planificación urbana de Ipiales ve a la ciudad como región, visión conveniente y paradójica, porque no se ve así cuando se trata de poblaciones rurales:

Por ejemplo, en Ipiales hay muchas partes que no hay agua potable... Ipiales es una ciudad sin agua, tienen que traerla de Cumbal y por Carlosama, ahí si desde la alcaldía dice que es importante en la región, pero si vas a las partes rurales del municipio de Ipiales no hay agua, hay muchos pozos de extracción de agua o los ojos de agua, pero están contaminados y el agua como en las parcialidades de las Cruces, Agailo, Chalamag están contaminadas, es un gran desequilibrio. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

Siendo los páramos y las zonas altas las donde nacen las fuentes de agua, se han convertido en zonas de disputa, para abastecer las zonas urbanas de los núcleos rurales y las ciudades fronterizas, pero para que llegue a estos centros, la infraestructura tiene que atravesar territorios indígenas, esto ha generado disputas por el control sobre el agua que va hacia la ciudad, esto como medida radicalizada ante los municipios y cantones que extraen el recurso, no generan ningún tipo de compensación a los territorios indígenas (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2023).

Por otro lado, y con mucha más fuerza en las comunas, se ha tomado otra postura, la comunidad han optado por autogestionar recursos ante instituciones gubernamentales y no gubernamentales para solventar programas del cuidado del agua y los páramos, estructurando planes de conservación y salvaguarda, operados por los mismos comuneros y comuneras:

La superficie de su territorio ancestral es de, 591126 hectáreas, de las cuales el 66.82 % de la parte alta se encuentra en estado de conservación y el 33,18 % de la parte baja está lotizado y repartido a sus socios. Como sustento del territorio ancestral se posee una Cédula Real que data de 1672 a 1793. Somos guardianes de la naturaleza para la vida, por ello poseemos 14 guardias ambientales, que custodian el páramo los 365 días del año. (...) Cuidamos el Agua, cuidamos la vida. (<https://www.facebook.com/ComunaPastoLibertad>, marzo del 2023).

La invitación de los Pastos en el territorio binacional es a construir un lugar común de defensa del medioambiente, porque hoy en día esto coincide con una preocupación moderna ante el suicidio colectivo que implica seguir explotando el planeta. “Mejor, encontrémonos en cosas comunes, hagamos un frente común para el tema ambiental” (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2022).

5.4. CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO TERRITORIAL

5.4.1. Pensar cómo territorializar a través de las mingas de pensamiento

La minga, como práctica comunal de trabajo colaborativo, es ancestral en los pueblos andinos. Empleada para actividades de siembra o construcción de obras civiles, se ha asociado con el trabajo colaborativo en la obra de edificaciones, mejoramiento de caminos o vías, esto aún es una práctica constante. La minga representa la asociación de la comunidad en trabajo para un bien común que se convierte en una fiesta de integración y de compartir:

La minga es el trabajo comunitario. Es ayudarnos entre indígenas. Ir a una minga es acompañar un trabajo de un familiar, un vecino, un amigo, se acompaña y se invita para que la gente ayude; si se ayudó con voluntad, así mismo la gente llega cuando haya un trabajo que hacer. (Charfuelán C. et al., 2021, p. 162).

Desde los 80, en las luchas por recuperar la tierra fue el escenario para que la minga cobrara un papel preponderante como forma social organizativa en las comunidades, en el Nudo de los Pastos, había sido una práctica comunal para actividades de trabajo físico mancomunado opuesta a la visión hegemónica del trabajo asalariado (López Cortés, 2018). En este periodo fueron convocadas diversas mingas y para múltiples objetivos específicos, con un solo objetivo principal: recuperar las tierras. Este momento de cohesión de la masa de los pueblos, les permitió que paulatinamente diera origen a una nueva acepción de la minga, ya no solo como una organización comunitarista con el objetivo de desarrollar un trabajo físico o material, sino para *pensar y pensarse*, en un nuevo contexto de lucha por el territorio indígena, y a la vez, integrarse y reforzarse como comunidad que disfruta del momento de trabajo comunitario como si fuera una fiesta: “una minga es como ir a pasear, (...) y mire la minga es tradicional aquí en Carlosama (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

La minga tradicional dio las bases para que las asambleas o reuniones indígenas pasaran de ser una forma comunitaria de reunión para el trabajo intelectual, a través de metodologías de argumentación y discusión asambleísta, en la cuales se trabaja en afianzar el conocimiento de lo propio (Cuaical, 2018). En los 90, la práctica histórica de trabajo mancomunado pasó a ser un instrumento de procesos participativos que posibilita la reflexión en conjunto de los problemas de la comunidad a través de *minguiar* el pensamiento (participar activamente, desde el Estar).

Por medio de la minga, los saberes propios y las re-significaciones contemporáneas del saber territorial originario, se han construido: reglamentos Internos de los Cabildos, proyectos de cada resguardo o de asociaciones de resguardos para proteger el territorio y últimamente los Planes de Vida (Asopastos, s. f.). La Minga de pensamiento es hoy en día una práctica inmaterial que permite fundamentar el conocimiento endógeno, reformular bases epistemológicas que han permitido darles peso a las formas de territorializar culturalmente. Minguiando se apela a la memoria de habitar de las comunidades y hacer visibles las desigualdades territoriales históricas (López Cortés, 2018, p. 8).

5.4.1.1. Minga de pensamiento

Dado que la cultura Pasto se han transmitido tradicionalmente a través de la palabra, y justamente por medio de las formas orales es que han construido el pensamiento propio, *Compartir la palabra o minguiar el pensamiento* se fue convirtiendo en una acción descolonizante frente a las formas tradicionales de reunión comunitaria. Surgió la minga de pensamiento, ya sea como una convocatoria a pensar un tema en comunidad, para discutir un asunto o con un fin pedagógico de informar sobre algo, o construir acciones comunitarias encaminadas a proteger el territorio. En la minga se convoca a reflexionar “las cosas al derecho” (Charfuelán C. et al., 2021, p. 38), es decir, invertir la posición

epistémica para reflexionar desde su cosmovisión. Todo lo que pase a través de esta institución social, es atravesado por el pensamiento dual andino.

Fotografía 8. Minga de pensamiento en el primer congreso de rescate de la lengua Pasto.



Nota: registro propio, 2021

La minga de pensamiento tiene una formalidad mayor a otros escenarios donde la oralidad también es compartida, por ejemplo: La chagra al sembrar, la olla comunitaria, la fiesta, discutir un tema alrededor de la tulpá, la familia alrededor del fogón (Asociación Shaquiñan, 2005). En los resguardos se “hablaban de las mingas de pensamiento para designar las reuniones organizativas y políticas en las cuales la comunidad delibera y toma decisiones trascendentales para la vida social.” (López Cortés, 2018, p. 7). Después de los 90, cuando el tema territorial se complejiza en la reflexión propia, la capacidad de convocatoria del movimiento indígena, permitía que la reunión de sus comuneros generara encuentros para el trabajo intelectual comunitario, fijando un objetivo específico que podía venir de una coyuntura del proceso territorial o de un problema emergente específico, así se fueron dando reuniones comunitarias concurridas y agitadas en cuanto a la discusión de aspectos apremiantes y estrategias para resolverlos, la minga de pensamiento se convirtió en “el espacio propicio de la reflexión, del pensamiento, del sentimiento donde se conjuga el ser, el pensar y las maneras que se planean para el hacer” (Cuaical, 2018, p. 21).

Al minguiar el pensamiento, se intercambia entre los saberes locales, los saberes de afuera (ver el uso del churo cósmico) son mediados por su cosmovisión, fagocitados y adaptados al discurso propio. Este proceso, siempre se apoya en “la escucha”, para entender y situarse en el borde epistémico. Esta actitud descolonizante les permitió a los Pastos afianzar el conocimiento propio o endógeno e ir construyendo definiciones y elementos para un discurso desde lo propio que les permite apuntalar su saber territorial contemporáneo (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022). En el espacio social de la minga, no solo se *construye conocimiento*, sino que se *afianza su lugar de enunciación*, estas son las dos formas operativas fundamentales que la rigen.

5.4.1.2. Minga y Cabildo indígena

La minga obedece a la institucionalidad del Cabildo Mayor y, por tanto, puede como asociación comunitaria definir y desprender decisiones sobre aspectos cruciales del territorio, o ser un vehículo para el desarrollo, rescate y legitimación de saberes tradicionales, con los cuales se defiende el espacio que se habita frente a la institucionalidad del Estado; por ejemplo: las mingas de pensamiento, fueron la base metodológica del proceso de reconocimiento de los sitios sagrados en el Cabildo de Ipiales que en este momento busca legitimar todo este ejercicio como una declaratoria, para obtener bajo esta forma, reglamentaria, fundamento jurídico que defina y reglamente actuaciones en el territorio.

Bajo estas nuevas dinámicas, los Pastos definieron la minga de pensamiento y sus fines prácticos, e institucionalizaron sus funciones, para que de ella se desprenda acciones legítimas para la defensa territorial:

Consiste en las tradicionales reuniones de una parcialidad, comunidad o comunidades, que se congregan para pensar, coordinar y ejecutar acciones, planes, programas y proyectos en la búsqueda de satisfacer sus necesidades. Es el espacio del intercambio de saberes, de ofrecer y recibir conocimiento, de conocer y entender los temas, derechos y perspectivas de los pueblos. Es la célula comunitaria del diálogo, que se alimenta con la expresión oral, cuentos, danza, música autóctona, sainetes, exposiciones culturales, rituales. (Asociación Shaquiñan, 2015, p. 74).

Como institución social, en ella se desarrolla un trabajo intelectual comunitario, en muchos casos una construcción continua de varios años. Como instrumento ha captado el trabajo social colectivo que ha venido definiendo aspectos del territorio en una constante resignificación, según las condiciones coyunturales de los conflictos interculturales de cada década, los cambios acelerados de las disputas territoriales entre, privados, Estado y comunidades. Las tres últimas décadas han exigido aún más su empleo como práctica descolonizante para adaptarse a las condiciones cambiantes para la construcción de nuevas conceptualizaciones sobre el territorio, los desafíos políticos inmediatos y a las constantes transformaciones culturales que cada pueblo afronta. (López Cortés, 2018),

Esta institución se convierte para cada parcialidad en el centro espacial de enunciación de lo comunitario y público, reconociendo lo externo como iguales, *“estar con los otros en la diversidad”* (López Cortés, 2018, p. 6). Desde ahí, organizar su saber territorial en términos de búsqueda de ejercer lo justo aplicando la Ley Natural, La Ley de Origen y el Derecho Propio. Lejos de ser un espacio de *“trabajo cooperativo”* que únicamente genera valor de cambio que beneficia de manera colectiva a la comunidad; la minga de pensamiento, tiene un fin deconstructivo, deliberativo y constructivo de conocimiento propio, en temas cruciales para la comunidad. Al trabajar desde su cosmovisión se define una postura política y se derivan formas de actuación concretas que van definiendo acciones sobre el territorio. (López Cortes, 2018).

Hoy en día la minga de pensamiento traza líneas de alternativas de salida desde la potencialidad pensar lo diverso en las sociedades abigarradas, y desde grupos culturales que conforman en lo local, formas propias que llevan a actuaciones diferenciadas para enfrentar las dinámicas subyugadoras de la expansión urbanocéntrica moderna. Esto se exterioriza, cuando se hace frente al impacto de

proyectos de gran envergadura como la doble calzada de la Vía Panamericana (que en el momento está parada en el tramo de San Juan a Ipiiales) dado que afecta directamente el territorio Pasto, y no es que exista una oposición al proyecto, sino que minguiando el problema los Pastos han determinado que se omitieron procesos fundamentales como la consulta previa (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022) y desde esta deliberación se exige las compensaciones por los impactos al territorio de estas obras que transformarán las conformaciones rurales de San Juan, y las parcialidades como las Cruces, los Chilcos y Rumichaca.

Las mingas que trabajan territorio remiten simbólicamente en el discurso a la Guanga (poncho o ruana), que es una invitación a tejer el territorio, a hilar entre diferentes las maneras de actuar frente a los problemas espaciales que se señalan como prioritarios, entre ellos: lo ambiental, la consulta previa y hacer valer este derecho constitucional para frenar la intervención en el territorio por parte de los desarrolladores inmobiliarios y las constructoras (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021,). En este sentido, en las mingas se definen según las actuaciones sobre el territorio, y las acciones de territorialización desde su visión, como lo menciona claramente Mamián Guzmán:

(...) ofrecen otras posibilidades de concebir la tierra-territorio y, por ende, la posibilidad de construir un modelo de ordenamiento territorial desde lo local-regional, nacional y supranacional, distinto y alternativo a los construidos con modelos ideológicos y jurídico-políticos extraños, impositivos, alienantes y, sobre todo, destructivos del potencial de la vida y el vivir. (Guzmán, 2017, p. 11).

Todo este proceso también ha generado colectivos que se mueven entre lo urbano y lo rural (ver tabla No. 9), continúen con la lucha por la defensa del territorio de los Pastos en los escenarios de las nuevas mingas como con *los renacientes*, recordemos que se les llamó así a los hijos de los recuperadores de tierra, estas organizaciones estuvieron en el marco del paro nacional de 2021, (Comunicado 001, “Minga por la vida”, marco del Paro Nacional, 18 de mayo del 2021).

Tabla 9. Colectivos juveniles con incidencia en la zona de estudio

Colectivo juvenil	localidad
Colectivo Guanga.	Ipiiales
Colectivo Chakana. Comunicaciones del Resguardo de Ipiiales	Resguardo de Ipiiales
Universitarios Pastos Aladana	Aldana
Red nacional de jóvenes de Ambiente (Nodo Pupiales)	Pupiales
Red nacional de jóvenes de Ambiente (Nodo Ipiiales)	Ipiiales
Juventudes del Cabildo indígena de Ipiiales	Resguardo de Ipiiales
Colectivo, guardianes del tiempo	Resguardo de Ipiiales
Juventudes del corregimiento de San Juan	San Juan.

Fuente: Comunicado 001, “Minga por la vida”, marco del paro nacional, 18 de mayo del 2021

Sin embargo, esta forma colaborativa, en su forma clásica, ha venido decreciendo en las distintas comunidades y en las últimas décadas: “la minga, ya no es lo mismo que antes” (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021), esto está relacionado con la constitución de los Cabildos y las ETIs, y es un fenómeno decreciente en la participación. Los liderazgos indígenas identifican un gradiente de participación en la minga que va de lo rural a lo urbano, más presente en zonas rurales donde la comunidad emplea esta práctica para varios motivos: “más bien eso se mira como en lo rural, la gente es como más unida, los mismos vecinos van y prestan el brazo, como se dice, prestan el brazo y ayudan” (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021). En la medida que se aproxima a zonas urbano-rurales o zonas urbanas, la minga tradicional no tiene la misma capacidad de convocatoria.

5.4.1.3. La minga de pensamiento, mecanismo de construcción participativa del conocimiento territorial

La minga de pensamiento ha permitido reforzar y consolidar conceptos como el de territorio y otros asociados a él, definir estrategias de actuación, proyectos y acciones, que se desprenden de principios fundamentales como la reciprocidad, la unidad y la solidaridad, para la construcción mancomunada de un saber propio. En las mingas de pensamiento de las dos últimas décadas, se han trabajado aspectos relacionados con lo urbano y las transformaciones de la ciudad, el ejemplo más representativo donde la minga de pensamiento sirvió como método de participación para construir conocimiento territorial, se puede ver en el ejercicio de declaratoria de lugares sagrados del Resguardo de Ipiales, en el siguiente apartado se comprende cómo opera la organización social y se convierte en mecanismo de construcción comunitaria de conocimiento:

... Las mingas de pensamiento, pues de lo que se trata es de hacer algunas reuniones, algunos encuentros, algunos compartieres, a lo largo de las nueve parcialidades, entonces... Las mingas de pensamiento, pues dijimos bueno, en algunos lugares, no sé, cogemos una vereda, ubicamos una casa o un salón comunal o la escuelita donde nos podamos reunir e invitar a los sabedores, los mayores, las autoridades que uno sabe que es gente que conoce más del territorio o que tiene algo que contarnos referente a los sitios sagrados. Entonces así se hicieron las mingas de pensamiento, pues son nueve parcialidades, pero algunas son muy grandes; entonces, se tuvo la necesidad de hacer dos o más mingas por parcialidad, ahí, pues, se hacía como una recolección, una relatoría de todo lo que nos contaban, se identificaba unos sitios sagrados... (Guardianes del tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

Minguiando el conocimiento les permitió recolectar datos sobre sitios sagrados, en la siguiente etapa recorrieron el territorio ubicando estos puntos con la comunidad, posterior a eso, se identificaron y se referenciaron para establecerlos dentro de la normativa del Reglamento Interno y el Plan de Vida. Si bien, este es un ejemplo notorio donde la minga permite construir conocimiento, no es el único, en los otros resguardos, ha sido usada para reflexionar en diferentes temas territoriales (Guerrero, 2021). En la práctica existe una tergiversación de este instrumento participativo, los líderes

de la comunidad reconocen que en ocasiones se toma como una reunión para discutir otros temas, donde las conflictividades o roces políticos y personales afloran:

Hoy por ejemplo dicen minga de pensamiento, y no, esa no es de pensamiento, es de crítica, aquí hay unas señoras que se volvieron muy peliaringas, y eso van a la minga de pensamiento y primero es a coger el nombre, (...) aquí nos cogen los nombres de los gobernadores, que este, que no sé qué, y esa ya no es la esencia de la minga. (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

Lo que señalan algunos líderes, como el Taita David Arango, es que esto se sale del objetivo de *minguiar la palabra y el pensamiento*, porque la discusión se lleva a otros planos y el espacio social es un evento específico para trabajar un tema o problema emergente. En el lado ecuatoriano, la minga es también una práctica constante, “eso de mingas, eso aquí nunca se ha perdido, ni se perderá, porque eso es una tradición que nos han dejado”. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022), en las Comunas como la Esperanza se establece como penalidad, si se desacata el llamado a la miga, (Artículo 29, inciso a, del reglamento interno), es una actividad generalmente realizada para trabajos físicos:

en la Comuna, aquí en Tufiño, y se conoce una minga, ellos tienen que estar al día averiguando, que es que han hecho, si no pueden pagar el peón, ellos mandan el diario, para que les den descanso, y no estar atrasados, porque si se atrasan, también hay un artículo que, por desobediencia, también los pueden destituir de la Comuna. (P. Paspuel, comunicación personal, diciembre del 2022).

No se ha desarrollado tanto la minga de pensamiento, como en los resguardos, porque los reglamentos de comuna, establecen comisiones de participación representadas por cada comunidad (parcialidad), para tratar temas específicos del espacio y el territorio. Ha sido solo hasta la última década que ha empezado a implementar en las Comunas, la minga de pensamiento como una forma cultural producto de las dinámicas de integración binacional del pueblo Pasto.

5.4.2. Construcción de conceptos propios para territorializar

Uno de los factores que ha incidido para que los conceptos se consoliden en la región es el hecho de que a partir de 1999 se creó la *Escuela de Derecho Propio de los pueblos Pastos Laureano Imanpues*, organización educativa propia ubicada en el resguardo de Guachucal, espacio que ha fortalecido la lucha a través repensar los elementos del conocimiento propio. A partir de ahí, surgió un camino de formación de líderes indígenas provenientes de distintos resguardos. La institución se encamina hacia el fortalecimiento de los liderazgos y de reinterpretar los mecanismos participativos como asambleas y mingas de pensamiento. Todo esto, a través de fortalecer y desarrollar puntales (columnas) en las cuales se fundamenta el conocimiento indígena actual:

Estando yo en el 2013 como autoridad entré a la Escuela de Derecho Propio, ellos realmente en vez de las cátedras, ellos hablan de puntales: El puntal de identidad. El puntal de territorio. El puntal de derecho consuetudinario, desde la combinación del derecho occidental con el Derecho Propio.

El puntal de mujer, vientre y fogón. El puntal de reivindicación o recuperación de tierras. El puntal de investigación. (J. Erazo, comunicación personal, enero de 2022).

Esta formación indígena se nutre de las luchas de los 80 y 90, ha ido fortaleciendo mecanismos sociales de construcción de conocimiento, que ya se hacían en cada resguardo, así como elementos del autorreconocimiento en y con el territorio. Toda estructura de apuntalamiento para conocimiento endógeno ha llevado a generar conocimientos propios, y se ha reflejado en la construcción y/o consolidación de algunos conceptos específicos aplicables a lo urbano-territorial que han potenciado las formas de incidencia en lo urbano-territorial. Algunos de estos conceptos son los que se han analizado hasta el momento. En los siguientes apartados explicaré, cómo han entrado en juego en la definición de estos conceptos y su historicidad en la interfase rural-urbana.

5.4.2.1. Concepto propio de territorio puesto en juego en la lucha por territorializar

La OIT definió el concepto de territorio indígena en los siguientes términos: “consiste en el hábitat ocupado por las comunidades indígenas” (Guerrero, 2022, p. 59) y amplía hacia otros aspectos para incluir cosmovisión y así distinguir la diferencia entre tierra y territorio. La concepción de territorio propia de las comunidades queda considerada como totalidad del hábitat en el Convenio 119 de la OIT (Art. 13-19), el bloque constitucional de los derechos indígenas que rige en Colombia acata esta concepción de territorio en la jurisprudencia indígena (Semper, 2006).

El proceso indígena de re-existencia se ha encontrado reiteradamente con la resistencia de sectores de poder en las disputas por la tierra, que han obstaculizado el proceso, como sucedió en la época de transformaciones y reformas agrarias fallidas, con el despliegue de las políticas neoliberales o con la mundialización y el discurso de la globalización, que se dieron después de los 90. Los Estados latinoamericanos asumieron la política exterior que se refleja en un discurso del “desarrollo” y para el “progreso” de las regiones, en este discurso el concepto de territorio se tecnificó, para situar la tierra y la naturaleza como recurso (Arturo Escobar, 2011).

La colonialidad inserta en ese concepto se instrumentalizó en los POTS, la pretensión totalizante de su antropocentrismo y urbanocentrismo refuerza esta idea de territorio que impuso una nueva negación de la realidad sociocultural-natural local, de los seres que cohabitan en el espacio urbano-rural y de las formas espirituales que componen su forma de ordenar el territorio, de construirlo y constituirlo, también de los elementos de reflexión y soporte teórico interpretativo propio (Mamián, 2017).

Dicha visión tecnócrata de territorio, se reflejó en instrumentos de planeación municipal como los Planes de Ordenamiento Territorial⁶², que también empezaron a formularse y operar después de los

⁶² Los planes de ordenamiento en Colombia se empiezan a formular en Colombia después de promulgada la Ley 388 de 1997. Cada entidad territorial debe tener un plan de ordenamiento; sin embargo, por complejidad y número de habitantes, estos pueden ser un Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT) para zonas rurales. Un Plan Básico de Ordenamiento Territorial (PBOT) para municipios intermedios con dinámicas más urbanas. Y un Plan de Ordenamiento Territorial (POT) para ciudades y sus áreas municipales.

90, así como en los Planes de Desarrollo⁶³ que en décadas posteriores se convertirían en paradigmas de la planificación territorial y urbana en Colombia y después en Ecuador, donde a partir de los 2008 se implementaron los Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial⁶⁴ (PDOT), que en teoría abogan por la descentralización y la construcción del territorio desde abajo; sin embargo, en más de 20 años de implementación esto ha sido cuestionable en términos de inclusión, de modelos alternos y de la alteridad rural-urbana.

Por todo esto, la postura de las comunidades Pasto, se encaminó a trabajar por el territorio desde dos ángulos, reforzando la lucha por la tierra, a la par de reforzar la resignificación y construcción de conceptos desde su cosmovisión. Con el fin de que la conceptualización propia se pueda implementar y aterrizar a los problemas empíricos locales (A. Pinchao, 2021; D. Lucero; 2021; J. Erazo, 2022). Esta actitud de resistencia y creación de conceptos propios ligados al territorio, se convirtió para los Pastos en una forma de resistencia epistemológica para buscar salida a los contenidos neocoloniales de los discursos territoriales de dominación insertos en los POTs y PDOTs.

Las formas de resistir pasaron de ser un proceso de creación de estrategias, con la intención de convertir esta conceptualización propia de territorio a ser un *fundamento* legal, jurídico, cultural, simbólico, ambiental, cultural, social y económico para ser implementado en sus acciones de territorialización. En este sentido, todo el proceso de mingas de pensamiento y trabajo entre Cabildos y Asociaciones de Cabildos y Comunas en las tres escalas, han sido vitales para reforzar el discurso territorial propio. En los resguardos relacionados con la ciudad de Ipiales y las Comunas con Tulcán, reforzar un concepto de territorio propio, se convirtió en el eje principal de resistencia no frontal frente al modelo neocolonialista del fenómeno urbano. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

5.4.2.2. El concepto de territorio de los Pastos puesto en práctica

¿Cómo surgió el concepto propio de territorio en los Pastos? Si bien, la acepción de territorio empezó a usarse ya en medio de las luchas por la tierra en los años 70 y 80 (Cuaspúd, A. et al., 2020; Yamá, 2012) tratando de aterrizar una definición del hecho por la OIT, y buscando proximidad con las definiciones de otros pueblos andinos, fue en los 90 cuando se empezó a pensar en traducir estas acepciones a una interpretación propia, pero, siempre con el objetivo de que sea una herramienta para fundamentar la autodeterminación en el espacio rural o rural-urbano con un contenido renovado (J. Erazo. Comunicación personal, enero del 2022).

⁶³ Los Planes de Desarrollo se establecen en Colombia después de la formulación del artículo 32 de la [Ley 152 de 1994](#), en estos las entidades territoriales “tienen autonomía en materia de planeación del desarrollo económico, social y de la gestión ambiental, en el marco de las competencias, recursos y responsabilidades que les han atribuido la Constitución y la Ley”. Este plan de fórmula para administrar los recursos durante el periodo de cuatro años.

⁶⁴ En el caso Ecuatoriano, esta política de ordenamiento empezó después de la Constitución aprobada en el 2008, con la implementación de otros instrumentos de planeación aprobados en el 2010: el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización y el Código Orgánico de Planificación y Finanzas Públicas, esto profundizan en el proceso de autonomías y descentralización del Estado, articulando las unidades cantonales como entes individuales en el manejo de los recursos (González & Chuquiguanga, 2018)

En la época de las recuperaciones que inicia en los 70, en distintos resguardos (Cumbal, Guachucal, Panán, Muellamús) donde más fuerte se sintió la organización comunitaria, ya se había prefigurado la idea de la defensa de un territorio ligada a la recuperación de la tierra. (Charfuelán, A. et al. 2020) y con el fortalecimiento de la ETIs Y CTIs, fue cuando el concepto de territorio se convirtió en un aspecto clave para definir territorialidades y acciones de territorialización desde la organización comunitaria. Este giro cualitativo de la lucha hacia la conceptualización y al pensamiento de lo propio, sin abandonar la importancia de la tierra y su defensa, los Pastos lo manifestaron puntualmente:

Llegamos al año de 1990 donde ya los indígenas somos reconocidos por primera vez ante el Estado colombiano como colombianos en igualdad de derechos, entonces la recuperación de la tierra dio un vuelto, ya no era la movilización ni tomarse la tierra, sino que la tierra se siguió recuperando bajo las mesas de diálogo, bajo el criterio de hablar de autoridad a autoridad. (Cuaspud, 2016, pp. 26-27). (El subrayado es mío).

Para hablar de igual a igual, era necesario “pensarse a sí mismos” y pensar el territorio en estas nuevas condiciones. Las mingas de pensamiento dieron el espacio, superando el objetivo inicial de lograr la “corrección de la historia a través de la incorporación de territorios al Resguardo” (Rappaport, 2005, p. 91). En la construcción del concepto se reafirmaba el valor de la historia propia en las épocas de recuperación, como un acto físico espacial, que se definía, marcaba o amojonaba en el espacio, ya sea por medio de hacer zanjas para delimitar, o por medio de construir ranchos dentro de las áreas rurales para hacer acto de presencia o destruir elementos de las haciendas: “(...) las zanjas reafirman la historicidad de la tenencia de tierra” (Rappaport, 2005, p. 141)

Estos hechos reafirmaron la praxis decolonial en zonas rurales, y reforzó dentro de las comunidades la posibilidad de que la lucha podía ser llevada a otros escenarios. Se pasó de los hechos físicos que reivindican esta historicidad a una complejidad mayor, porque implicaba incluir y problematizar diversas aristas del fenómeno, para ello, fue necesario ampliar la concepción del concepto y no limitarlo a una delimitación o trinchera, buscar una definición que amplificara la concepción “ética de lo vivo”. Así se llegó a las acepciones de territorio como las del Cabildo de Ipiales:

Desde nuestra cosmovisión como indígenas del Pueblo de los Pastos, concebimos al territorio como un enorme ser viviente que nos provee la existencia. En otras palabras, es nuestra Madre Tierra. Ella nos da el alimento, el techo y el abrigo. Aquí nacemos y volvemos a su seno. No existen límites, mojones o zanjas que lo dividan. El territorio es sagrado. (Lucero, 2021, p. 8) (El subrayado es mío).

Como se entiende, la defensa del territorio ya no es solo por demarcarlo para defenderlo en términos físico-espaciales; ahora, implica definirlo en relación con otros campos: la subsistencia alimentaria, la sacralidad, el habitar, lo simbólico (el seno) para amplificar una postura ética, devolverle su sacralidad y convertirlo en *la base para su desarrollo*. Jairo Guerrero (2011), activista en todo el proceso de defensa de los territorios de los Pastos y Quillacingas y quien ha acompañado su conformación después de la apertura de la constituyente, recoge en una síntesis de la definición de territorio, a partir de todo el proceso de lucha, que se ha aplicado en el reconocimiento y saneamiento de áreas de resguardo entre el 2003 y el 2011:

Territorio: es el espacio natural, cosmogónico y sociocultural sagrado, donde se genera la vida de los seres, porque este es vivo, lo que permite desarrollar la cultura de un pueblo indígena, los usos y costumbres, identidad, la mitología, autonomía y los derechos. Aquí se desarrolla el pensamiento y recrea como pueblo indígena. A raíz de esto se considera que la madre tierra, es nuestra segunda madre, es por encima por el territorio, mucho más que resguardo, esta tiene unos derechos, unos principios, el cual nos describen varios conceptos de vida. (Guerrero, 2011, p. 30) (El subrayado es mío).

Dado todo el proceso asociativo de defensa de la territorialidad de los pueblos del sur occidente colombiano, la conceptualización de territorio había logrado ser considerado e integrado bajo una normativa estatal jurídicamente en Colombia con la Ley 160 de 1994 y con el Decreto 2164 de 1995 en su Capítulo 2. Desde ahí, se reconoció la existencia de: 1-Territorios Indígenas. 2-Comunidad o parcialidad indígena. 3-Reserva indígena. 4- Autoridad tradicional. Los Pastos hicieron uso de eso, para reforzar la autoridad y las subdivisiones territoriales a la par de que ya habían iniciado un proceso que buscaba tejer pensamiento propio, habitabilidad, comunidad, cosmovisión, Ley Natural, Derecho Mayor y Madre Tierra. Así, para la primera década del 2000 ya se hablaba entre los Cabildos y Comunas de: *Madre territorio* que claramente desafiaba la visiones moderno/ coloniales del concepto: “El concepto de territorio de los pueblos indígenas trasciende el nivel empírico y para entenderlo tienen aspectos simbólicos que están asociados y se articulan con otras dimensiones que la ciencia Occidental no reconoce”. (Guerrero, 2021, p. 79)

Esto está relacionado con la constitución de las ETIs Y CTIs, porque desde esta institucionalidad se han venido definiendo dos formas escalares en la construcción del concepto: Una es la escala micro de territorio, acotada a la territorialidad de cada resguardo o parcialidad. Otra es la escala de macro territorio, que refiere y engloba la territorialidad de la Nación Pasto (todos los Resguardos y Comunas unidas), esta última se ha visto reflejada en el “Plan de Acción para la Vida del Pueblo Pasto” (Asociación De Autoridades Indígenas Del Pueblo De Los Pastos, s.f.), pensada por consejeros mayores: taitas y mamas en la Asociación Shaquiñan (2005) y gestionado por el liderazgo por Efrén Tarapué (2003-2006) ante el Consejo Nacional de Política Estatal (Colombia) como “Plan binacional para el fortalecimiento cultural, natural y ambiental del Nudo de los Pastos” (DPN, 2009) como una forma de argumentar políticamente ante el Estado nacional su visión comunitaria de territorio. En los procesos de la asociación, se hacen evidentes la diferenciación por escalas del concepto y las precisiones simbólicas en la generalidad de un territorio amplio cuando se habla del Nudo de la Huaca reconocido como la madre:

Nosotros, los Pastos, legítimos habitantes milenarios de la Madre Territorio, conocida como el Nudo de la Wuaka o de los Pastos, región que se extiende desde los hielos hasta los huaicos, tanto para el mar, como para la inmensa selva amazónica (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 9).

En el 2011, la construcción de un concepto propio de territorio en los Pastos, les permitió ligar formas operativas que definían aspectos administrativos y políticos dentro de las ETIs y sus Cabildos. Se ligaron otros conceptos y categorías como una forma de operar desde el conocimiento propio, articulando recursos para movilizar instrumentos jurídicos y legales que los beneficiaran (Guerrero,

2021). Es así, como con el Decreto Ley No. 4633 del 2011 en Colombia, se adoptó la generalidad de estos conceptos propios como la diversidad étnica y cultural, autoridad tradicional, Buen Vivir, desarrollo económico propio, consulta previa, tradición y cosmovisión indígena, dentro del Estado Colombiano, así mismo, esto resuena con lo planteado en la constitución del 2008 que Ecuador, ya había reconocido a *la naturaleza como sujeto de derechos*, ampliando los reconocimientos a las comunidades indígenas y al Buen Vivir:

El concepto al fin y al cabo sobre territorio indígena es amplio: Es el lugar habitual dónde está asentado una comunidad de ascendencia amerindia, posea o no posea la tierra, pero ahí desarrolla sus actividades económicas, sociales y culturales. Dónde yo bailo, donde yo juego... Es amplio... y nosotros, con el Decreto 2333 del 2014, logramos agregarle: y espirituales. (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Es por eso que con el Decreto 2333 del 2014 (Colombia), estos conceptos indígenas se convierten en principios espirituales que representan el fundamento de vida y gobernanza de los pueblos indígenas” dentro de sus áreas de Resguardo, gracias a su propia argumentación: “logramos que el Estado reconozca ese concepto de **territorio vivo**” (Guerrero 2021, p. 56). El concepto se ancla a su cosmogonía ancestral, de donde deriva lo consuetudinario que conecta lo espiritual con el lugar donde la comunidad habita, desarrollándose en formas materiales y simbólicas:

Sacamos un concepto de qué es el territorio... digamos es: el lugar cosmogónico donde hay la conexión entre el hombre y esa tierra, más todo lo que le rodea. Ese concepto lo sacamos en la Escuela de Derecho cuando estuvimos allá; entonces, ya va más allá que simplemente la frontera, el espacio físico, la frontera física. Entonces, es cosmogónico, pues allí recreas todo, tu cultura, tu vida, tu esencia. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

Al ser un organismo vivo y cosmogónico, donde se co-habita él y con los espíritus que danzan en la curvatura del tiempo y el espacio (churo cósmico), donde descansan los ancestros (Huacas). El territorio es la matriz que sufre, se alegra, se enferma, siente, presente, es fuerte y/o débil. Lograr que esta definición sea considerada, no solo simbólicamente, sino operativamente, para la lucha en la reestructuración, reconocimiento y saneamiento que significó un gran paso en el desenganche de la visión colonial que sitúa su conocimiento sobre el territorio como algo folclórico o meramente empírico.

Es por este proceso álgido de lucha contra distintas entidades del Estado colombiano, desde el INCORA hasta la ANT, se fue consolidando esta definición de territorio, cuya posición es éticamente contundente, porque plantea que, ante la finitud de la tierra, se cultiva, respeta, valora y siempre prevalecerá *lo Vivo*. Lo Vivo, se convierte en el trasfondo ontológico que re-defiende sus campos políticos, socioculturales y espaciales. El concepto de *territorio Vivo* de los Pastos, tal como se lo conoce hoy, es reciente, descolonial y se originó en la co-creación comunitaria de conocimiento, como lo menciona Carapaz:

Se habla del territorio, se habla de reordenar, se habla de ordenar, eso está muy bien, pero el inicio debería ser ordenar nuestra cabeza. Deberíamos empezar con mucha fuerza sosteniendo lo que es

nuestro, y cuando se habla de territorio, no solo se habla de un espacio geográfico, se habla de la organización, del pensamiento, de la historia, de hombres, de mujeres, de todos agrupados en comunidad, para seguir sacando alternativas. (Guzmán, 2017, p.1) (El subrayado es mío).

Con el decreto No 1953 del 07 de octubre del 2014, se creó un régimen especial, para poner en funcionamiento los territorios Indígenas, para ello amplió el espectro de conceptos propios en otras áreas como etnoducción, salud tradicional, administración de justicia propia, territorios tradicionales y ancestrales, planes de vida; administración en los territorios indígenas, presupuestos de transferencia para cultura y educación; sobre todo, para el fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena como herramienta de lucha efectiva en la defensa del territorio.

Otro efecto de su conceptualización, es que para el 2014 el fortalecimiento de los ejes culturales para el rescate de lo propio y los temas ambientales en programas como las Semillas de Vida, la protección de la vida y el agua potable, es porque “concebimos al territorio como un enorme ser viviente que nos provee la existencia.” (Abrazando el territorio, Resguardo de Ipiales, 2021, p. 8). En este sentido, el concepto demanda siempre equilibrar y armonizar lo que lo afecta:

Fruto de estas reflexiones, al retomarlo y analizarlo como un organismo vivo, se infiere que el territorio está enfermo a causa de acciones antrópicas y que es necesario curarlo, principalmente al reordenar el pensamiento y, con él, el uso, tenencia y manejo de un constitutivo central: la tierra. (Guzmán, 2017. p.2).

Una de las causas antrópicas, por excelencia, es el impacto de la expansión por las formas de materialización de la ciudad, infraestructura vial, desarrollo de proyectos de vivienda y expansión del fenómeno lo urbano. Frente a esto, han surgido ideas, principios, conceptos, actuaciones concretas para reordenar el territorio con un compromiso ético por lo ambiental, complejizando su concepción, hasta el nivel de otorgarle corporalidad, alma y sentir al territorio. Corporeizar el territorio les permite identificar y señalar que la amenaza es contra el cuerpo, pero también contra la comunidad y contra la madre territorio; por tanto, todo aquello que lo debilita es necesario atender, respetar, armonizar, danzar para volver a equilibrar:

Para nuestras comunidades originarias, el territorio ha sido considerado como un ser vivo, un ser con corazón, con alma, con sangre, con huesos, con órganos de secreción, con pulmón, con riñones, con cabellos, con piel, con cabeza, con sentidos. Por eso dicen los abuelos que el territorio, sufre, se alegra, tiene fuerza; pero, también se enferma, que su alma es amarilla como el oro o blanca y radiante como la plata; que siente, presente, que tiene aliento y desaliento, esta fuerte y a veces débil. Por lo que el desequilibrio de sus componentes (órganos) provoca reacciones adversas para quienes habitamos este gran ser vivo y por ello hay que cuidarlo con una serie de actos, tanto físicos como espirituales. (Taita Efren Tarapuez, comunicación personal, julio del 2019).

Esta conceptualización se antepone a las formas occidentales modernas/coloniales e imperiales de desarrollo o progreso, al hacerlo, esta vitalidad es vulnerable: “los tejidos o lugares sagrados espirituales han sido transformados en cultivos, potreros, minas a cielo abierto y ciudades que cada vez se extienden, deteriorando la biodiversidad existente (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente,

2012, p. 70). La ciudad, y la idea urbanocéntrica incerta en la justificación de planes de desarrollo y de ordenamiento, no establecen un diálogo efectivo con esta conceptualización, por eso desde la comunidad se los ve como un instrumento que amenaza para el equilibrio y desestabilizan la vida, los Pastos identifican el crecimiento urbano como problemática porque es dispar o dimetralmente opuesto a la forma de sentir y pensar territorio.

La centralización de las actividades urbanas y el fenómeno urbano en la región, es vista desde el territorio Vivo como un agente desequilibrante o como enfermedad, un elemento antrópico que asfixia lentamente (Guardianes del tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021). Por eso, en el diálogo con sabedores y sabedoras, se identifica que no por ello la ciudad es algo que se pueda negar como hecho físico espacial y tampoco destruir o dejar de hacer. La posición de las comunidades es establecer, nuevos equilibrios entre las partes y para ello se debe tener claro desde donde se danza, cuál es el ritmo del uno y cuál el de la contraparte y entender las formas de afuera (modernas) para volverlas propias, en estos tiempos presentes, hay que saber danzar con esta fuerza antrópica. (J. Erazo, D. Lucero, A. Pinchao, entrevistas 2020).

Otro aspecto ligado al refuerzo de conceptualizar el territorio y convertirlo en una práctica de territorializar desde el pensamiento ético/mítico, se da en relación a que, si bien lo urbano se considera agente desequilibrante, el desequilibrio no radica en el *ente ciudad*, ya que esta no está aislada como fenómeno y se identifica que existe una “enfermedad” mayor que se despliega en la ciudad y lo urbano que afecta el territorio:

Para el pueblo originario de los Pastos la globalización inicia en la colonia, (...) La globalización es considerada en el territorio de la Wuaka como una enfermedad debido a que sus síntomas son notables en la pérdida de la identidad cultural. (...) las raíces culturales, se encuentran amenazadas por la presencia de fenómenos de las grandes ciudades del mundo que por los medios de comunicación nos muestran las imágenes de la vida cotidiana de los habitantes de los países industrializados. (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012, p. 10).

Las comunidades de los resguardos y comunas aluden a que hoy en día los procesos interculturales en la ruralidad, los cambios tecnológicos e incluso, la misma educación amenazan cotidianamente los conceptos que las comunidades construyen y refuerzan (notas de diario de campo, 2022). En estos procesos educativos, se coloniza el conocimiento propio y “El concepto de territorio sagrado se cambia por medioambiente, (Asociación Shaquiñan, & MinAmbiente, 2012, p. 97) que, si bien se entiende, no significa lo mismo y desestructura las relaciones de la espiritualidad y de su etnicidad.

Desde esta mirada occidentalizante, el territorio puede ser únicamente visto como espacio geográfico y ambiental para las entidades estatales, simplificándolo en diferentes niveles al punto de hablar de recurso de territorio como recurso “renovable o no renovable”, se clasifica la naturaleza para su explotación. Las comunidades advierten que hay que tener cuidado con esta instrumentalización tecnócrata, porque atraviesa a las comunidades locales y la somete a nuevas colonizaciones del conocimiento, que desembocan en establecer parámetros para un territorio inerte, desacralizado, debilitado, después de eso, susceptible a ser privatizado para intereses económicos, como con la industria de la construcción y el desarrollo inmobiliario en ciudades como Ipiales: “En casos como el

nuestro, el territorio nos fue arrebatado en gran parte a través de invasiones e instrumentos de planificación como los planes de ordenamiento territorial” (Abrazando el territorio, Resguardo de Ipiales, 2021, p. 8).

Esta concepción, que seguramente también existe en otras alteridades indígenas, muestra que el actor social construye conocimiento válido y legitimado en y por la comunidad, con contenidos de fundamento teórico y no solo empírico. El concepto de territorio vivo de los Pastos, no es un folclorismo, es un sistema estructurado de conceptualización que emerge de la praxis descolonial. El concepto actual de territorio de los Pastos, es el resultado de todo lo que se ha mostrado hasta aquí, pero, como ocurre con otros aspectos culturales, dentro *Ley del Movimiento Continuo* de los Pastos (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021) *todo se transforma por su vitalidad* y desde la comunidad se trabaja para volver a darle sentido a lo propio. En ese proceso otros conceptos se ligan a este para mediar lo externo con lo propio y en esto se apoyan para frontar las problemáticas urbanas.

5.4.2.3. Otros conceptos fundamentales en las prácticas de territorializar

Armonía y equilibrio.

Como se veía en el concepto propio de territorio, un aspecto del mismo, es siempre atendido por la necesidad ético-mítica de generar equilibrio. Territorio vivo es un concepto compuesto de dos principios filosóficos del Pensamiento Andino. Por un lado, existe una actitud *en el hacer* ligado al Estar que busca *armonizar* o establecer una mediación entre dos partes complementarias, en este caso, entre la ciudad y la ruralidad. Si la ciudad es un elemento que afecta y desequilibra el territorio (como otros aspectos culturales), los Pastos buscan *restablecer el equilibrio* entre las partes:

Entonces, el punto de armonía y equilibrio, ellos (los mayores), lo basan todos en que todo tiene que estar en esa armonía y equilibrio entre los seres que interactúan hombres, animales, flora, fauna y todo lo que se dé. Cuando se empiezan todos estos procesos de construcción de “progreso” como se lo llama hoy en día, se está rompiendo esta filosofía y estructura de armonía y equilibrio. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022)

Buscar la armonización del territorio, no es una actuación sumisa ante el hecho físico de la ciudad o ante el fenómeno urbano, por el contrario, busca restablecer el equilibrio entre las partes para proteger lo propio, o la parte interna representada en el churo cósmico; por esto, los actos simbólicos, espirituales y físico espaciales que se desprenden de esto, son acciones para el cuidado territorial del Estar-siendo y del sustrato físico que posibilita la vida indígena. Desde ahí, se cuestionan elementos de la cosmovisión moderna/colonial, como el progreso, el desarrollo, la tecnología, la explotación y todo lo que desequilibra. *Armonizar* es una acción que amerita un trabajo mancomunado, que solo se logra a través de la disposición de las partes a encontrarse como iguales frente al conflicto, para restablecer el equilibrio del de *Estar-siendo en y con* el territorio.

Autoridades propias.

Es un concepto que las comunidades indígenas del sur occidente colombiano fueron consolidando a lo largo de los procesos de lucha después de la segunda mitad del siglo XX (Yamá, 2012). Los Pastos lo han desglosado más, y lo han fortalecido en varios sentidos. Definir cuáles son las formas de autoridad propia y cuál es el alcance. Ha sido un ejercicio que les ha permitido reordenarse como sociedad y esto se ha ido afianzando a partir de 1990 (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

La máxima autoridad es la comunidad; pero, con la constitución de Entidades Territoriales autónomas, este concepto se tiene que especificar; entonces, la máxima autoridad tiene distintas instancias de autoridades: 1- La autoridad de la Asamblea, donde se toma decisiones en conjunto. 2- La autoridad del Cabildo, donde la comunidad le delega a un grupo el poder para administrar la autoridad en el territorio. 3- Las autoridades espirituales, representadas por los médicos ancestrales o sabedores 4- El gobernador o gobernadora indígena y la Corporación de Resguardo Indígena que son autoridades electas por la comunidad que representan a la autoridad mayor que habla o negocia ante el Estado (Erazo, 2021).

En este orden, la autoridad propia es la que define, no solo las actuaciones en el espacio, sino también, el contenido y el sentido de las mismas. Mantenerla ha requerido esfuerzos, luchas y disputas ante distintos organismos de gobierno. Para en la comunidad se ven como necesarios porque es lo que permite cohesionar las actuaciones de resguardo frente a las problemáticas que los afectan el territorio. El fenómeno urbano es un hecho que ha planteado discusiones y revisiones de la autoridad, porque han surgido dentro y fuera de la comunidad fenómenos que afectan o socavan la gobernanza, estas se ven como una amenaza para la autoridad mayor, por ejemplo: el surgimiento de Cabildos Urbanos, hechos de corrupción, clientelismo, populismo, prebendas, acuerdos programáticos. Hechos que hacen que en algunos casos la cohesión de una autoridad propia se vea cuestionada y desequilibran la comunidad frente al Estado.

Mandar obedeciendo

Ligado a lo anterior está el mandato de la autoridad: “se manda obedeciendo porque la máxima autoridad es la comunidad, y lo que la comunidad diga es lo que uno tiene que obedecer y con eso dirigir “(J. Erazo, comunicación personal, enero de 2022). Esto es un principio ancestral de los comuneros que está ligado al concepto de territorio, porque cuando los elementos que se determinan en él, son el resultado de las exigencias de la masa heterogénea de la comunidad indígena, es esta la que define aspectos esenciales para sus propias formas de habitar, es la esencia de la fuerza de la comunidad autodeterminándose, y haciéndose visible por los distintos mecanismos de participación.

Sus líderes y lideresas, tienen la responsabilidad de obedecer estas decisiones, el mandar obedeciendo, como concepto, ejemplifica que en la representatividad de la comuna o del resguardo no invierte el poder institucionalizado de los organismos de planeación municipal para designar e imponer lo que necesita la comunidad. El poder es local y localizado en la base de la comunidad. El

concepto de mandar obedeciendo es importante para comprender cómo funcionan y se estructuran los elementos que se consideran dentro de los instrumentos propios de ordenamiento.

Desarrollo integral.

En las comunidades, hay una reflexión y crítica constante sobre el concepto moderno/occidental de desarrollo, en especial en las mingas de pensamiento y en las asambleas. La postura, desde el conocimiento situado y encarnado en las comunidades, ha atravesado este concepto para situarlo en la frontera epistémica, y adoptarlo a su modo, por esto, las comunidades se ven constantemente obligadas a aclarar ante la otredad, que lo indígena actual, no se opone a lo que comúnmente se entiende cómo “desarrollo occidental”, plantean por su parte que esta definición occidental se complementa con otras dimensiones que en la cosmovisión moderna se dejan de lado:

hoy en día nos señalan, por ejemplo, por el tema del desarrollo, porque supuestamente nos oponemos al desarrollo y no es eso, nosotros lo miramos más desde la filosofía ancestral, que desarrollo no es simplemente construir un edificio (lo material), sino que el desarrollo es integral, que te desarrolles emocionalmente, que te desarrolles en el territorio, que te desarrolles en comunidad y por qué no, en la parte material; pues porque el hecho de que uno sea indígena, no tiene que decir que uno tiene que ser pobre toda una vida, y que uno no pueda irse a viajar por el mundo... (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022)

¿Cómo se concibe el concepto de desarrollo integral, si una de estas partes como lo emocional, lo espiritual, lo comunitario no se cumplen?, lo que se encumbra en el discurso moderno/occidental de “desarrollo”, se convierte en una amenaza para el equilibrio del territorio. Esta concepción diferenciada de desarrollo, genera choques constantes entre entidades territoriales y esto se ve reflejado en la dificultad de encontrar lugares en común en los Planes de Desarrollo Municipales (Colombia) y PDOT (Ecuador) con los Planes de Vida o de Manejo de Comunas. En el borde urbano de Ipiales, el choque de las dos definiciones, genera tensiones físico-espaciales que se convierten en conflictos evidentes en las zonas urbano-rurales de disputa que se evidencian en el mapa No. 12.

Urbanización propia (desde adentro)

Los Planes de Vida no contemplan directamente como urbanizar zonas de Resguardo o comuna. Aunque ya se han hecho reflexiones sobre esto que dejan entrever algunas acciones futuras, sobre todo, en los resguardos como el de Ipiales, donde se han planteado buscar respuestas o alternativas para una manera propia de urbanizar, para responder desde la comunidad rural y hacer frente al fenómeno urbano unidireccional y urbanocéntrico inminente:

Trabajamos para encontrar un municipio mejor, llegar a reflexiones como esa, y prepararnos, porque en las veredas, lo que yo te digo, están creciendo también, el Plan de Vida si debe llevarnos a tener en cuenta esa reflexión. El Plan de Vida debe contemplar eso, porque, o se urbaniza desde acá desde el municipio, o lo urbanizamos desde adentro (del resguardo) (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021)

En el momento está discutiendo e iniciando a conceptualizar una urbanización alternativa, que surge desde lo rural y que se piensa “desde adentro”, desde el resguardo, usando el churo cósmico

(D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021), para dar una respuesta propia al fenómeno emergente del incremento población en la ruralidad y a la atomización del minifundio. Urbanización propia que nace para no dejar a la especulación urbana, las formas de suponer la distribución de su espacio, que nada tienen que ver con las formas de relación de la casa-chagra-territorio. Hasta el momento, el concepto de urbanizar desde adentro, apareció en las entrevistas como una idea inicial que si se rastrea ha sido un tema emergente de los últimos 3 años. Aún no es un concepto consolidado o desarrollado como instrumento que permita hacer un contrapunto a la expansión de la ciudad.

Consulta Previa

La consulta previa no es un requerimiento, un instrumento o un trámite, *¡es un derecho!* (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021) está plenamente reconocido en el Convenio 169 de la OIT y en el bloque constitucional colombiano y ecuatoriano. Se convierte en un concepto para la autodeterminación en el espacio porque en la lucha de hacer valer sus derechos, los Pastos, como la alteridad rural-urbana, le exigen al Estado y a particulares (actores privados), que toda actuación en el territorio, debe ser consultada con la comunidad y esta consulta debe ser respetuosa de sus formas de comprenderlo y de sus modos de desarrollar su existencia en él.

La consulta previa defiende el derecho al territorio y las formas de territorialización del mismo para cada una de las comunidades, ante las acciones del Estado o de un privado, bajo este concepto se obliga a lo moderno/colonial a que se establezca una conciliación, siempre que el objetivo central sea llegar al respeto de lo Vivo y de la Vida en el territorio (Erazo, 2021).

Compensación

Cualquier acto, proyecto, edificación u obra civil que afecte el territorio y que no haya pasado por consulta previa, porque fue anterior al reconocimiento legislativo o porque se vulneró el derecho, debe compensar a la comunidad. Este concepto aparece presente en cada problemática; sobre todo, cuando se habla de ciudad y del desequilibrio que está causando la expansión urbana con proyectos de vivienda unifamiliar masiva, o proyectos a futuro como desarrollo de zonas industriales o de acopio para el comercio internacional (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

La compensación va en la línea de restablecer el equilibrio: “Entonces, por la ley de la compensación, si tú haces una cosa, (afectas) compensas con otra, porque el desarrollo desde occidente es inevitable, las cosas ya están dadas, se impusieron a la fuerza totalmente.” (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022). Siendo conscientes de la realidad urbana y de las fuerzas de imposición de un centro geométrico que se expandió a fin de controlar y explotar el territorio, los Pastos plantean que es por medio de la compensación que se busca restablecer, para que se le devuelva al territorio, (no a los Pastos) según lo afectado, ya sea reponiendo áreas de tierra para el resguardo, o espacios para la comunidad, proyectos de conservación de lo existente.

Las grafías

Una parte de las prácticas culturales, se expresan a través de iconos, símbolos, gráficos ancestrales, porque son herencias que representan la cosmovisión, la tradición y la sabiduría de tiempos pasados, se materializan en los tejidos de la guanga (ruana o poncho) y de las mochilas. Han estado y están en los lugares donde se encuentran en las piedras, además, con las dinámicas urbano-rurales en el espacio actual, en conjunto son una forma simbólica de amojonar el territorio, dejando testigos de su presencia activa al representar la cosmovisión, lo simbólico y los significados profundos de la cultura (ver capítulo, 6).

Las grafías se han utilizado como una forma de identificación de lo propio y aparecen en los actos festivos, en las manifestaciones sociales, en los rituales de armonización, en las mingas de pensamiento, en las asambleas y en cada espacio social; pero también, han aparecido en las fachadas de las casas, como en Tufiño y La Libertad, (Ecuador) en el sector del Charco en Ipiales (Colombia), en los parques como el Ayora de Tulcán y en el centro de Ipiales (ver mapa No. 22 y 23). Son pequeños actos simbólicos que surgen al hacer presente el lenguaje gráfico de la cultura que comunica la territorialidad Pasto.

5.4.2.4. Los conceptos puestos en juego en la lucha territorial

La conceptualización propia tiene un fin, escalar el conocimiento al nivel de la construcción de una normativa propia para la planificación que permita establecer un *cara a cara* con la planeación estatal, donde se antepongan aspectos del derecho consuetudinario, al derecho formal, este es el alcance de todas las estrategias, formas y conceptos para territorializar que se han expuesto hasta ahora. Las actividades de la lucha actual atraviesan por este camino y esto se puede ver en el siguiente fragmento de entrevista, donde se expone cómo se empleó la estrategia de construcción de los conceptos ligados a la cosmovisión, en este caso, para la declaración de los sitios y lugares sagrados alrededor del centro urbano de Ipiales:

Hay otra cuestión ya más jurídica en lo que intentamos hacer. A ver... para nuestra comunidad el término de *sagrado*, no tiene que ver necesariamente con términos como la religión, pero en términos jurídicos, cuando vamos a ver cómo es lo sagrado, el concepto del territorio desde la misma Corte Internacional y el Acuerdo Constitucional y las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos; pasa algo, es que cuando hablamos de territorio indígena, no hablamos únicamente de tierra, hablamos de *prácticas, vivencias y comunidades*.

Lo que intentamos hacer con esta declaratoria es que este concepto de territorio que tenemos acá, refleje en todas sus versiones el concepto de territorio que se maneja desde el derecho, ¿Para qué?, para poder con esto, entablar una acción legal, porque ya tenemos un soporte. ¿Por qué?, ¿Qué nos ha pasado a nosotros?, es lo que nos dice el municipio, -ustedes, pues sí son autónomos, pero ni siquiera sus normas las tienen escritas- Por eso es que nosotros nos respaldamos, en que la mayoría del derecho del Resguardo de Ipiales es derecho consuetudinario, el derecho de la costumbre. Pero, para el municipio y el departamento, es como que no fuera válido que nosotros sustentemos nuestros argumentos con base en nuestra costumbre, a pesar de que el Estado lo reconoce, a pesar

de que la autonomía de los pueblos es reconocida, ellos dicen: -No, si no tienen un papel que lo demuestre, para nosotros no es válido-.

Entonces que quisimos hacer con esta Declaratoria de Lugares Sagrados, tomar gran parte de la costumbre y ajustarla a los últimos conceptos de territorio, que se manejan en las cortes, ¿para qué?, para ahora si empezar a demandar.

Listo, ustedes decían que no tenemos, ¡pues ahora si lo tenemos!, entonces ahora esto se tiene que respetar, porque ya lo tenemos normativa. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021)

En el caso expuesto anteriormente, se puede apreciar, el recorrido de toda la estrategia y la importancia de conceptualizar desde sus contenidos culturales y operacionalizarlos para hacer efectiva una lucha cultural, usando la conceptualización propia como un instrumento al servicio de las prácticas para ganar territorio. Las comunidades Pasto han identificado que fortalecerlas es un componente fundamental del giro hacia el defensa telúrica y cualitativa del territorio, porque se usa la práctica cultural como estrategia de territorialización, para ganar en espacios antes exclusivos del saber territorial colonial. Las prácticas culturales hacen parte de la punta de lanza de la lucha territorial, como ellos lo exponen:

Si no anteponeamos la cultura como punta en el cañón o como arma para luchar, entonces, realmente nos tocaría, no reunirnos a charlar como diciendo: ¡Ha! ¿Te acuerdas como era en ese tiempo?, como si fuera un lindo recuerdo del pasado, y acoplarnos a las políticas neoliberales. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

Es justamente el sentido de puesta en juego de las prácticas, algo que devela en el presente la vitalidad de los contenidos de la cultura, las somete a las mediaciones interculturales e intersubjetivas, y desde ellas, en el espacio, los Pastos resisten, para no desaparecer ante las dinámicas globales. Es lo local vital ante lo global efímero:

Y así vamos a hacer no solo con este tema, también con diferentes temas que son indispensables, pero, aquí hay una cosa, esto no implica que nuestra forma de administrar el derecho cambie, *es una estrategia que va de adentro (pueblo Pasto) hacia afuera (Estado), pero, de adentro y hacia dentro, se siguen manejando las costumbres propias.* (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

5.5. El acto festivo en el espacio rural-urbano

Un aspecto importante que se desprende del trabajo comunitario en los resguardos fue haber creado toda una serie de aperturas para reforzar las costumbres (Ramírez, 2015). Las posturas encontradas en los entrevistados son resultado justamente del refuerzo del activismo de la comunidad y su organización para rescatar elementos simbólicos del territorio o contruidos con él. De esta manera, darle un nuevo sentido a los actos festivos y culturales se convirtió en un acto simbólico con intenciones políticas para hacer visible su presencia activa en el espacio urbano.

En la “celebración”, los Pastos entretejen el núcleo/ético mítico (Flores & Osejo 1998) y en este acto, se despliega el contenido simbólico del territorio. Tanto de aquello profundo en lo ontológico, así como lo que se representa en la puesta en escena a través del mundo de los entes (lo óntico), es la representación de su mundo que *aparece* (se manifiesta) en lo urbano e *incómoda*. Esto convierte a la fiesta y la celebración, en un acto político que se lleva al espacio público para territorializar, por ello, la toma de la plaza en la celebración de Inti Raymi, en las fiestas del resguardo, o en la posesión de los gobernadores indígenas, visibiliza a los pueblos indígenas como fuerza política en lo urbano, lo cultural encubre el acto simbólico político que representa para ellos la recuperación del territorio.

Cada acto festivo se puede entender como práctica simbólica de territorialización, porque en el proceso de reivindicación de la cultura de los Pastos después de los 80, cada acto cultural y representativo tiene un doble fin, rescatar elementos de *la vida profunda* en comunidad y renovar sus contenidos dentro de la realidad contemporánea (Guzmán, 2004). En este sentido, cada acto festivo del que tradicionalmente las comunidades participan (próximos a las ciudades o en las ciudades), se han ido transformando para reforzar su identidad, esto causa un efecto de reclamo y reivindicación simbólica de los lugares arrebatados en la época colonial y que ahora son espacios urbanos.

5.5.1. Otras festividades y su ritualidad en relación con el territorio

El proceso de reafirmar lo propio en la región ha llevado a reforzar y reivindicar fiestas de los distintos resguardos y comunas donde participa la comunidad indígena como prácticas activas que refuerzan la territorialidad. Existen festividades de diversos tipos y formas de manifestación, que van desde las fiestas religiosas donde se pueden entrever sincretismos (Flores & Osejo, 1998) hasta las fiestas de origen andino que se han fortaleciendo retornando a sus contenidos y nombres originales y renovando sus contenidos y se han convertido formas de territorialización (Suárez, 2022). La mayoría de ellas son rurales y van hacia los asentamientos nucleados rurales y en menor medida hacia las ciudades, como se puede ver en la tabla No.10.

Tabla 10. Fiestas donde participa la comunidad Pasto

Nombre del acto festivo	Localidad	Mes del año	Origen
Inti Raymi (encubierto como la fiesta de Corpus Christi)	En todos los resguardos y comunas Se celebra en Ipiales y Tulcán	21, 22 y 23 de junio	Andina
Capa Raymi	En todos los Resguardos y Comunas	21 de diciembre	Andina
Kolla Raymi	Resguardo de Cumbal, Guachucal, y en instituciones educativas indígenas.	21 de septiembre	Andina
Pawkar Raymi	Resguardo de Cumbal, Guachucal, y en instituciones educativas indígenas.	21 de marzo	Andina
Carnaval multicolor de la frontera (Encubierto por la celebración mestiza de Blancos y negros) recuperación de contenidos simbólicos de la cultura Pasto.	Ipiales. También se celebra en menor escala en todos los municipios colombianos de Nariño con el nombre de Carnaval de blancos y negros.	3,4,5 y 6 de enero	Intercultural
Posesión de Gobernador Indígena (cambio de periodo de gobierno del Cabildo Indígena)	En todos los Resguardos	31 de diciembre o 1 de enero	Pastos
La Batalla de Cuaspud	Cuaspud-Carlosama	6 de diciembre	Pastos

Fiesta de la Siembra o Danza de las Vacas	Miraflores- Inchuchala	30 de enero 1 de febrero	Pastos
Fiestas de la fundación de la Comuna La Esperanza	Tufiño, Carchi Ecuador	Mes de Junio	Pastos
La fiesta del Sagrado Corazón	Miraflores (vereda)	1 de agosto	Católica
Fiesta patronal de la Virgen de las Lajas	Parcialidad Queluá Resguardo de Ipiales (Municipio de Ipiales)	16 de septiembre	Católica
Fiestas San Nicolás de Bari y a la Inmaculada Concepción	Cuaspuud-Carlosama	4 al 8 de diciembre	Católica
Fiesta patronal del Señor de los Milagros de Gualmatán	Desde Miraflores Inchuchala a Gualmatán.	25, 26, 27 y 28 de enero	Sincretismo religioso
Fiestas de San Pedro el Ángel	El Ángel, Cantón Espejo.	28, 29, 30 de junio	Sincretismo Religioso

Nota: Elaboración propia 2023.

Dada esta condición, se pueden evidenciar dos grandes grupos de festividades, aquellas que tienen raíz católica, donde sincréticamente refuerzan formas simbólicas de ritualidad propia, entreverando usos y costumbres con la fe y la devoción católica en el Santo patrono o Virgen de un sector o parcialidad indígena, campesina. Por otro lado, están las fiestas de raíz andina, cuyos contenidos estaban desgastados o absorbidos por manifestaciones católicas, pero que han tenido una renovación y actualización, como forma de exteriorizar la territorialidad y la vitalidad del pensamiento andino, en los resguardos y comunas. Esto se ha impulsado una forma de reforzar la identidad y las actividades sociales por lo menos en cuatro momentos importantes del año:

Según me explicó la profesora Lidia Moreno (conversación 2012), los Pastos están recuperando todas las fiestas tradicionales. Fiestas que dividen el año, que dan vuelta, que son ciclo en el mundo con cuatro paradas: Pawkar Raymi, el 21 de marzo, cuando se celebra la florecencia de los jóvenes -karis- y las señoritas -warmis-; Inti Raymi, el 21 de junio, celebrando al sol; Kolla Raymi, el 21 de septiembre, celebrando a la mujer, y Capa Raymi, el 21 de diciembre, celebrando a los wawas o chuncos, es decir, a los niños. Hoy en día se ha avanzado más en la recuperación del Inti y el Kolla Raymi, al punto que el primero se celebra durante tres días en diferentes resguardos, cerrando el 21, asumiendo altísimos gastos que configuran toda una estrategia de unión y turno entre Cabildos que reciben y van a recibir gente en sus territorios. (Granados, 2014, p. 85).

Alrededor de la recuperación de estas fiestas andinas se han reconstruido lazos sociales y fortalecido la participación de la comunidad y se ha convertido en la forma de atraer el interés de los renacientes (Suárez, 2022). Son celebraciones que se dan en el espacio rural en su mayoría, representando la importancia de los ciclos naturales para la agricultura, las danzas de los opuestos, del zapateo para despertar a los antepasados y la mitología que se representan símbolos y representaciones de grafías. Alrededor de las fiestas de origen religioso, la comunidad indígena ha construido lazos comunitarios y sincretismos, asociando formas mitológicas, sobre todo en las fiestas patronales y con la importancia que representa la Virgen de las Lajas para la región (Flores & Osejo, 1998). Estas celebraciones movilizan a la población mayoritariamente rural quienes transforman el espacio rural por los flujos de las peregrinaciones y pagamentos.

Han cobrado relevancia, junto a estas celebraciones tradicionales andinas, una reivindicación desde los Pastos de Ecuador de los temas ambientales, es por esto que desde el 2020, las fiestas de la ciudad de Tulcán que se celebran del 19 al 22 de marzo, las temáticas son: el agua, la tierra y la vida, la

naturaleza y el cuidado, estas las promueven las comunas Pastos a través de los programas de salvaguarda de la naturaleza y la cultura en el Carchi, otro tipo de celebración más reciente son las reivindicativas de la memoria cultural, un ejemplo claro fue que el día 21 de marzo del año 2020, se llevó a cabo oficialmente el primer evento cultural del pueblo Pasto en la parroquia de Tufiño, como acto de memoria y tradición de la Comuna. Este acto simbolizó la reivindicación cultural y re-existencia de su proceso cultural en los núcleos rurales.

Si bien todas las celebraciones son importantes en la territorialidad de cada localidad, esta investigación se centrará en los dos eventos festivos de mayor envergadura, porque impactan en todo el territorio Pasto y son escenarios de múltiples manifestaciones simbólicas y políticas, su puesta en escena transforma el espacio rural-urbano por la magnitud, estos son: *el Carnaval Multicolor de la Frontera y la fiesta del Inti Raymi*. Las fiestas principales de origen andino, que movilizan manifestaciones desde lo rural y las hacen visibles en el ámbito urbano, presentan formas propias, tales como danzas, comparsas, puestas en escena, representaciones, mitos y leyendas, música, representación de figuras míticas, pasos individuales y carrozas alegóricas. Asimismo, la presencia colectiva de la comunidad indígena en las áreas urbanas, participando activamente en la celebración, transforma el espacio por unos días.

5.5.2. El Festival del Inti Raymi

El Inti Raymi es una celebración presente en muchos pueblos de los Andes, hace parte de las formas expresión inmaterial y se nutre del núcleo ético/mítico de cada comunidad. Esta celebración se fundamenta en las antiguas formas andinas de agradecimiento al Sol (Inti) y marca para las sociedades agrícolas andinas el nuevo año, en el solsticio de verano o época de cosechas (Delgado, 2015). Esta forma tradicional andina fue institucionalizada en el incanato y expandida bajo el dominio de Tahuantinsuyo. En la época colonial, con la supresión de la expresión andina y la imposición de otra relación tiempo-espacio, la fiesta fue encubierta en una celebración del calendario occidental católico del *Corpus Christi*, o fiestas de San Juan y San Pedro en el Nudo de los Pastos. (García, 2015)

Las órdenes religiosas cambiaron esta celebración, encubriendo el sentido mítico que liga la tierra con lo humano y el trabajo; al hacerlo, la celebración católica fue transformando elementos formales de la fiesta, luego interiorizados con el tiempo por las comunidades, para conformar una expresión sincrética donde la cruz, las figuras de santos se sobrepusieron al acto performativo andino en el espacio; aunque la danza, como forma de equilibrar no desapareció. Bajo el sincretismo religioso, los contenidos fueron subsumidos a una manifestación católica, que controlaba y regulaba las expresiones de armonizar y equilibrar con los ciclos de la tierra (Almeida, 1995). La celebración se transformó en la época colonial y se controló hasta ser aceptada por las comunidades, se mantuvo a lo largo de la configuración de los Estados y aún persiste en algunas localidades como una forma sincrética de celebración.

Hoy en día, cada 21, 22 y 23 de junio, se hacen los rituales, danzas, tributos y pagamentos al dios sol, al "Tayta Inty" en la escala del Gran Territorio de los Pastos. La fiesta se rota a dos o tres

resguardos de acuerdo a las cuatro puntas del Sol de los Pastos, siguiendo esta tradición, el encargo de celebrar la fiesta cósmica principal se pasa de un resguardo a otro cada año (Asociación Shaquiñan, 2005). Toda esta organización subvierte completamente las formas del Corpus Christi y define como propio un acto festivo y reivindica en el nuevo centro geométrico (el del Cabildo y su Casa Mayor) que se convierte en el centro étnico de la comunidad. Desde ahí se hace visible una experiencia estética cuyo sentido es conectar madre tierra y sol (ver mapa No.5). Si bien se transforma por un tiempo la estética urbano-rural, también define otras dinámicas, porque en el marco de la celebración se realizan procesiones o visitas a lugares sagrados del territorio del resguardo de Ipiales, San Juan, algunas huacas de Miraflores o Inchuchala (Pupiales).

Con las reivindicaciones culturales de la segunda mitad de siglo XX derivadas de la recuperación de las tierras después de los noventa, el hecho de *sentirse indígenas* fue motivo de orgullo (Charfuelán, et al., 2021), y la fiesta se convirtió en una posibilidad de autorreconocimiento performativo y en este sentido una apuesta cultural de los líderes indígenas para el fortalecimiento de la identidad. La fiesta propia se convirtió en sinónimo de orgullo y honor (Delgado, 2015), en este marco de reafirmación, se empezó a reivindicar, diferentes fiestas andinas como una estrategia de mostrar elementos identitarios que yacían latentes en la cultura, manifestarlos como expresiones renovadas en actos culturales en el espacio público de las veredas, los pueblos y la ciudad.

Esta estrategia cultural, aparte del fortalecimiento de la identidad, tiene una intención política, mostrarse presente como comunidad y hacer presencia en espacios que normalmente eran el lugar del pueblero o del criollo o blanco. Un ejemplo claro de esto es *la toma de la plaza* como acto simbólico, para decir, “¡aquí estamos y aquí siempre hemos estado!” (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021), La toma de la plaza, una costumbre que viene desde el sur andino cargado de una intención política de recordar la territorialidad indígena que reclama el territorio como suyo. Esto en los núcleos rurales del Nudo de los Pastos toma relevancia porque es el momento, dentro de todo un año para “hacerse sentir” (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022), mostrar por medio de la expresión cultural su presencia histórica en el espacio:

“El Inti Raymi a más de ser una expresión de elementos que poseen significados, también se toma escenarios donde confluyen gran cantidad de personas, es aquí cuando se reivindica su libertad. El escenario que tiene mayor importancia dentro de esta fiesta es la “toma de plaza”, que es el lugar principal o central de la comunidad o pueblo. Al término de este gran ritual que es la toma de plaza, la comunidad sigue la fiesta popular con bailes, música, comida, bebida y como parte de los regalos sagrados se quema un castillo que es un destello de luces provocadas por los fuegos artificiales, que representan la fuerza de la luz.” (García, 2015, p. 40).

Si bien el Inti Raymi es una fiesta celebrada con mayor fuerza por los Cabildos más apartados en zonas rurales como Mallama, Cumbal, Guachucal; también, el Resguardo de Ipiales, San Juan y Cuaspúd, lo celebran en sus núcleos urbanos, tiene mayor concentración en los núcleos rurales como Cumbal o Guachucal, donde la tradición es más fuerte. Es decir, la fiesta es aún una celebración de carácter rural que se afianza en los núcleos rurales y no tanto en la ciudad, pero, viene cobrando relevancia porque ha permitido que cada Resguardo vaya fortaleciendo alrededor de este motivo de

celebración anual, otros aspectos sociales como formas comunitarias y participativas, también que emerjan aspectos formales y expresivos de la celebración en la vestimenta, la gastronomía, la danza, los objetos, sobre todo, la puesta en juego de nuevos elementos signícos dentro del paisaje estético festivo:

“El vestido y el tejido que se usan son también formas de posicionamiento. Para el Inti Raymi de 2012, por ejemplo, Neila Cuaspúd me pidió que le ayudara a involucrarse el chumbe, explicándome que era mejor bailar Raymi envuelta, y Luz Angélica escogió la mejor muda para ella y su hija. Ninguna de las dos son mayores ni usan estas prendas cotidianamente, pero las dos sentaban un posicionamiento frente a la vestimenta de los Pastos.” (Granados, 2014, p. 124).

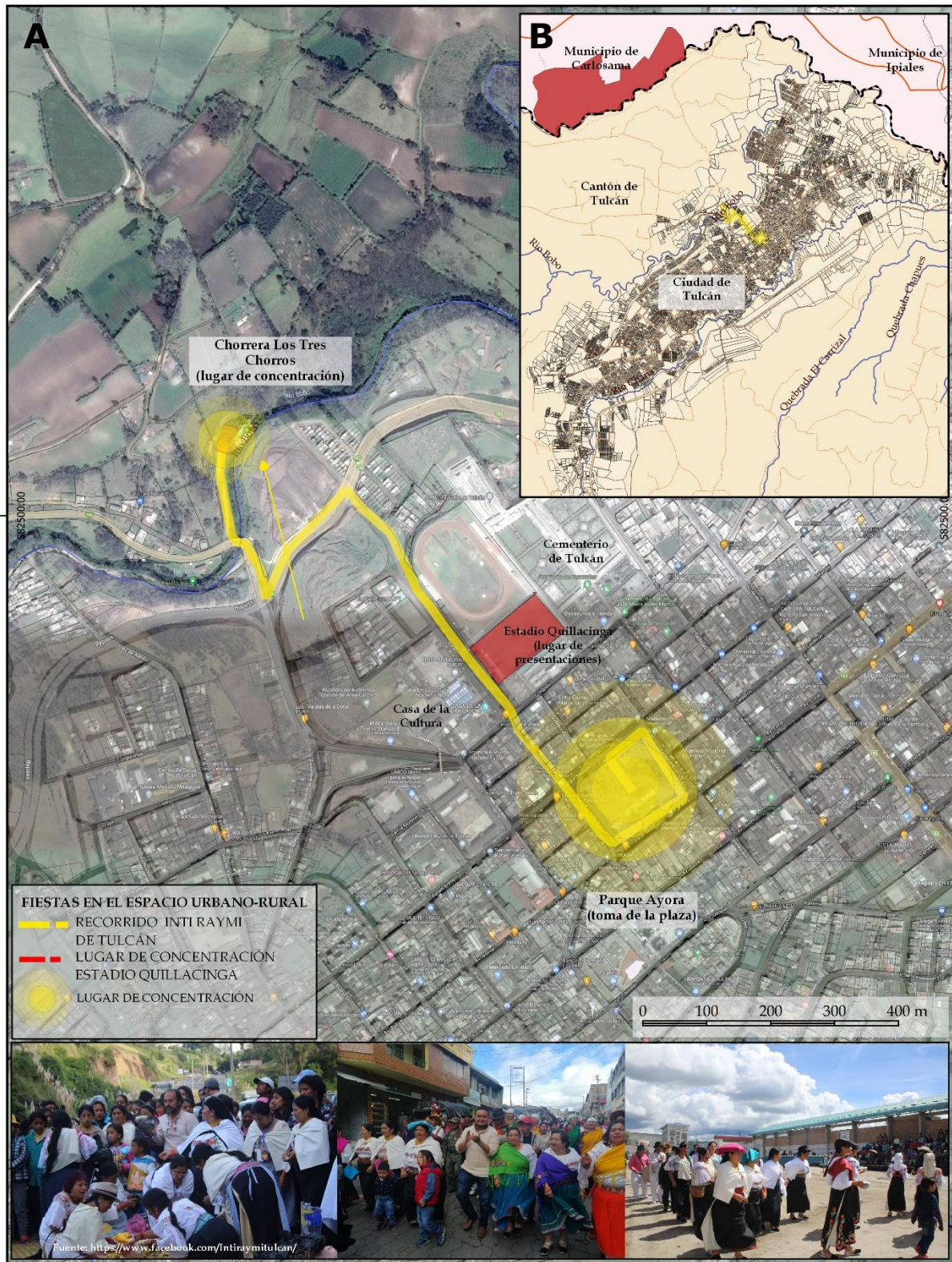
La celebración es un acto disruptivo cultural en la región, reforzar el Raymi les permite a los Pastos, posicionar su lugar de enunciación cultural y territorialidad e introducir contenidos simbólicos de la sacralidad de la madre tierras y de la cosmovisión propia, visibles a otros sectores de la población. Tanto la reivindicación de este acto festivo, como el proceso por el cual sigue tomando fuerza en los escenarios de los núcleos urbanos, es resultado de la construcción social del saber cultural y de los elementos propios, como mencionaba en el 2012 el gobernador del Cabildo de Cumbal : “Y ahora gracias a las muchas mingas de pensamientos de la misma comunidad de Cumbal, se ha retomado nuevamente el compromiso con la naturaleza-cosmos, por eso ahora cada 21 junio se celebra el Inty Raymi (fiesta al sol) se rinden ceremonias, tributos y pagamentos al dios sol, al Tayta Inty”. (Cuaspúd, 2016, p. 18).

Este proceso de reivindicación cultural, se decantó desde el 2012, en Colombia se articuló como una propuesta de declaratoria de la celebración como patrimonio inmaterial de la nación. En el 2016 fue impulsada y reformulada por Taita Germán Carlosama López, Representante a la Cámara por parte de AICO. En el proyecto de Ley “se declara patrimonio de la nación el “Inti Raymi” que se celebra cada 21 de junio como el fin y comienzo de año del pueblo Pasto y Quillasinga en el departamento de Nariño y Putumayo”. Para su formulación se apeló a la Ley 169 de la OIT, ratificado por Colombia mediante Ley 21 de 1991 y a la Ley 397 de 1997, en su artículo 4º, referente al patrimonio cultural inmaterial. Finalmente, el Inti Raymi de los pueblos Pastos, fue declarado patrimonio inmaterial por medio de la ley 1945 del 4 enero del 2019.

A pesar de la declaratoria nacional, apoyado en un bloque constitucional, las comunidades como en el resguardo de Ipiales y Carlosama Luchan en lo local para que esta celebración sea reconocida de forma efectiva:

Cuando usted viene aquí, a nuestras fiestas cósmicas es otra cosa. Por ejemplo, si no se hacen, es como si nos quitaran el alma, y eso como patrimonio, no está reconocido por el municipio, ¿Qué hacen?, intentan que no se reconozca desde lo patrimonial, desde lo turístico, intentan que no se reconozca; ¿por qué?, porque en últimas los intereses de ellos es mirar cómo emplean el territorio para apropiarse de lo que sucede en él y administrarlo, pero sobre el Raymi no tienen control, no lo pueden explotar. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Mapa 4. Fiestas en el espacio urbano de Tulcán



Fuente: Elaboración propia, Elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador) y Google Maps, 2020.

Al encontrar estas resistencias en lo local, la fiesta asume esta condición periferizadas, y desde la ruralidad y hacia la periferia rural-urbana o viceversa, se dan las manifestaciones del Raymi en Ipiales, con música, danza, desfiles y bailes con el zapateo para revivir a los antepasados y traerlos a la fiesta, portar los bastones de mando que representan la autoridad propia (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021), todos son actos simbólicos que refuerzan la territorialidad periférica, como un recordatorio anual expresivo y representativo de su fuerza de autodeterminación.

Fotografía 9. Cartel y desfile del Inti Raymi 2022



Nota: Fuente, colectivo de comunicaciones Chakana del Resguardo de Ipiales, 2022.
<https://www.facebook.com/photo?fbid=565021221692309&set=a.103023627892073>

Por eso, como parte de una acción política local, las comunidades Pasto estratégicamente lo abrieron como fiesta popular, con el fin de integrar a la población urbana y generar efectos de visibilización, pero también de enseñar y mostrar a población campesina el recuento con las representaciones sagradas del territorio. Enseñar sobre el cuidado de la vida, y del entorno natural, por esto la festividad es abierta para que se convoque en lo rural a la población urbana, y captar la atención de población joven:

Y el Inti Raymi, también ha servido harto. Los Inti Raymi, antes lo celebraban solo la comunidad, ahora no, ahora es abierto, ya desde hace 3 años, uno encuentra al mayor indígena, ahí zapateando, como encuentras al *chirrete* (popular), más chirrete de acá de lo urbano, están allí metidos bailando, toca así, lo que yo digo, que prime lo comunitario. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

A diferencia del Carnaval, las fiestas de los Raymi, convocan a un encuentro tanto de la población indígena como de la población campesina y urbana, los Pastos han optado por que no sea una actividad excluyente, en sincronía con su postura política de establecer un diálogo que convoque a compartir. Por esto, la particularidad de la celebración del Raymi de Ipiales es que el desfile de celebración va de la Central de Abastos hacia la Casa Mayor del Cabildo en la Vereda de las Cruces, es decir, de la periferia urbana hacia los límites del borde urbano, el cual se define como núcleo de concentración (Ver Mapa No. 4).

La fiesta en esta zona empieza regularmente el 18 de junio en el Resguardo de San Juan y concluye entre los días 24 y 25 de junio en el Resguardo de Ipiales, el promedio de personas reunidas oscila

entre 6000 a 8000 personas (Radio Ipiales; 8 de enero del 2019). En la celebración se realizan danzas tradicionales, música andina, carrozas decoradas con alimentos y degustaciones de comidas propias de la fiesta: champús, la chicha, el tostado, los alfandoques, la mazamorra, tubérculos y leguminosas que se cultivan en la región.

Fotografía 10. *Inti Raymi en Tulcán, desfile por la calle Panamá desde los Tres Chorros al parque Ayora*



Nota: Fuente, Alcaldía de Tulcán, 2019.

<https://www.facebook.com/GADMT04/photos/pcb.317766565800966/317765172467772>

El desfile de las festividades termina en la Casa del Cabildo, donde se han hecho representaciones de las grafías como el sol de los Pastos, el Churo Cósmico con productos de las cosechas. Cuando el sol está en el cenit, las autoridades indígenas, los médicos tradicionales y toda la comunidad, se integran en un gran ritual de Año Nuevo (rige el tiempo propio) y se da entrega al castillo de comida (estructura con productos comestibles) a los nuevos fiesteros o fiesteras para el próximo año. Acto seguido, empieza la muisca y las danzas en círculos y en espiral, zapateado para agradecer a la madre tierra y para despertar a los ancestros y espíritus de la tierra y las huacas, para que juntos celebren el dar las gracias al sol por las cosechas en las chagras y así dar paso al nuevo inicio.

Del lado de Tulcán y las comunas Pasto, la celebración en la ciudad no congrega a tantas personas como sucede e Ipiales, asisten entre 2000 a 3000 personas; pero debido a la gestión, movimientos y grupos comunitarios de “Indígenas Residentes en la Ciudad de Tulcán”, para la celebración se reúnen grupos indígenas andinos de distintas procedencias (Otavalos, Caranquis, Aymaras, Pastos) y también población urbana y campesinos. El Inti Raymi de Tulcán empieza con el baño ritual en la Cascada Los Tres Chorros, ahí, los participantes dan gracias al sol y a la Pacha Mama por los frutos y cosechas alcanzadas. “Se trata de un baño espiritual” (Humberto Terán, 2019), para empezar, armonizando con el entorno. A diferencia de Ipiales, el desfile con danzas, música andina va de la periferia hacia la ciudad, pasa por el Estadio Quillacinga frente a la Casa de la Cultura, y remata en el Parque Ayora, uno del espacio público emblemáticos de la ciudad. Aunque la celebración no puede seguir ahí, por eso se continúa con representaciones, danzas y celebración comunitaria en el Estadio Quillacinga (ver mapa No. 4).

A pesar de no ser una celebración mayoritariamente exclusiva de los Pastos, es un acto festivo que los involucra de base, dado que desde la ruralidad apartada donde es más sentida, y desde las Comunas que van hacia sus núcleos rurales donde es más vivida. En la ciudad el Inti Raymi en el espacio público va a la inversa, porque obedece a una lógica celebratoria de la ruralidad, desde el exterior al núcleo del centro urbano, es un acto cultural derivado de la tradición más marcada de los pueblos de Otavalo.

El carnaval multicolor de la frontera

El carnaval es una forma de celebración andina que reúne música, comparsas, muestras de elaboración artesanal, puestas en escena, comida típica de cada subregión de los Andes, esa base celebratoria se mantiene, pero en cada caso, el carnaval andino tiene un sentido y temática distinta, en la zona de Nudo de los Pastos el carnaval más importante es el llamado Carnaval de Blancos y Negros, que se celebra en la ciudad de Pasto y en 54 municipios de los 64 que conforman el Departamento de Nariño. El carnaval de Blancos y Negros fue declarado el 30 de septiembre de 2009 "Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad" por la UNESCO, este mismo carnaval se realiza de igual forma y en la zona de estudio, esta misma fiesta tiene el nombre de Carnaval Multicolor de la Frontera.

En la Exprovincia de Obando e Ipiales, como su centro urbano, es donde la celebración de carnaval es más grande, se hace desde 1930, en un principio eran dos días, él 5 y 6 de enero. Las últimas versiones del carnaval establecen que las celebraciones van desde el 31 de diciembre hasta el 7 de enero. La municipalidad de Ipiales, en su búsqueda de una declaratoria patrimonial nacional independiente al carnaval de Blanco y Negros, ha realizado varios ajustes a la festividad y a su forma de presentarse en lo urbano: "El cambio de su habitual lugar de realización, por una senda más prolongada y con calles más amplias, y la construcción de la Plaza 20 de julio, destinada y diseñada para la celebración de carnavales." (Caicedo; s. f. p. 3), por esta razón se le cambia el nombre en el 2012 a Carnaval multicolor de la Frontera.

Siendo la fiesta más importante de toda la región, artistas y artesanos, campesinos, habitantes de la ciudad e indígenas de los resguardos cercanos que meses atrás trabajan en las carrozas alegóricas para el desfile del 6 de enero, o se preparan en los colectivos artísticos, para las comparsas y pasos acuden según el día de presentación. El carnaval multicolor, aunque renovado, sigue teniendo un sesgo racial de interpretación de la cultura Pasto, esto es paradójico, dado que son las comunidades más representativas (en todos los órdenes) en las que se basa dicho marco celebratorio.

A pesar de la aparente integración de las comunidades locales, tanto rurales como urbanas, la festividad está atravesada por un discurso racializado, donde lo indígena se objetualiza para ser representado, caricaturizado y mostrado como cultura local folclórica parte de una fiesta mercantilizada. Esto está presente en discursos segregadores, como en el siguiente ejemplo que pone Alexander Pinchao:

Alguien que es comunicador social que trabaja en una emisora, me dijo así: -Alexander, ¿pero ustedes por qué vienen aquí al carnaval, si ustedes tienen su propio Inti Raymi, su propia fiesta? - Le dije: -tenemos derecho, somos ipialeños, ¿o no somos ipialeños?, ahora, le dije, si usted no quiere

que nosotros participemos de estos eventos, le propongo, así *claritico*, convoque a todos sus artistas y artesanos y quítenle todo lo Pasto al Carnaval, que las carrozas ya no lleven soles de ocho puntas, que ya no se mencionen Caciques, que los danzantes ya no sean de Males, que no salgan con el Churo como símbolo, quiten toda la iconografía, todo lo que represente lo Pasto y quédense con su carnaval-. Entonces dijo, -No, no nos queda nada-. ¿Y entonces hermano? (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

El carnaval a pesar de nutrirse de los elementos simbólicos, míticos y de la iconografía Pasto en todos los lugares que se celebra, por el hecho de realizarse en un espacio urbano ha establecido tratos diferenciados en los espacios de participación para la comunidad indígena, es justamente esto lo que los comuneros y los colectivos cuestionan del carnaval como fiesta cuyo fin es integrar, porque argumentan que sigue siendo una festividad que hace que muchos de los artesanos rurales trabajen para el espectáculo: “Carlosama era bien nombrado porque sacaba grandes números en carrozas que tenían participación en Ipiales, ¡es más!, venían de otros municipios a comprar la carrozas, acá en Carlosama.” (I. Guerrero, comunicación personal, enero del 2022). Esto ha sido un proceso en declive porque la forma de apoyar al artesano, no es igual para la periferia rural, muchos de ellos se han retirado del oficio y algunos sienten que esta participación no es un reconocimiento pleno de su identidad y mucho menos de su autonomía. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021)

Lo anterior remite a un discurso que considera a las comunidades indígenas como ciudadanos únicamente si están en sus territorios (no urbanos) y por esta condición, no pueden ser partícipes de la creación de la festividad, sino actores o representaciones de un pasado muerto, de la prehistoria, del lugar, que son solo apreciados cuando se representan a sí mismo como “el buen salvaje” (Cusicanqui, 2010). Mostrando una caricaturización estética de lo indígena (Pastos o Quillacingas) se representa como personas desnudas, con taparrabos, pintando el sol de los pastos en su cuerpo, portando lanzas y flechas, vestimentas con hojas de maíz, reforzando discursos segregadores que históricamente ha sido una forma generalizada de colonizar la subjetividad de los habitantes de la región, para desvirtuar el verdadero reconocimiento cultural de sus vestimentas, sus danzas y sus expresiones.

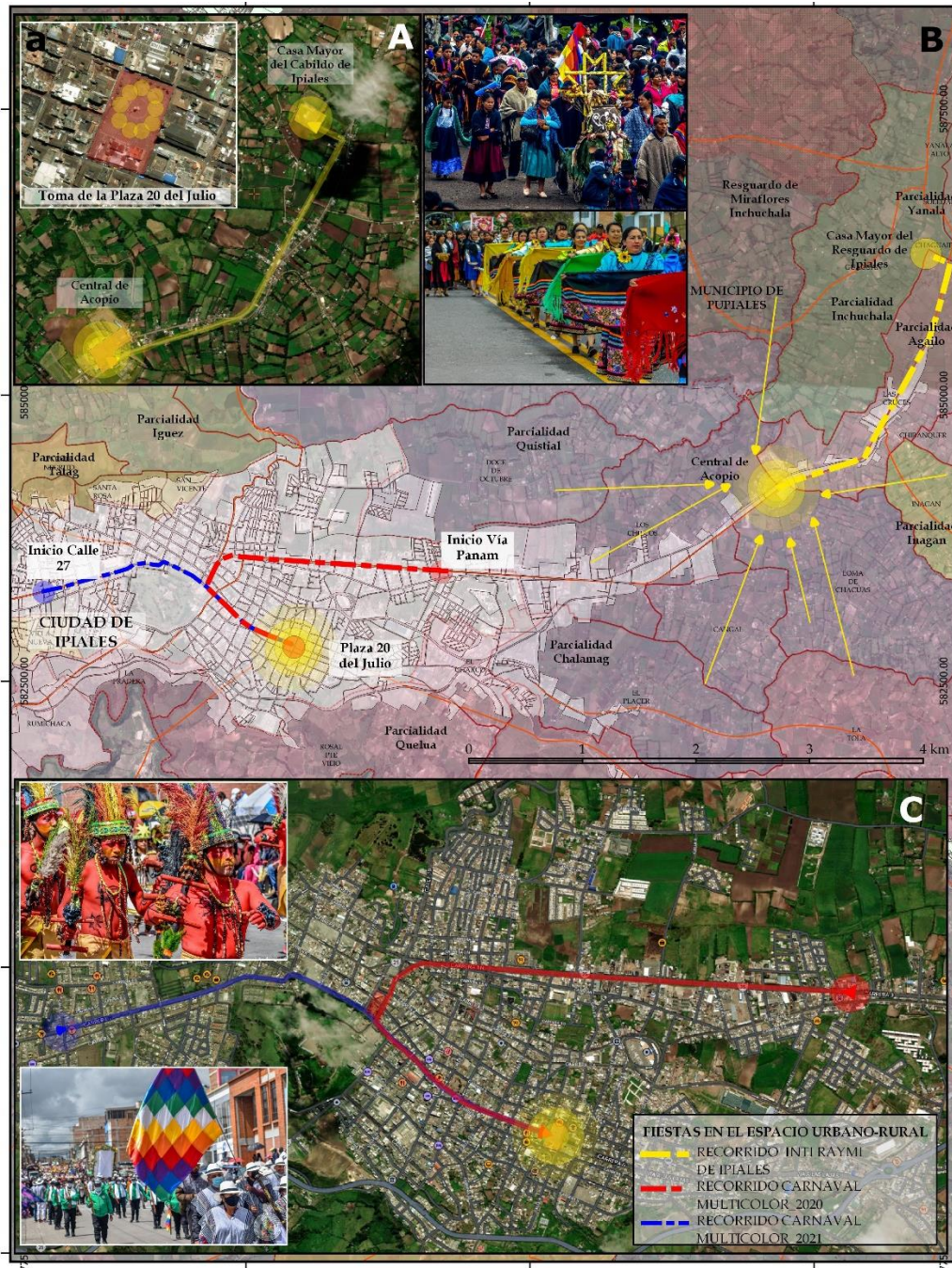
Fotografía 11. Entrada de la familia Ipial, desfile del 5 de enero 2022



Nota: Fuente: Daniel Lucero. Colectivo de Comunicaciones Chakana del Resguardo Indígena de Ipiales, 2020

Después de todo un proceso reivindicativo con el territorio donde el cuerpo también lo es, los Pastos han empezado a incidir en estas representaciones, porque en los desfiles y en las puestas en escena tienden a negar la existencia del ser indígena actual. Si el ser indígena es relegado a un pasado arqueológico, negando sus formas de habitar en el presente, se aniquila completamente la capacidad expresiva y sus formas creativas de definir y territorializar.

Mapa 5. Fiestas en el espacio urbano de Ipiales



Nota: Elaboración propia, Elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y Google Maps 2020; imágenes del colectivo Chakana 2021-2022.

La representación del indígena Pasto en el carnaval a históricamente prolongar la parafernalia del indígena, para hacerlo ver como personajes pintorescos que viene a deleitar con su presencia exótica, y no como actores sociales activos que crean contenidos estéticos propios en sus entornos y los expresan en el espacio de la ciudad. Esto sucede el 5 de enero, en el marco del desfile de la familia Ipial, la comunidad indígena tiene una representación directa, este es un lugar que se ganaron las comunidades indígenas en los últimos 4 años, pero a pesar de eso, la caricaturización en el carnaval continuaba, porque los colectivos y grupos de los resguardos estaba limitado o no les permitían participar con la presencia activa como cultura viva. Esto ha empezado a cambiar, porque las comunidades se han saltado la institucionalidad de la Corporación del Carnaval y han salido al desfile:

5 de enero, se hace la entrada de la familia a Ipial, y uno dice, es un reconocimiento al indígena; ¡No!, eran familias mestizas que se disfrazaban del “indio”, y no, lo indio nuestro, era incaico, una cosa así, y así lo mostraban... llega un momento en que ¡puf! Surge de la vereda los Chilcos un colectivo y gana a través de una acreditación, representar a la familia Ipial, ese fue el primer año que no fuimos representados, sino que los mismos indígenas salimos, en el 2019, o en el 2018 para el 2019, entregamos la estampa principal de familia Ipial al resguardo de Ipiales. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre de 2021).

Por esto en el 2022, cuando se retoman los carnavales después de pandemia, hay una comparsa donde los Pastos directamente se representan un periodo histórico de la comunidad que simboliza el arraigo y pertenecía a la tierra, esto se refuerza en el desfile con el uso de la grafía Pasto que aparece en máscaras y tocados. Al frente de la comparsa va la bandera de AICO y las autoridades indígenas, líderes, lideresas y algunos comuneros, portan la Wiphala (símbolo andino) y hace presencia de la Guardia Indígena con los bastones de mando.

Con su presencia en los desfiles de la ciudad y siendo la comunidad quienes definen contenidos culturales desde su proceso reivindicativo, le resulta incómodo para cierto grupo social de la elite de la ciudad de Ipiales, por estos motivos, el espacio del carnaval se convierte aún en tema álgido de disputa política, a pesar de que la estructura de la fiesta ha cambiado, aun los grupos representativos de los resguardos no pueden participar plenamente:

Los indígenas que actualmente pertenecen al Resguardo de Ipiales o de Las Cruces no pueden hacer parte del desfile por sí solos, es decir, no se les es permitido participar en el desfile con los grupos de bailes o de teatro de sus colegios, por esa razón se ven obligados a solicitar a alguno de los artesanos ganadores de la convocatoria que los incluyan en sus manifestaciones. (Caicedo, s.f. p. 6).

A partir del 2016, este fue el argumento político de la lucha por reivindicar la presencia de la comunidad Pasto en el carnaval, porque significa ganar espacio de visibilidad en una festividad apropiada por los puebleros y habitantes de la ciudad. Según las pretensiones de la organización del carnaval, este espacio, permitiría el despliegue de una narrativa para los Pastos; no obstante, como lo revelan críticas a la organización del carnaval, es una forma más de segregación y colonialidad de las manifestaciones artísticas locales que ha creado una estética colonialista con intenciones de mercantilizar la fiesta.

Para poder participar es necesario presentar un proyecto artístico, bajo la distinción de *artista o artesano*, así se filtran las participaciones, el espacio que antes se había consolidado como escenario de expresión, de libre expresión cultural, ahora, es una competencia, la comunidad indígena no tiene títulos de artistas y quedan desplazados, a veces sin la posibilidad de representar a sus parcialidades, porque sus manifestaciones no pasan por la curaduría de los organizadores del Carnaval:

Para la representación de la Familia Ipial de la versión 2017 del carnaval, el Cabildo indígena de Ipiates solicitó a la Alcaldía municipal un número en la senda del desfile, de tal forma que convocaron a los nueve artesanos ganadores de la convocatoria para preguntarles si estaban de acuerdo con su participación y si así era, en qué parte del desfile debían ser ubicados. Recuerdo que cuando se les informó de la solicitud, muchos de ellos mostraron su descontento mencionando que no era conveniente integrarlos, pues serían “una mancha en el desfile” además comentaban que “los indígenas Pastos tienen sus fiestas, no tienen por qué meterlos acá, además ellos traen elementos de sus rituales al carnaval y a nosotros nos parece un irrespeto con ellos mismos” (Notas de campo, Ipiates. 2016 de Caicedo, s.f. p. 4).

A pesar de ser un espacio cultural donde emergen las diferencias coloniales en la performática y la estética y de ser un espacio con limitaciones para la población indígena, con todo el acto festivo, en sí, permite que la comunidad rural haga una presencia activa en la ciudad en una época del año. El carnaval transforma el paisaje urbano y dentro de las dinámicas de interacción de la fiesta, el campesino, el indígena y el habitante popular, se funden en la vivencia del espacio público de Ipiates. En el espacio público se recrea la historicidad de su propio proceso, su ruralidad se muestra por unos días o por unas horas magnificada en los espacios urbanos tradicionalmente ocupados por la elite de la ciudad.

Reflexiones parciales.

Como se ve en todo el capítulo, hablar de territorialización requiere siempre estar atento a la sobreposición de las múltiples capas e intersecciones que se dan en el fenómeno. Esto es importante señalarlo, porque no se puede perder de vista en el relato histórico que se habla desde la potencia constitutiva de las acciones de una comunidad, y que estas acciones, se abren paso entre las grietas de la aparente hegemonía moderno-colonial. En este hacer histórico a contrapelo, se develan las asimetrías, desventajas y desigualdades socio-territoriales.

En relación con lo anterior, y como se explica en el marco conceptual, no se pueden entender las prácticas de territorializar, sin pensar, al tiempo, en las espacialidades que emergen como resultado de esto. Es por eso que en el análisis siempre aparecen sobrepuestos aspectos de los dos planos de comprensión, esto tal vez dificulte la lectura del fenómeno, pero fue uno de los retos de la investigación. Por ese motivo, el punto de partida para exponer los resultados a la pregunta de ¿cómo incide la autodeterminación en la relación espacial?, inicia exponiendo las implicaciones y repercusiones del plano de las relaciones sociales en las prácticas de territorialización, porque esto, es lo que permite continuar con el relato de la praxis descolonial que se venía desarrollando a lo largo de la historia de la región.

La apertura de las reformas constitucionales, dieron cabida a la multiplicidad étnica, aunque de forma cuestionada por las mismas comunidades, por no ser completamente efectiva; aunque, sí muy diferentes a los reconocimientos constitucionales contenidos y limitantes, previos en los dos países. Es por esto que con las posibilidades que se abrieron por medio de decretos y normas, la conformación de entidades territoriales especiales, fue el punto de partida, que de alguna manera se sintió como un logro en el propósito de “recuperar la tierra para recuperarlo todo” Las ETIs dieron en su momento el soporte para reforzar y visibilizar los contenidos de los otros planos de las prácticas de territorialización.

Con las entidades territoriales constituidas, se dio inicio a un nuevo periodo, que solo fue posible por un proceso previo de confrontación, multiescalar, local, regional y nacional. Se debe advertir que, si bien los Estados nacionales abrieron las posibilidades para su creación, esto implicaba entrar en aparataje tecnocrático del Estado, aspecto que se problematiza con el cruce coyuntural con la Ley Orgánica de Ordenamiento territorial. La exigencia de las ETIs y en Ecuador CTIs, fue una manera de hacer entrar en el modelo estatal pluricultural, para contener las acciones de la masa indígena que había logrado cambios regionales. De manera que las Entidades son en principio un apaciguamiento, de la lucha frontal y enardecida por los fracasos de la Reforma Agraria complejizadas por la violencia histórica en Colombia.

Si se ve de esta manera, lo constitucional, separa, compartamentaliza y no permite que la autodeterminación territorial vaya en bloque o que escale, porque si sucediera, sería cuando la “cuestión indígena” se convierta en un problema que incomoda al Estado nacional, que no sabe cómo establecer un diálogo efectivo, con un sector al que se le adeuda de forma histórica algo. Por otro lado, para los Estados, no hacer nada, implicaba el riesgo de secesión de territorios.

Con la constitución se reconoció la pluriculturalidad y plurinacionalidad, pero lo que ocurrió después, es que las comunidades lo han llevado a convertirse en *ejercicio intercultural*, porque así se ha dado en la praxis descolonial. Desde el momento fundante de la colonialidad territorial esta reacciona con una decolonialidad originaria que dé inicio es intercultural. Todo lo que se constituye como respuesta la alteridad tiene un nuevo sentido y contenido, nunca el anterior plenamente originario.

Así, las Entidades Territoriales Indígenas se crean bajo estas condiciones, pero en el ejercicio, las comunidades las toman como base o soporte organizacional en un nuevo escenario de lucha territorial, para desarrollar otros aspectos cruciales. Nuevamente, es el proceso de *invertir* las condiciones dominantes a su favor, lo que les permitió el desarrollo organizacional, normativo, reglamentario, que en suma son las prácticas para autodeterminarse en el territorio. Se puede decir entonces que, en este caso, es el plano de las relaciones sociales lo que ha permitido articular, desarrollar y desplegar los contenidos de los otros planos de las prácticas de territorialización para autorreconocerse, autodefinirse en y con el territorio.

Ligado a la dialéctica entre práctica y espacialidad emergente, existe una dualidad integrada que entreteje las prácticas culturales de territorialización, aquello que se da entre lo cotidiano y lo festivo,

igual a decir entre la forma contemplativa del *Estar-siendo* y la forma espontánea del mismo. De esta manera, la cotidianidad se convierte en un campo de confluencia en la que se decantan elementos de la cultura, y a su vez, es el escenario donde se reinsertan los significados, signos y símbolos y otros contenidos que pasan de la oralidad a la práctica. El saber territorial de los Pastos es esencialmente oral y mantiene un hilo de contenido, pero se adapta cotidianamente; por esto, las distintas escalas donde se comparte la palabra y se *minguea* el pensamiento son tan importantes, porque permiten afianzar con diferente profundidad y de formas específicas los contenidos ancestrales, para ser puestos en distintos contextos.

Lo cotidiano, puede ser entendido como lo ordinario, sin embargo, lo “ordinario” moviliza los contenidos y los Pastos han hecho justamente una resistencia desde los contenidos; estos, se comparten en la asamblea, la minga, también en la conversa cotidiana, en los chistes, en los desplazamientos por zonas rurales, en las zonas de encuentro, en los juegos y deportes. Los Pastos conocen esta forma de lucha. Son conscientes de ello, porque está claro, que la cotidianidad no es escenario exclusivo para los contenidos culturales propios, y esto pueden estar en riesgo. De ahí, las preocupaciones sobre los fenómenos de aculturación y su claridad al afirmar que en este momento la punta de lanza de la lucha territorial es el afianzamiento cultural. Esta es la complejidad del entramado, donde los *mayores, mayoras, taitas y mamas, comuneros y comuneras*, hilan las líneas del saber propio. Lo cotidiano es el campo y escenario de las batallas microculturales de resistencia territorial, que definen una parte del soporte argumentativo en la magnitud de la fuerza de autodeterminación.

El plano de la estructura social y de las relaciones sociales, define la profundidad de la fuerza de autodeterminación. En este caso, se encontró que a partir de 1990 empieza a tener forma un giro cualitativo de la lucha territorial. Así como se planteó en el marco teórico-conceptual, con esta investigación se identifica que este giro está plegado a una relación telúrica o una forma contemplativa del *Estar*, en la que se construye una relación profunda con el suelo que sustenta la Vida. En este orden, ha sido importante identificar en este proceso, elementos que cimientan la autodeterminación, se encontró que ha sido el autorreconocimiento, un componente aglutinador de varias acciones indirectas de lucha desde la base social del resguardo indígena.

Autorreconocerse implicó diversos caminos para cada uno de los resguardos y comunas, como vimos, no es un proceso que la masa heterogénea del pueblo realice como una oleada uniforme, la misma condición atomizada en cada Cabildo o Comuna hizo que se diera de formas diferentes. Autorreconocerse no se queda en la identificación como parte de uno de los pueblos Pasto, porque si lo vemos desde la dualidad integral, esto implica *ser territorio*. Así, las construcciones identitarias se entretajan entre lo que se considera territorio y lo que compone cada individuo, en la aceptación o no aceptación de ser indígena. Hay que considerar que este proceso, es de una forma hacia adentro (hacia lo propio) y otro hacia afuera (hacia lo occidental), del lado externo el reconocerse o no hacerlo, se hace a conveniencia.

Cuando se teje el reconocimiento con lo territorial, se trae a nueva cuenta las construcciones simbólicas existentes en el espacio con la intención de delimitar, amojonar y definir la territorialidad y sus injerencias a partir de los usos tradicionales. Se pasa de lo inmaterial a la práctica o acción

concreta, usando unidades de memoria, conocimiento localizados y símbolos. Las mingas de pensamiento captan estos saberes y la cartografía participativa hecha por las comunidades visibiliza sus prácticas de territorializar, es su manera de hacerlo comunicativo. Es lo que veremos en el siguiente capítulo, cómo estas prácticas inmateriales cobran forma o generan efectos o manifestaciones en lo físico-espacial, donde las formas indígenas de habitar potenciadas por un nuevo momento de la praxis decolonial histórica, generan efectos visibles en una interfase rural-urbana fronteriza.

CAPÍTULO 6

6. ESPACIALIDADES EMERGENTES

Introducción:

En este capítulo, se exponen las interrelaciones espaciales entre ciudad y territorios indígenas y cómo se entretrejen las conflictividades espaciales, definidas por las formas diferenciadas en un territorio transfronterizo, así como, las particularidades en las interacciones que se dan en la interfase rural-urbana entre cada ciudad y las áreas de resguardo o comuna. En esta interfase se mostrará cuáles son las espacialidades urbano-rurales que emergen de este fenómeno y que están intrínsecamente ligadas a las prácticas culturales de territorialización como producto de la praxis descolonial de los Pastos, a lo largo de tres décadas de transformación y resistencia territorial.

Se visibiliza en el capítulo, el efecto de las prácticas inmateriales cargadas de un conocimiento propio que definen dos grupos de aspecto visibles en el espacio: 1- Las interacciones entre núcleo urbano y áreas indígenas. 2- Los efectos en el espacio por el surgimiento de manifestaciones urbano-arquitectónicas y expresiones físico-espaciales agenciadas o autoproducidas por las comunidades Pasto. Se mostrará en cada contexto: a) Delimitaciones espaciales y lugares de encuentro de los Pastos en lo rural-urbano, b) Equipamientos colectivos, culturales o deportivos, c) Equipamientos de salud y bienestar, d) Equipamientos de educativos, e) Expresiones de grafías y simbolismos.

6.1. TIERRAS DE RESGUARDOS O COMUNAS, DELIMITACIÓN TERRITORIAL PROPIA

“Nosotros los cabildantes también *tenimos* teniente,
porque somos una nación y somos independientes. (bis)
En el barrio Nueva Granada, los blancos nos desafían. (bis)
Mi cuerpo se hará pedazos, pero la *tierrita* sí es mía. (bis)
(Cuaical, V. & Valenzuela, A., s. f. Citado en: Charfuelán, et al.,
2021)

La estrofa de la canción citada, fue compuesta y entonada por cabildantes del resguardo de Cumbal, para hacer referencia al proceso de recuperación de tierras de los 80. El canto refleja el choque y las disputas con el núcleo urbano de Cumbal de ese entonces, también, reafirma la importancia de luchar por las tierras que les permiten tener autonomía territorial como Nación. En el proceso de recuperación de las haciendas, fue fundamental demarcar, amojonar y trazar nuevos límites de las tierras recuperadas (Charfuelán, et al., 2021).

Después de esto y en las nuevas condiciones frente al Estado, con las ya conformadas ETIs Y CTIs, la defensa de la autonomía territorial de cada resguardo o comuna necesitaba de claridad en la delimitación propia de las tierras, no solo como mojones, zanjas o acuerdos de palabra, sino por medio de documentos probatorios o mapeos propios que les permitieran visibilizar las tierras por las que se continúa luchando, para con esto, poder argumentar su pertenencia, pensarlo y ordenarlo desde su cosmovisión. Uno de los aspectos más notorios de las espacialidades que emergen a partir de los 90 es la delimitación de su división político-administrativa propia, para buscar el pleno reconocimiento del Estado como propiedad comunal de resguardo. (Proceso que no ha terminado, ver tabla No. 8)

Esto se convirtió en una práctica prioritaria y transversal de las formas descolonizantes que les permitía argumentar y defender su autonomía. Para ello, los pueblos iniciaron una lucha jurídica en varios ámbitos: nacional, regional y local. Para todo esto, era importante tener delimitaciones claras de los territorios de resguardo y reafirmar su titularidad, ante constantes intenciones estatales o privadas de declararlas como tierras “baldías”. La práctica de argumentar la titularidad y después mapear, se hizo y se sigue haciendo, con el fin respaldar con documentos propios la defensa de las tierras ante estas nuevas formas de despojo:

Logramos que la institucionalidad (del Estado) entienda, que nunca las tierras de los territorios indígenas han entrado al Estado colombiano, son posesión y ocupación que hay que formalizar mediante un acto administrativo porque han sido siempre de los indígenas, y eso lo logramos en la Ley de 1902, que la institucionalidad simplemente les formaliza mediante un acto administrativo, una tierra que han estado ocupando o están en posesión, que es muy diferente a un título particular, porque para nosotros no existe el concepto de baldío. (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Por tanto, territorializar, a partir de demostrar el dominio de las tierras, se convirtió en un eje fundamental de la lucha por el territorio. Si haber logrado conformar un Cabildo o Comuna con Reglamento Interno, les permitió autodeterminarse como Entidades Territoriales Autónomas, la lucha por el reconocimiento de la tenencia de las tierras y desvelar cuál es la demarcación según la comprensión de su territorio, se convirtió en la posibilidad de tener seguridad del espacio donde se desarrolla la autonomía y se tiene injerencia directa para modificar las condiciones o formas existentes de habitarlo, transformarlo reafirmando su territorialidad.

6.1.1. Territorializar a partir de los procesos de consolidar la tenencia de las tierras indígenas

Las áreas de resguardo indígena en Colombia se catalogan dentro de 4 grupos, según su proceso de “formalización” de la tierra indígena ante el Estado, esto está contemplado en el Decreto 2164 de 1995, como lo menciona Jairo Guerrero:

En el 2164 dónde están todos los procesos de formalización de tierras para los pueblos indígenas, cómo son: **constitución, ampliación, reestructuración y saneamiento de los resguardos** indígenas, o sea, de los territorios dentro de los resguardos y los procedimientos cómo deben adelantarse, y lo mismo para la adquisición de predios. (...) Entonces, desde los 90, hay un cambio en la parte administrativa de las tierras y **a través de eso también se empieza a hacer reconocimiento de normas anteriores.** (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esta nueva normativa, desarrollada por la presión de los pueblos indígenas del sur occidente, generó nuevas posibilidades para reconocer y conformar otros territorios; sin embargo, el Estado ha usado los vacíos de la Ley para negar los reconocimientos de polígonos de tierra (Erazo, 2021; Charfuelán, C. et al., 2020). Esto explica la existencia de los Cabildos sin tenencia legal de áreas de tierra, como en el caso de Miraflores-Inchuchala, a pesar de la presencia abultada de población indígena en su espacio rural.

La recuperación de tierras de forma directa había de expulsar a los terratenientes, obligándoles a vender la tierra a las comunidades locales, fue una práctica que venía de épocas anteriores en otras zonas, de forma tardía en los 90 se dio en el resguardo de Ipiales y esto es un fenómeno poco documentado y estudiado (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021), no se dio con la misma intensidad que en zonas como Cumbal, Aldana, Panán, Guachucal, pero sí, le permitió al Cabildo consolidar una zona delimitada de Resguardo indígena:

Aquí en Ipiales también hubo un proceso de recuperación de tierras, así como lo tuvo Cumbal, como lo tuvo Aldana. Ipiales también lo tuvo, porque a muchas de nuestras comunidades les quitaron el territorio por distintos medios, por ejemplo: a cambio de Chapil (bebida alcohólica tradicional), se iban con los mayores a tomar, los emborrachaban, le decían -firme aquí-, y, ¡perdió su tierra! ¿Quiénes hacían eso?, las élites del centro (ciudad) y eso sucedió no solo en Ipiales, también en Yaramal, también en San Juan y así muchos de nosotros perdimos la Tierra. Entonces, ¿qué tocó? Entre los 80 y los 2,000 tomarse las tierras, obligarles a vender para redistribuir. (...) Pues no hay documentación todavía, pero los que hemos vivido acá sabemos que eso fue así, eso

hace parte de la historia que no hemos escrito todavía. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

En Ipiales se recuperaron tierras que había sido despojadas a indígenas por medio de engaños y otras prácticas no muy claras para su adquisición. Esto muestra una pugna por la tierra rural, próxima a la ciudad, que ya para la década de los 90 se agudizaba por este tipo de pleitos; sobre todo, por el interés de una élite urbana de expandirse apoderándose de tierras periféricas a la ciudad, aunado a formas de invisibilización estatal por distintas instituciones encargadas del tema de tierras, (INCODER, INCORA, ahora ANT). El reconocimiento sobre los globos de tierra no ha sido claro, durante tres décadas la estrategia del Estado ha sido dilatar, postergar las decisiones de reconocimiento y mantener a los resguardos en cuestión en zozobra jurídica sobre la tenencia de sus tierras:

Así haya sido la Corona Española, que era la autoridad en su momento, están embestidos de legalidad, y se hizo, pero lo desconocen, por Ley 89 en 1900, ordenan a los Cabildos hacer lo que se llama la protocolización de los títulos coloniales, los Cabildos acuden de 1900 a 1909 y llevan sus títulos coloniales a las notarías, y las notarías sacan las escrituras de los Resguardos. El Sistema Nacional de Registro reconoce esa propiedad territorial de los resguardos, ya es la segunda, y ahora quieren una tercera, con el tema de reestructuración, porque el decir que se quieren entrar a un proceso de reestructuración, montan un edicto, en el que dice, *el Resguardo Indígena de Ipiales en proceso de constitución*, diciendo, se “supone”, se “presume” de la existencia de un resguardo, se parte de la *presunción*, pero si en la colonia se dijo ¡sí existe!, ya en 1906 estaban reconocidos, entonces ¿cuál presunción?

Ese proceso de clarificación, desde mi enfoque, tiene que ser respetando la ancestralidad. Si se tiene ese enfoque de respetar la ancestralidad, hay garantías de que los territorios sean reconocidos, obviamente, al interior de nuestros resguardos hay títulos de resguardo, como también hay escrituras públicas porque hay gente no indígena. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2022).

El Estado colombiano asumió un discurso de reestructuración, donde los territorios de resguardos como el de Ipiales, Carlosama, aparecen en proceso de *reconocimiento*, y el de Miraflores-Inchuchala en proceso de consolidación, por esta razón, realizar los reconocimientos del territorio y elaborar una cartografía propia para que aparezcan las delimitaciones de los resguardos indígenas se ha convertido en tema apremiante, el objetivo es demostrar que no es una “presunción” su existencia, sino una realidad legítima, como menciona Taita Alexander Pinchao, por esto las organizaciones indígenas tienen claro cada paso que han elaborado para el reconocimiento demostrando con títulos de propiedad que datan de la época colonial y (ver tabla No.8).

El punto es que reconocer por completo estos territorios, no es conveniente para una élite urbana con intereses sobre algunas zonas rurales, porque al ser reconocidos la propiedad de la tierra pasa a ser comunal; por tanto, será imprescriptible, inalienable e inembargable por una entidad estatal o por un privado, la propiedad de la tierra pasaría a estar bajo tutela de la Corporación de Resguardo indígena, donde se hereda la capacidad de usufructuar la tierra bajo las líneas de sangre de los ayllus, una línea de sucesión dentro de cada una de las parcialidades y dentro de cada familia:

O sea, veré, lo que se hereda no es la tierra, es el usufructo de la tierra, y es así como... Eso genera una dinámica importante, veré no, en ese proceso de recuperación de tierras se recupera la mayoría del territorio de resguardo; pero por las necesidades de tener tierra, el mismo resguardo adquiere (compra) o recupera predios que geográficamente están en Pupiales (otro municipio), pero que administrativamente pertenecen al Resguardo y Cabildo de Ipiales. Ahí hay varias cosas por tener en cuenta. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Dado que el objetivo fue consolidar tierras, en las nuevas condiciones de territorios especiales, los Cabildos indígenas emprendieron otra estrategia para territorializar y demostrar que las ETIs tenían áreas para ejercer jurisdicción. Consistió en la compra tierras para sumarlas al resguardo y así poder garantizar el usufructo de la comunidad, pero también, para que sean tierras que sumen en el proceso jurídico y cultural para demostrar ante el Estado que se tiene un sustrato material como base, para que exista una administración territorial indígena autónoma. Esta práctica surgió cuando empezaron a ser efectivas las transferencias económicas a las entidades territoriales autónomas.

Esas tierras que no pudimos recuperarlas, porque hoy hay que negociar, hay que plantear una compra, se volvió más enredoso que antes, pero eso viene después de las famosas transferencias, de lo contrario, ahorita, por ejemplo, uno va a una parte y usted ya tiene que ir es como a negociar, prácticamente. Y eso se volvió así. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Los dineros de las transferencias les permitieron a los Cabildos adquirir tierras y las distribuyeron a la comunidad. Aunque las buenas intenciones se vieron tergiversadas, incluso por las mismas comunidades, dado que en ningún caso se pueda garantizar “legalmente” por parte del Cabildo y de la municipalidad que todas las tierras preexistentes y adicionadas son propiedad comunal, por esto, los Cabildos optaron por estrategias como en Carlosama, otorgar *títulos de cabildo* y no escrituras públicas, como una forma de garantizar que las familias puedan permanecer en la tierra (*Estar-siendo*), construir su casa, cultivar su chagra y de esta manera territorializar:

Pues *ahoritica sí*, si tiene el Cabildo unas tierras, hay como unas 15 hectáreas que están en dos sitios diferentes, una es por acá en el Pirio y otra es por acá en Yapulquer. Listo, esas tierras son del Cabildo, pero en tiempos anteriores, cuando el Cabildo ha adquirido tierras, esas tierras las han distribuido para la comunidad, entonces, pues, a esa gente no se le da escritura, pues ellos denominan un documento, dicen así: “documento de Cabildo”, desconozco, pues que dice el documento, pero me imagino que ahí va el señor que va a usufructuar ese pedazo de tierra, entonces ahí finalmente se asienta el nombre y el que da esa potestad, es el Cabildo. (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022).

Con el tiempo, algunos de estos títulos no han sido heredados. Tras demostrar más de 20 años de posesión fueron vendidos como propiedad privada, este es otro factor de la dinámica que agudizó las disputas entre Cabildos, ya que las compras de tierra se hacían incluso en territorialidad de otros resguardos, lo que aún genera tensiones entre los mismos pueblos Pastos.

Otra estrategia ha sido sumar las escrituras privadas de quienes se autorreconocen como indígenas, para demostrar que existen tierras de resguardo, y así poder argumentar que se tiene dominios sobre un polígono mayor, esto ha funcionado en algunos sectores de Ipiales o Carlosama, pero en el caso

del Cabildo de Miraflores-Inchuchala no es así, porque el proceso de cohesión sociocultural y político ha generado varias tensiones e indecisiones de la comunidad que aluden a una falta de garantías:

Y todavía hemos ido avanzando hasta ahora estamos consiguiendo gente, para que metan los terrenos al Cabildo, para hacerlos resguardo, y pues algunas gentes si han metido los terrenos al Cabildo, otras dicen que no, que los indígenas se los roban, que eso después les hacen casa a los otros indígenas, a los que acompañan, y entonces que se les roban el terreno. (...) De contrato no hay nada; es decir, por ejemplo, yo puse la finca a nombre del Cabildo y yo hasta ahora estoy pagando catastro, pago la luz, común y corriente. (Interviene otra persona) -Pero porque todavía es Cabildo cuando ya sea resguardo, ya no, ya es del resguardo- (R. Chávez, Comunicación personal, diciembre del 2021).

Para todas estas estrategias de territorializar, ya sea comprando otras tierras, adjudicándolas y tomando acto ceremonial de posesión por cada parcialidad y Cabildo (Chakana, 2022), ha sido importante tener claro la delimitación de polígonos que definen a qué parcialidad o comunidad pertenecen. Todo esto es resultado de un doble esfuerzo, porque que a pesar de tener títulos que las avalan, las comunidades se han visto avocadas a buscar otras formas para demostrar su pertenencia al territorio, y de esa manera hacer frente al discurso segregacionista de la planeación municipal fortalece el discurso colonialista, donde el indígena Pasto sigue siendo contraproducente para el desarrollo local, porque estos pueblos “usurpan”, “le quitan” y se “apropian indiscriminadamente” de las tierras para el desarrollo de la ciudad (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021), la separación dicotómica desde las municipalidades ha generado una diferenciación que es difícil de solventar en la práctica, porque en la interfase rural-urbana, funciona de otra manera:

...la reestructuración es sanear el territorio, *qué es indígena, qué no es indígena*, y en últimas lo que el gobierno ha tenido en su visión es que lo indígena, debe estar ahí, limpio y lo no indígena debe estar por fuera, y si tú ves, aquí hay manchitas, manchitas de escrituras privadas, esas tienen que desaparecer, o de lo contrario el resguardo no existe, esa es la lógica del gobierno. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

Como afirma Taita Alexander, no se puede abordar el fenómeno de esta forma, porque hay un proceso continuo de intersecciones y entretejidos entre lo rural y urbano, que, al dividirlos, se corre el riesgo de romper elementos en las relaciones y construcciones sociales locales entre indígenas y no indígenas en lo rural y en la periferia urbana, acción que genera dificultades para sus posibilidades de construir formas cotidianas para armonizar el territorio y con las otredades que se convive.

Lo importante del proceso de autodeterminarse usando las prácticas culturales para definir y delimitar su forma de ocupación de las tierras, es que se visibilizan tanto en mapas como en sus Planes de Vida, polígonos que permiten asignar usos del suelo según su saber territorial originario (es más notorio en las comunas). Esto se complejiza, porque la jurisdicción de los resguardos y comunas esta relegada a la ruralidad (Guerrero, 2021), no puede haber propiedades de tierras dentro de áreas urbanas, porque nos son amparadas por el reconocimiento estatal, situación que contrasta en la periferia de Ipiales (ver plano No. 11, sección A), donde el crecimiento urbano y por el ensanche del perímetro urbano, ciertas parcialidades, han empezado a quedar dentro del territorio urbano, como

en los casos de: Quelua, Chalamag, Tatag, Quistial, (ver mapa No. 6, sección B) y en menor medida las cuatro parcialidades del resguardo de Carlosama, por la expansión del casco urbano de Cuaspúd. (ver mapa No. 7, sección C).

6.1.2. Espacialidades emergentes en la delimitación territorial propia del resguardo indígena

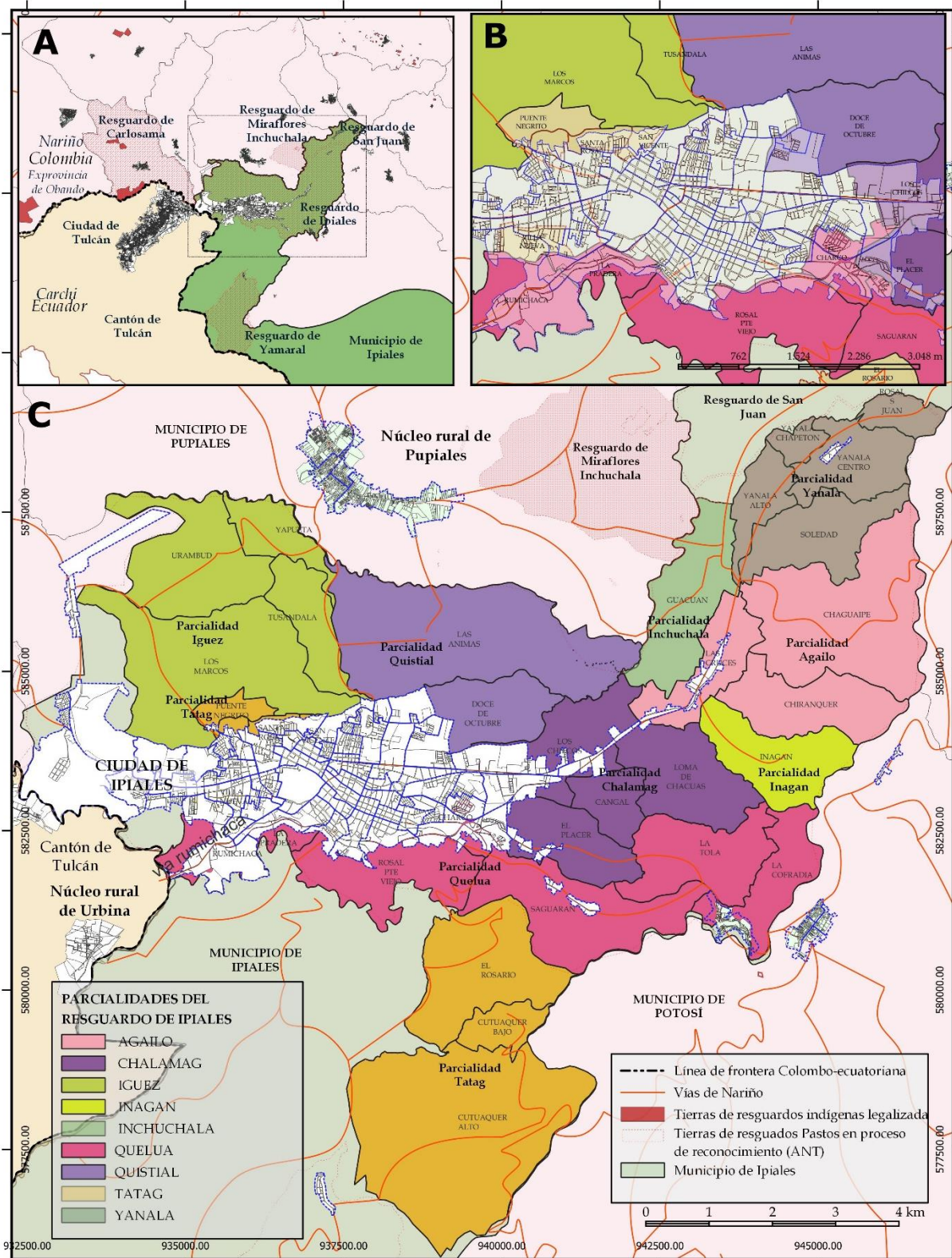
La claridad en la delimitación, ha sido necesaria para los distintos Cabildos como una forma de proteger el territorio frente a múltiples fenómenos globales y locales que inciden en los cambios territoriales. En lo local, el más fuerte es la expansión de la ciudad y del fenómeno urbano; para hacer frente a esto, emplearon las posibilidades que se abrieron con el Decreto 2164 del 7 diciembre 1995 (J. Guerrero, 2021), por el cual se define el Reglamento de Tierras para Indígenas y aspectos operativos claves para delimitarlas. Un punto a resaltar es que en se puntualiza, como norma, la existencia de *la parcialidad* (Colombia) para la re-organización político-administrativa del territorio:

Comunidad o parcialidad indígena. Es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes. (Decreto. 2164 de 1995, Cap. I, Art. 2 *definiciones*).

La posición mediada por el pensamiento de frontera de los Pastos les permitió, como en este caso, tomar la definición de parcialidad para hacerla operativa dentro de sus Planes de Vida, haciendo resurgir los vestigios del ayllu, para re-organizar a la comunidad, reconociendo el lugar geográfico que por tradición y descendencia han habitado y su trayectoria familiar dentro de este espacio; desde ahí, reafirmar su pertenecía al lugar, definir sus formas de participación y con ellas, enfrentarse en las negociaciones ante al Estado para reclamar por los derechos territoriales. Como vemos, reconocer y hacer visibles las delimitaciones de las parcialidades y resguardos se convirtió en un punto clave para demostrar territorialidad.

Esto se ve en el discurso territorial de los Pastos porque al revisar los relatos de la lucha territorial indígena a partir de 1990 en las entrevistas (2021-2022), se entiende que la posición de las comunidades indígenas al defender las comunidades o parcialidades es: 1- Establecer siempre un diálogo, para *comprender* lo moderno/occidental. 2- Atravesar lo moderno/occidental por su pensamiento y acción propia localizada en el contexto de la parcialidad. 3- Hacer respetar su soberanía comunitaria sobre el territorio, por medio de las delimitaciones que han podido comprobar con títulos de diferente orden (colonial, republicano, escrituras privadas). 4- Demuestran no querer volver al pasado prehispánico o incaico, porque operan desde las posibilidades del presente, reinterpretao el pasado y siendo conscientes de que las actuaciones moderno/occidentales y la ciudad como hecho material, han transformado los modos de habitar y la cultura regional.

Mapa 6. División político-administrativa y territorial del resguardo de Ipiales



Nota: Elaboración propia 2022, con base en cartografía propia de la Corporación de Resguardo de Ipiales 2019. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia.

Al tomar conciencia de esto, la nueva lucha cultural por el territorio, apunta a la prevención de nuevas formas coloniales que afecten los polígonos en proceso de reconocimiento o ya reconocidos, y aboga por una *compensación* de lo ya acaecido:

Entonces, nosotros decimos: bueno, ya estamos los resguardos, pero, ¿qué le pedimos al Estado?, por ejemplo, aquí en Ipiales, la ciudad ya estaba, digamos que aquí en Ipiales ya se cogieron 100 hectáreas para la ciudad, pues qué esas 100 hectáreas nos las compensen en lo rural y sin tocarnos (área de resguardo) y que ahí nos ayuden a fortalecer lo cultural, eso es lo que se pide; pero, pues cada vez, son oídos sordos y no pasa nada. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

La compensación no solo es material. Esto ha llevado a tergiversaciones inducidas por parte de algunos funcionarios del Estado, que promueven la compensación material inmediata y re-victimizan a las comunidades (Guerrero, 2021). A partir del 2000, también se busca una compensación inmaterial que fortalezca los procesos culturales de cada resguardo, con el fin de afianzar, fortalecer y apuntalar las formas propias de habitar. Particularmente las compensaciones a lo inmaterial, no son tan claras o son desatendidas (como muchos otros reclamos); sin embargo, de manera oblicua, los Pastos han podido gestionar ante otras organizaciones estatales (Ministerio de Cultura, Ministerio de Educación) y organizaciones internacionales, apoyos para fortalecer procesos organizativos, culturales y educativos (Plan de vida de los Pastos, s, f. p.p. 39-40).

La compensación se hace argumentando cada afectación sobre los polígonos de tierra, por ello, tener claridad sobre su extensión territorial empezó a ser fundamental. Se reforzó en los resguardos la nueva forma de delimitar el territorio que parte de la ancestralidad del antiguo ayllu y la familia ampliada, esta necesidad dio origen a la *escala de delimitación y actuación intermedia de parcialidad* que tomó como base la subdivisión estatal de las veredas (Colombia) o las parroquias (Ecuador), para construir una nueva, comprensible desde las organizaciones locales y apropiables por cada comunidad Pasto.

6.1.3. Las áreas de Resguardo y las parcialidades, una nueva escala intermedia de planeación propia

La subdivisión y delimitación por parcialidades, permite varios aspectos: a) Definir una escala intermedia entre vereda y municipio que se adapte a los lazos sociales de los grupos locales de cada ayllu. b) Reconstruir una forma de ocupación ancestral del territorio, reconociendo la presencia histórica de ciertas familias en estos sectores, c) Delimitar, para constituir una escala de representatividad política intermedia; de esta manera, la comunidad puede elegir una autoridad indígena en cada una. d) Organizar el presupuesto de la ETI, direccionándolo por parcialidad, como unidades administrativas menores, e) Tener claridad de cuáles áreas del resguardo han sido afectadas por la expansión de la ciudad o por intereses de privados en proyectos extractivismos.

Estas escalas intermedias surgen desde la ruralidad, pero cuando se representan en la cartografía y se sobreponen a la subdivisión territorial municipal o parroquial, como en los casos del Resguardo de Ipiales y Carlosama, se convierten en subdivisiones territoriales de la interfase y permite a los Cabildos tener claro cuáles son las áreas álgidas de interacción en las dinámicas espaciales, así como identificar dónde se sobreponen las entidades territoriales. Este puede ser uno de los aportes más representativos en la forma de incidir desde la ruralidad en la configuración rural-urbana de la región. Esto puede ver con mayor detalle en la sobreposición del Municipio y Resguardo de Ipiales (Mapa, No. 6) y su origen explica a continuación:

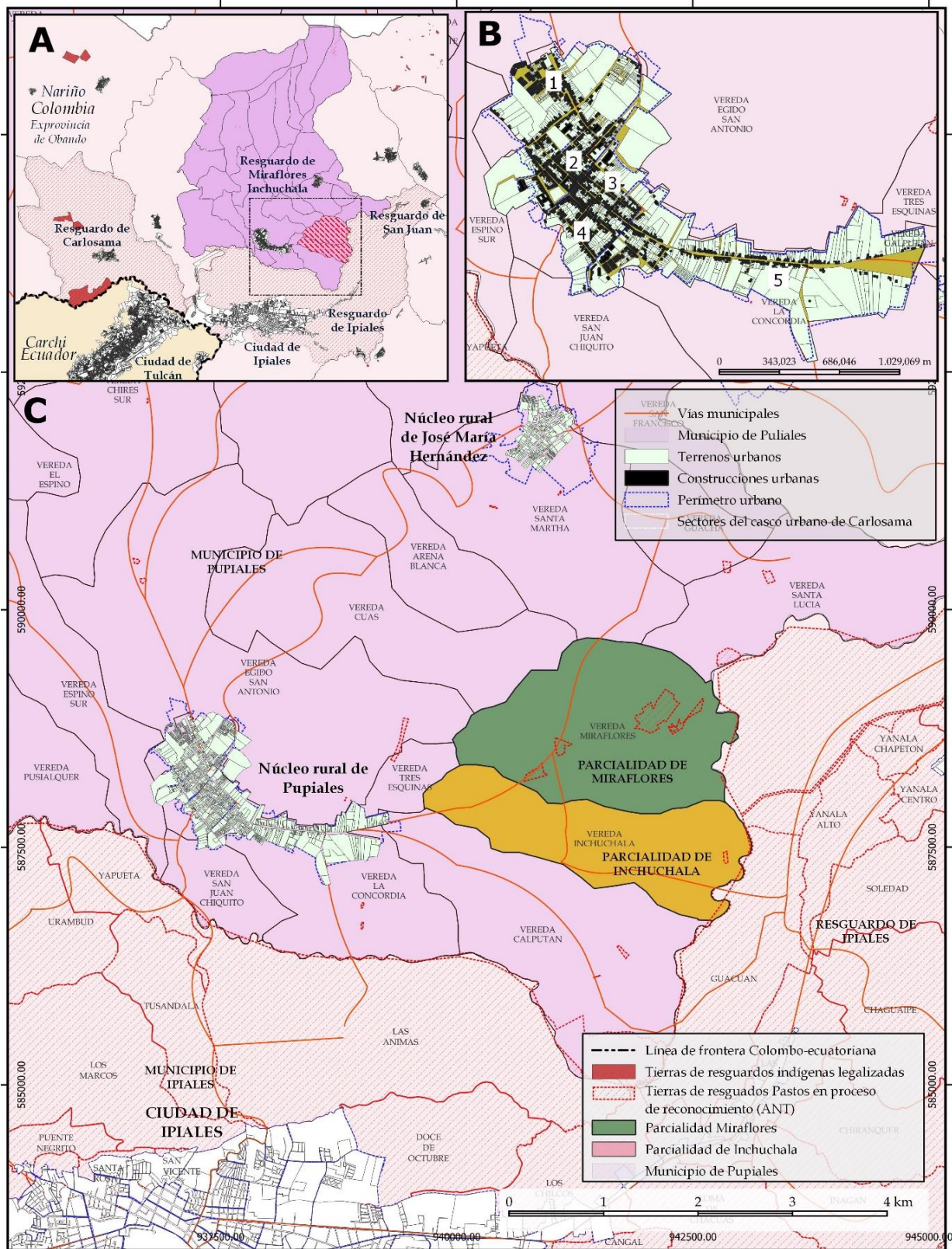
A finales de los 90 y principios del 2000, Taita Leo (Leovigildo Pantoja) define cómo es el territorio del resguardo, más las parcialidades, porque antes no había un orden, por ejemplo, en esta parcialidad Inagán había predios que pertenecían a la parcialidad Chalamá, había por acá otro predio, en otra parte había otro; por ejemplo, aquí era como el conjunto mayor, pero había otros predios que estaban en otras parcialidades, había predios por fuera, pero con nombre de parcialidad a la que pertenecían. Este era Chalamá, Esto era Inagán y hasta acá en Chirán (se dibuja en el plano).

Esto se debía a que, por ejemplo, el que vivía aquí en Chacuas, compraba por ejemplo un terreno acá, y compraba otro terreno acá y le iba colocando el nombre de su parcialidad, entonces eso hacía que los predios eran diversos en el territorio, correspondientes a diferentes parcialidades. Pero entonces, Taita Leovigildo Pantoja, él ordena un poco y delimita un poco, él lo hace de una manera... se puede decir menos formal; aun así, en el 2019 con el mapa ya queda más formal esas divisiones, ya por tal quebrada, por tal terreno. (...) en el 2019 se hizo un gran trabajo en cuanto a la delimitación por parte del Taita Jesús Trejo, ahí se adelantó varios procesos, uno de ellos dio como resultado el mapa del Resguardo de Ipiales y su división política. (E. Chacua, comunicación personal, diciembre de 2021).

Como menciona Eddy Chacua quien era autoridad electa de la parcialidad Chalamag en ese momento; pensar desde una nueva subdivisión permitió reorganizar el territorio interno para tener claridad del ordenamiento propio el territorio desde el Cabildo. Con el ejercicio del pudieron establecer recientemente en un documento técnico georreferenciada un mapa oficial del Cabildo donde se visibiliza la división por parcialidades (ver mapa No. 6), que se explica de forma clara y contundente por sus comuneros:

...nuestro resguardo está conformado por 24 veredas y 9 parcialidades, las parcialidades se conforman por conjuntos de veredas, no todas las parcialidades son iguales, tenemos dos parcialidades que solo están conformadas por una sola vereda, la parcialidad Inagán, está conformada únicamente por la vereda e Inagán y la parcialidad Inchuchala la que está conformada por esa vereda; Guacuas es de las más pequeñas, hay otras parcialidades que son grandes, una que se llama Quelua, esa tiene 9 veredas, entonces es muy diverso el tema de las parcialidades. Mi parcialidad, por ejemplo, tiene 4 veredas, se llama Chalamá, las veredas se llaman: Los Chilcos, el Placer, Chacuas y Cangal, y así, todas son diversas, no hay un patrón común entre las parcialidades. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre de 2021).

Mapa 8. División político-administrativa del Cabildo de Miraflores-Inchuchala



Nota: Elaboración personal 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia.

En el lado colombiano, únicamente el Cabildo de Ipiales ha trabajado en mapear estas parcialidades desde su ejercicio propio. En Carlosama, se pudo extraer en este trabajo de investigación, una división por parcialidades que se basa en la representación espacial del discurso encontrado en las entrevistas y en los procesos del resguardo⁶⁵. En Carlosama se reconoce la existencia de cuatro parcialidades, que engloban veredas y sectores de veredas, como se puede apreciar en el mapa No. 7 de su división política.

Por su parte, en el Caso de Miraflores-Inchuchala, la subdivisión propia se comprende desde el mismo nombre del Cabildo, y como es un proceso emergente que está en busca de consolidación como Resguardo, se contempla la asociación de dos veredas donde la población se ha autorreconocido como indígenas Pasto, cada vereda, representa un territorio que suma, para constituir a futuro el resguardo indígena. Se debe aclarar que la subdivisión presentada en el mapa No. 8, donde se visibiliza la conformación del Cabildo de Miraflores- Inchuchala, es una interpretación a partir de la investigación documental, recorridos, notas de campo y algunos elementos aportados por el Taita Raúl Chávez y otras entrevistas.

La conformación del Cabildo indígena de Miraflores-Inchuchala difiere de los otros procesos de los Resguardos. Si bien es un Cabildo con un territorio reconocido como patrimonio nacional arqueológico. Su conformación se dio bajo otras dinámicas, su población no estuvo unificada en el proceso inicial de conformación, hubo diferencias y disputas que marcaron el inicio en los 90 y han tenido problemas con la definición de las tierras, por los conflictos y resistencias. No ha existido un proceso que cohesione a la comunidad indígena del municipio de Pupiales durante estas tres décadas, esto ha hecho que como ETI no sea tan fuerte, *no existe un resguardo como tal*, es un Cabildo con injerencia sobre pequeños fragmentos de territorio *en proceso de reconocimiento* registrados en la cartografía de la ANT, sobre esto se hizo una delimitación englobando las dos veredas de Miraflores e Inchuchala del Municipio de Pupiales (Ver mapa No. 8, sección B).

6.1.4. Delimitación territorial para ordenarse en el territorio

La delimitación propia entendida por los cabildantes y ya puesta en documento propio, es una herramienta que fundamenta la defensa del mismo; además, les permite a los Cabildos pensar las nuevas problemáticas a la luz de las dinámicas de *las transformaciones rurales*, definidas por el crecimiento indígena, la subsistencia alimentaria basada en la producción de las Chagras, sobre todo, la defensa de temas ambientales, aspecto que emergió en el trabajo de campo. En el caso de los resguardos es interesante porque estas acciones se están argumentadas desde la Ley Natural para convertirse en ejes de los Planes de vida, por ejemplo:

Lo otro, lo de ordenar el territorio sí es importante porque la población rural también crece, entonces están trabajando y realizando actividades agrícolas lo más cercano que pueden a las

⁶⁵ La cartografía se elaboró interpretando el discurso en las entrevistas y documentos del Resguardo de Carlosama, no se encontraron mapeos indígenas para esta delimitación que sirvieran de base.

quebradas, y entonces estamos desprotegiendo todas las fuentes hídricas, los nacimientos de agua, acá, por ejemplo, tenemos el caso de una vereda, y pues ahí como la tierra es propiedad privada, entonces el dueño echó el glifosato en la tierra donde iba a cultivar. Entonces, la idea es de ordenar el territorio, también para influenciar e incidir en esos espacios de áreas que sean predios de beneficio común o comunitario y también nos sirve para eso el Plan de Vida. (E. Chacua, comunicación personal, diciembre del 2021).

En estas actuaciones se hace evidente el pensamiento de frontera, mediado por el churo cósmico y la naturaleza ético-mítica que propende por el equilibrio del territorio. Si bien, los cambios tanto en lo rural y lo rural-urbano, traen consecuencias preocupantes para el territorio, los Pastos plantean una nueva danza (eso se entrevé en el discurso) para armonizar el hecho físico-espacial existente de la ciudad, entendiendo las posibilidades de lo nuevo, ante eso se plantea un diálogo para la preservación del entorno, por ello, proponen la *construcción conjunta* entre los dos saberes territoriales para solucionarlo, como se expone a continuación:

Sí a nosotros, uno de los resguardos más problemáticos, ¿Qué va a pasar, con todas las tierras que el municipio se ha expandido, si son del resguardo?, ¿Nos van a compensar?, ¿Cuánto sería?, Sería cuantiosa la compensación de todas las tierras que el municipio se tomó, difícil. Entonces, todo eso genera un conflicto agudísimo, yo digo que en ese proceso de clarificación y de reestructuración no se hace nada, si no viene acompañado de unos procesos de plantear Planes de Desarrollo integrales que dinamicen la población campesina, la población indígena. (...) donde los indígenas y no indígenas, desarrollemos políticas endógenas que beneficien a todos, solo así logrando una armonía de intereses, una armonía de actores, funciona. Porque si seguimos con la lógica que trae el gobierno, de que estos tienen que irse y estos tienen que quedarse, ¿el campesino que ya lleva viviendo tantos siglos acá, ¿cómo hace?, (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

6.1.4.1. Delimitación territorial propia en las comunas Pasto en Ecuador

La Comuna de la Esperanza está ubicada en el Cantón de Tulcán, tiene una delimitación que se sobrepone a la delimitación de dos parroquias distintas de Tufiño y Maldonado, su territorio se extiende en una topografía accidentada, desde las partes de páramo en Tufiño hasta el pie de monte costero del Pacífico en la parroquia de Maldonado. Esto establece una diferencia climática y poblacional:

La comuna está dividida en dos sectores como parroquia, tanto está en la, aquí en la parroquia de Tufiño, y en la parroquia de Maldonado, estamos en dos partes, y como se dice, en la zona alta y en la zona baja, porque detrás del volcán para allá ya va bajando, ya es más cálido, no sé, tenemos dos climas, frío y templado abajo, entonces allá vive otro poco de gente, también son comuneros y quieren así sus lotes, conforme nos han dejado nuestros ancestros. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

Lo que en Colombia se entiende como parcialidad, en las comunas es entendido dentro de su subdivisión como *comunidades*, estas son el equivalente para la subdivisión político-administrativa propia, al igual que la parcialidad, funcionan como escala intermedia que define las áreas de tierra habitadas tradicionalmente por un linaje de familias. La diferencia, dentro de las CTIs, consiste en que

Otro factor diferenciador en cuando a la claridad de la delimitación de las tierras es que, en Ecuador quedó claro desde principios de siglo XX que las tierras estaban plenamente reconocidas por el Estado. En el caso de la Comuna Esperanza el documento que demuestra esto es el Acuerdo Ministerial No. 740 del 01 de agosto de 1938, en él se estableció claramente que la propiedad de la tierra es comunal, no es vendible, tampoco transferible, inembargable e inalienable.

El polígono delimitado como comuna de la Esperanza tiene, 14438 hectáreas y no hay proximidad con la ciudad. En el núcleo rural de Tufiño, la propiedad cambia a propiedad privada. A pesar de que la mayoría de la población indígena habita en lo rural, la subdivisión de predios dentro de la comuna también es una preocupación para las y los comuneros, ya que la reducción de las áreas de tierras por subdivisión de herencias, es un proceso endógeno que está llevando al límite las unidades productivas de tierra, que no se pueden expandir, porque ancestralmente se definieron los límites de expansión sobre las áreas del Páramo:

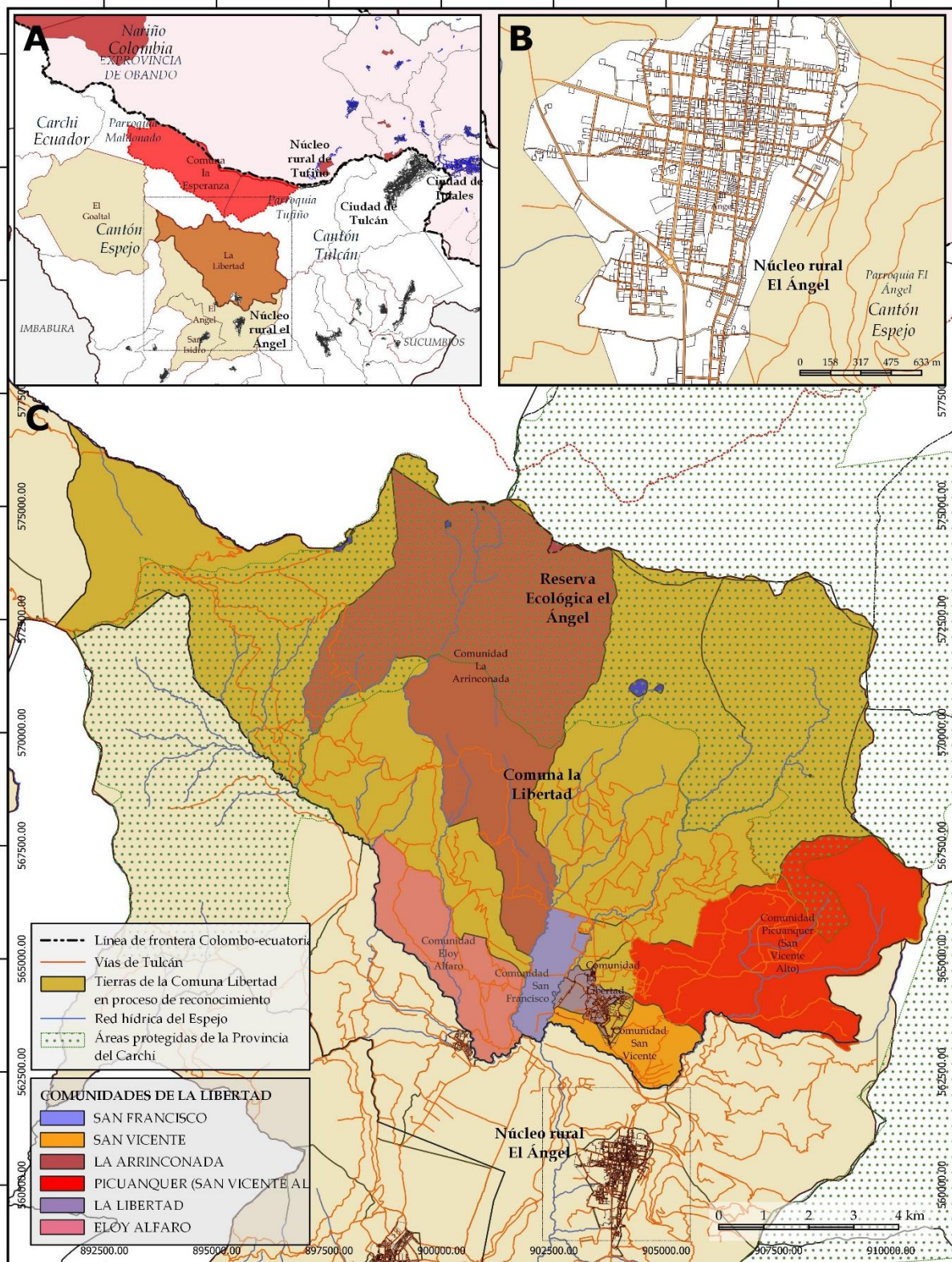
Ahí han de quedar los otros que vengan, así será, se irá haciendo más pequeña la tierra, porque, en mi caso, yo, mi papá, nos había dejado unas cinco, seis hectáreas, allá en el páramo, de ahí ya nos repartimos para 6 hijos, ya nos tocó a una hectárea, esa hectárea, vuelta, yo ya tengo tres hijos, les toca, de a cuarto, ya, y los hijos de ellos ya les tocará un pedacito, y eso los gobiernos nos quieren quitar, a no dejarnos trabajar, pero son tierras que nuestros ancestros nos dejaron, ellos, ellos la lotizaron, lo que es para que se trabaje, y lo que es de cuidado y lo mismo dejaron haciendo unas zanjales ancestrales, que decimos nosotros, ese es un límite, que de ahí ellos nos han indicado, de ahí pa arriba no se toca nada, no se puede trabajar, de aquí para abajo, si se puede, (Pablo Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

En el caso de la Libertad, es distinto, dado que su delimitación está en este momento en proceso y tiene una nueva definición relativamente reciente como comuna. La Libertad, aún no aparece claramente delimitada en documentos oficiales, si bien, todo su proceso de resistencia es ancestral, la forma de autorreconocerse como comunidades Pasto organizadas en las nuevas condiciones del Estado nación en el territorio es nueva:

Claro si, por Cédula Real, de 1647, porque todo ese proceso viene del Concejo de Indias, entonces, pero le digo esas tierras... lo que las pudieron mantener fue hasta finales de 1700, ahí se acabaron los últimos núcleos. O sea, la pérdida de la tierra (ante los hacendados) influyó decisivamente en la identidad y hasta en el proceso de evolución del pueblo Pasto, porque quedaron en situación de terraje y que de esa situación devino casi todo el siglo XX. (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022).

En el momento, la Comuna Libertad, está definiendo un Plan de Vida (2022), apoyándose en distintos documentos como su Reglamento Interno y en proyectos de gestión ambiental, parroquiales y cantonales, para formalizar su subdivisión político-administrativa. Se debe tener en cuenta que la interpretación de la delimitación que se presenta en esta investigación deriva del proceso histórico de conformación de los sectores rurales de la parroquia la Libertad re-apropiados por los comuneros que ancestralmente han habitado aquí (ver plano No. 10, sección C), que han ido cambiando definiéndose en los últimos 30 años a la par de la consolidación de la división territorial del Cantón Espejo, su crecimiento interno y migraciones poblacionales.

Mapa 10. División político-administrativa de la Comuna La Libertad



Nota: Elaboración personal 2022, Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador) y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM Ecuador, e información local de la Comuna Ancestral de la Libertad.

La comuna se ubica en la extensión de la parroquia del mismo nombre, y los documentos de planeación parroquial y cantonal no reconocen aún su existencia. La población está catalogada como mestiza; sin embargo, se ha venido adelantando un autorreconocimiento fortalecido a través de la reconstrucción histórica, como la que está haciendo Luis Ibarra (2021), a partir de reconstruir las formas históricas de su poblamiento. Con base en esto, se extrajo una delimitación de las comunidades que se identifican como población Pasto dentro de la Comuna la Libertad. Se aclara que esté un ejercicio de mapeo aquí presentado, interpreta este proceso según los documentos consultados en el plano No. 10, de subdivisión territorial de la Comuna Libertad.

6.1.5. El fenómeno urbano en la ruralidad de los Resguardos y Comunas

Tanto en Colombia como en Ecuador, las comunidades atraviesan por un fenómeno de crecimiento de la población, tanto por la natalidad como por los autorreconocimientos de población mestiza que pasan a ser indígenas, a lo largo de más de dos generaciones esto ha engrosado los censos indígenas locales (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2022). Este hecho ocasiona que los polígonos delimitados en las parcialidades (comunidades) de las tierras heredables, experimenten una subdivisión mayor como minifundios.

Fenómeno que es más evidente en el resguardo de Ipiates por la cercanía de los territorios indígenas en la interfase, Taita Alexander Pinchao (2021) conociendo y viviendo en esta franja urbano-rural, reconoce que en las zonas rurales donde habitan la población Pasto, también han empezado a generar un efecto de transformación del territorio ancestral por el crecimiento y densidad de su población indígena: “también hay una urbanización en las zonas rurales por parte de la población indígena” (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

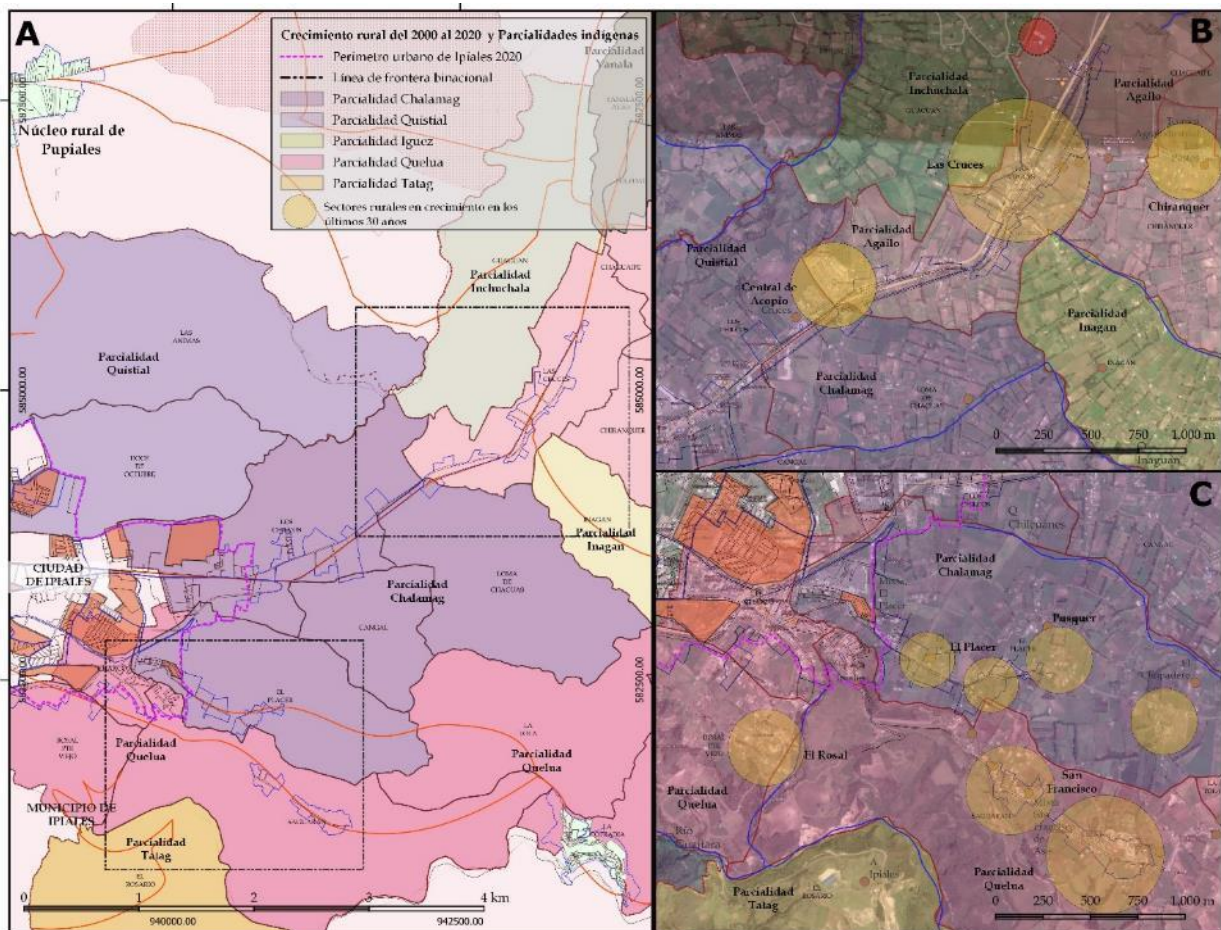
Fotografía 12. Crecimiento rural en la Parcialidad Chalamag, norte de la ciudad de Ipiates



Nota: registro propio 2022.

Hecho que se puede ver a la luz de observar las imágenes satelitales del poblamiento en zonas rurales próximas a la ciudad (Ver mapa No. 11, sección A) donde una serie de proyectos y acciones de infraestructura (especialmente de vías de interconexión terciarias) se han desarrollado desde el Cabildo indígena para el mejoramiento de las condiciones de conectividad de las parcelas más alejadas. Todo esto ha generado cambios en las dinámicas del territorio rural, sobre todo en el sector sur de las parcialidades Quelua y Chalamag, así como el punto de tensión hacia el costado oriente de las Cruces y su impacto en el incremento de las construcciones en las parcialidades de Agailo y en sectores como Chiranquer y la Parcialidad Inchuchala (Ipiales) como se señala en los puntos resaltados en el mapa No. 11, sección B y C.

Mapa 11. Sectores de crecimiento rural y parcialidades indígenas de Ipiales



Nota: Elaboración personal 2022. Apoyado en la cartografía del Resguardo de Ipiales 2020, Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT 2020, Colombia y Google Maps. 2020.

También es de conocimiento de los comuneros y líderes indígenas (diario de campo, 2022), que esto aún no está regulado por Planes de Vida. Las intervenciones en lo rural hechas por las comunidades indígenas, aún no tienen un filtro de planeación propia que fiscalice o establezca normativas puntuales para intervenir el espacio en escalas arquitectónicas, de sector o de parcialidad. Las comunidades identifican esto como algo negativo que afecta el territorio, por tanto, se hace

apremiante implementar una normativa propia de intervención del espacio debido al crecimiento rural, como lo manifestó el Taita Alexander Pinchao, en la entrevista (comunicación personal, diciembre del 2021).

Esto se aprecia al recorrer la parte norte en el caserío de Las Cruces, hacia las zonas rurales, donde la subdivisión de los predios del minifundio es mayor, hay lotes con algunas viviendas que tienen pequeñas, chagras de menor área que las zonas más apartadas del resguardo y las actividades que realizan los grupos familiares para su subsistencia no son completamente agrícolas (DANE, 2018). Uno de los factores fundamentales de este cambio en estas zonas de interfase es que la población indígena de parcialidades como Chalamag o Quelua tienen actividades económicas complementarias y diversificadas, para poder lograr la subsistencia del grupo familiar, lo que ha generado en las dos últimas décadas el incremento de comercios, talleres, depósitos de materia prima o de productos o insumos agrícolas en zonas rurales, esto ha ido creciendo lentamente, pero a transformando el paisaje rural, generando mayor división de predios y aparición de nuevas y más construcciones.

Fotografía 13. Crecimiento en zona rural de las Cruces



Nota: Registro propio. 2022

6.2. RELACIONES RURAL-URBANA DE IPIALES Y RESGUARDOS CERCANOS.

“Porque para defender el territorio lo que tenemos que hacer es conocer y conocernos, (...) nos hemos dado a la tarea de recorrer, en la mayoría de las veredas, al recorrerlo, uno ya empieza a hablar con propiedad, de los problemas que se pueden encontrar.” (E. Chacua, comunicación personal, diciembre del 2021)

Como se mostró en el capítulo anterior, a partir de los 90, se afianzan diversos procesos que permiten que en el marco de una nueva organización comunitaria se vayan creando nuevas formas de relación entre ciudad y territorios indígenas; en esta relación, se han dado actuaciones tangibles y físico-espaciales a lo largo de tres décadas como resultado de la territorialización de la alteridad indígena. Al visibilizar estos efectos sobre el espacio, se genera en las comunidades una forma de reconocerse en las nuevas condiciones territoriales, reconstruir y reivindicar las características del espacio simbólico y geográfico que les permite unificar la construcción social de conocimiento territorial y la práctica de hacer presencia cultural y territorializarlo. A través de acciones concretas como recorrer el territorio, caminar la palabra, espacializar el pensamiento, los Pastos han logrado visibilizar y materializar las expresiones territoriales emergentes que tiene como fin apuntalar el conocimiento territorial y “hablar con propiedad” desde su lugar de enunciación.

Fotografía 14. *Expansión del fenómeno urbano en la interfase rural-urbana de Ipiales en la zona sur de Quelua*



Nota: Registro propio. 2022

En esta interfase rural-urbana, el fenómeno está determinado por la proximidad o distancia de los territorios indígenas y eso matiza el fenómeno en tanto a expresiones espaciales emergentes. En el caso de Ipiales y Carlosama se caracteriza por la sobreposición de las áreas de resguardo con el perímetro urbano, y por su grado de consolidación y cohesión en el proceso cultural de autodeterminarse espacialmente, esto desvela ya unos de los aspectos relevantes del caso de estudio, debido a la *condición de proximidad* se hacen evidentes dos aspectos: Primero, la proximidad causa tensiones entre áreas delimitadas por cada entidad territorial: Municipio y/o Cabildo. Segundo, los Pastos identifican esto y son conscientes de que existe una preponderancia de lo urbano; bajo ese marco, deciden buscar diversas y complejas estrategias para establecer la relación rural-urbana desde su lugar de enunciación, cuidando que la asimetría de poderes, no los despojen de su territorio:

Entonces por eso recomiendan las autoridades (indígenas) que estén pendientes cuando hay delimitaciones de las áreas, porque no podemos irnos ante realidades que se han dado a través de todas las circunstancias y no podemos ser tan escépticos y cerrados, diciendo: - ¡es que están metidos dentro del territorio, si esto era territorio indígena! -, entonces pidamos compensación, eso nos va a generar muchos problemas y muchas dificultades. (J. Guerrero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Se identifica el fenómeno urbano de expansión hacia lo rural como una amenaza (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012), ante esto no hay una resistencia frontal frente a la ciudad moderna, porque como afirma el Dr. Jairo Guerrero, “porque la verdad, es que es más fácil sacar a 20,000 indígenas de sus territorios, que sacar a 300,000 habitantes de la ciudad, entonces hay que emplear las lógicas (estrategias).” (Comunicación personal, diciembre del 2021). Por esto, las prácticas de territorialización en la interfase son acciones oblicuas y no frontales frente al fenómeno urbano, esto genera que la interacción entre ciudad y resguardos se construya por medio de en la conexión de nodos que se han generado históricamente en los espacios reconocidos para sus actividades, enclaves que les permiten tejer la interconexión periférica entre núcleos rurales de resguardos.

Recordemos que las ETIs y los Cabildos, solo tienen injerencia sobre áreas rurales, de ahí viene una relación conflictiva entre la multiplicidad normativa de los POT, PBOT o EOT, los Planes de Desarrollo Municipales (PDM) y los Planes de Vida de cada Cabildo, porque las definiciones o tratamientos de cada sector, no están mediados entre las partes, y la multiplicidad jurídico-normativa no está democratizada. Lo que establece un paralelismo normativo, cultural y de jurisprudencia, que no permite establecer puntos en común en la planificación, las zonificaciones, definiciones de áreas de tratamiento o de usos del suelo, en conjunto entre municipio y resguardo.

6.2.1. La ciudad y el Resguardo de Ipiales

Fotografía 15. Zona de expansión sur de Ipiales hacia zonas rurales de la parcialidad Igues.



Nota: Registro propio. 2022.

En el municipio de Ipiales, para el 2016, el 72% de la población era urbana, frente a un 28% de población rural entre indígenas y campesinos (PDM de Ipiales, 2016-2019, p. 30), lo que habla claramente de una concentración en el núcleo principal de la región., para el mismo año la población indígena del Resguardo de Ipiales se contabilizaba en 28315 personas (Ministerio del Interior, 2016). Los primeros PDM 2004-2007 y 2008-2011 y el PBOT de Ipiales, no mencionan las problemáticas en relación con la población indígena.

En el PDM de Ipiales del 2012 al 2015, se contemplaron algunos aspectos y proyectos para su integración, como el apoyo de programas para el fortalecimiento institucional de los resguardos indígenas, programas culturales y fomento a la medicina tradicional indígena, solo hasta el PDM de Ipiales del 2016-2019, aparece por primera vez la intención de apoyar los Planes de Vida de los Resguardos Indígenas en el municipio de Ipiales, pero no habla de una interacción e inclusión efectiva con estos procesos socioculturales que se estaba dando en paralelo.

Si bien en los PDM desde el 2008 se planea una transversalidad en la gobernabilidad del territorio, enunciada como “consolidación y fortalecimiento de la relación institucional entre gobierno municipal y las comunidades y autoridades indígenas” (PDM, 2008, p. 7), planteamiento reiterado copiosamente en posteriores Planes, esto solo se quedó en el discurso retórico de la institucionalidad, ya que en la práctica las comunidades no vieron estas actuaciones como transparentes o francas.

Fotografía 16. *Expansión de la ciudad de Ipiales en la parcialidad Quistial, zona San Marcos, Ipiales*



Nota: Registro propio. 2022.

De igual forma, pasó con la formulación del PBOT de Ipiales. El Acuerdo 024 del 2011 y modificado por el Acuerdo 016 del 2021, señala que el sector urbano de Ipiales está compuesto por 123 barrios, distribuidos en siete (7) sectores clasificados por la Secretaría de Desarrollo comunitario (PBOT, 2021) de la Alcaldía de Ipiales. Menciona además que en cualquier actuación urbana que esté dentro de territorio indígena debe pasar por consulta previa para poder ser aprobado como proyecto de

construcción o desarrollo urbano. Sin embargo, el PBOT no incluye de manera efectiva una visión normativa alternativa del territorio, y paradójicamente, culpabiliza a los Cabildos de no tener claridad en la interpretación de las normativas, cito: “se dan los primeros roces entre las comunidades indígenas y la población campesina y urbana dada las variadas interpretaciones de la legislación indígena.” (PBOT, 2011, p. 36)

Los instrumentos de planificación municipal no democratizan las autonomías territoriales y las formas alternativas de la alteridad indígena, por tanto, la delimitación del espacio urbano y rural-urbano que impera y se impone es la municipal. Se establece una división político-administrativa y regulatoria que además es tendenciosa, porque señala y culpabiliza a la interpretación pluriversal de la legislación indígena, como la causa de no poder generar una planificación que incluya la diversidad jurídico-normativa y alternativa de los territorios indígenas del municipio.

Fotografía 17. Densificación en la zona de los Chilcos, Ipiales.



Nota: Registro propio. 2022.

En este marco, el PBOT de Ipiales establece en el plano No. 16 unos elementos complementarios de la estructura urbana denominados *áreas de actividad* y en el plano No. 24 del POT se definen los Sectores Normativos. Esta delimitación municipal del territorio, se sobrepone a la subdivisión territorial de las parcialidades indígenas del Resguardo de Ipiales, como se puede analizar en el mapa No. 12. De esta intersección surgen 6 polígonos conflictivos en las parcialidades indígenas donde el ordenamiento urbano impone sus áreas de actividad, sobre territorios de parcialidades que tienen su propia visión de uso de espacio, pero que no cuentan con un reconocimiento total del Estado, esto se puede ver en el siguiente apartado:

El municipio de Ipiales, se constituye en un centro de vital importancia por su ubicación estratégica y por el gran número de asentamientos urbano-rurales que ahí se encuentran. Es por esto que los principales problemas están relacionados con la organización espacial de los territorios, por no

encontrarse establecidos los linderos precisos de los corregimientos, resguardos indígenas pertenecientes al municipio, así como también el perímetro del casco urbano; es por esto que sectores como: Puente Viejo, Santa Rosa, Seminario, San Vicente, Rumichaca Alto y Bajo, Saguarán, Puente del Negrito, La Frontera, Villanueva, Los Chilcos, son considerados del sector rural del municipio de Ipiales, a la vez se encuentran como barrios del casco urbano; por lo anterior se presenta gran confusión cuando un Resguardo se encuentra en un corregimiento o un corregimiento en un Resguardo. Además, existen veredas como: Chapetón, Yanalá Bajo, Capulí, que no encuentran legalmente constituidas. (PBOT, 2011, P.79).

Por esta situación, el Cabildo ha optado por trabajar y reforzar la delimitación propia del resguardo y las parcialidades, con ello dar respuesta y hablar con propiedad de estas diferencias. Al final, el Decreto del PBOT, sugiere buscar una nueva delimitación concertada entre los implicados, pero nuevamente, esto se queda en retórica del discurso de planeación municipal, testimonios como los de Edy Chacua (2021), resumen y se aclaran esta situación contradictoria de las delimitaciones, porque a pesar de identificar las problemáticas desde el municipio, no existen soluciones que involucren de manera efectiva a la comunidad. Desde los Pastos, se señala que para nueva formulación de la normativa en las municipalidades no se plantea una participación o diálogo real y efectivo que permita incluir su conocimiento territorial de la norma de planeamiento:

Eso lo están haciendo por medio de actas, o de acuerdos, entonces por ejemplo, ya salió el Acta o Acuerdo de Modificación de los usos del suelo, por ejemplo, ya con eso se llevan todo, entonces, lo definen o definen una gran área como zona de expansión urbana, cuando ya se declara como zona de expansión urbana, pues entonces cambia el uso del suelo y ese es un impacto grandísimo para la comunidad; el tema del estrato, por ejemplo, al hacer eso, modifica el estrato social porque como comunidades indígenas por lo general somos estrato uno, pero con eso cambia. (E. Chacua, comunicación personal, diciembre del 2021).

Al no permitir la participación indígena, no hay oposición, lo que permite cambiar el uso de suelo o modificar el perímetro urbano que avanza sobre las parcialidades. Cuando esto sucede, la jurisdicción sobre estas áreas de actuación es exclusivamente urbana, dejando por fuera, sin capacidad de injerencia y sin jurisdicción a la ETI. El resguardo queda sin el poder para ejercer su soberanía territorial. Si se entra en detalles del actual PBOT de Ipiales y se revisa cada sector normativo, se hace evidente que la norma no tiene en cuenta la existencia de una territorialidad indígena y está tomando decisiones sobre áreas rurales que son territorio indígena, al determinar una norma que regula las acciones en estas franjas rural-urbanas.

Las acciones el PBOT las define en fichas normativas, estas no evidencian una consideración para la actividad propia de los pueblos Pastos como espacios culturales, de equipamientos, que tengan la finalidad de albergar la habitabilidad de usos y costumbres étnicas o la conservación de áreas de territorio espacial, porque como menciona Eddy Chacua: “este es otro perjuicio que lo urbano puede ir generando, ya que esto impacta en la pérdida del territorio, y la pérdida del territorio no solamente es física, sino también se habla de espiritual y de derechos,” (E. Chacua, comunicación personal, diciembre del 2021). Por todo esto, desde la perspectiva del resguardo indígena de Ipiales, en el POT vigente se identifica lo siguiente:

- a) En los sectores 1, 2 y 3 las áreas de actividad principal que afecta territorio indígena de la parcialidad Tatag, es residencial de baja densidad, no existe una consideración en el PBOT del uso del espacio según usos y costumbres de la comunidad Pasto.
- b) El sector 5 plantea que esta zona es de desarrollo de proyectos de vivienda de alta densidad y un uso institucional que afectan a la parcialidad Quistial.
- c) La franja al sur de la ciudad que pertenece a la parcialidad Quelua es la más afectada por la normativa urbana, si bien en sector 9 y 10 plantean una protección ambiental que mitiga el impacto en territorio indígena, los sectores 6 y 11 definen esta zona como áreas de actividad mixta, sobre todo porque están atravesadas por la variante de la Av. Panamericana hacia el Puente Internacional de Rumichaca.
- d) En el sector 8, las áreas de actividad están propuestas como áreas de actividad múltiple para la Zona Especial de Extensión de la ciudad en el cruce vial de la Av. Panamericana, este sector es especialmente crucial para el territorio de resguardo porque es donde se ubica el tradicional sector de los Chilcos perteneciente a la parcialidad Chalamag.

La normativa expresada en el PBOT y las líneas que definen un PDM municipal en Ipiales no se están cruzando, para atender las problemáticas que existen en un territorio indígena. La normativa municipal, han denunciado los comuneros de Ipiales, está a favor del desarrollador inmobiliario y esto ha generado un crecimiento urbano fragmentado y conflictivo, las razones las expone claramente Taita Alexander Pinchao, quien ha estado vinculado a los procesos municipales, y conoce desde adentro de la administración pública, donde persiste la discriminación racial desde el poder local, porque este, les sirve a los intereses privados:

El que fue alcalde en el 2001, quién hizo el segundo autorización del Plan Básico de Planeamiento Territorial, quién firma, quién nunca cumple, volvió nuevamente, este es su tercer periodo, en todos los periodos que el hombre ha estado, él es un urbanista, tiene una constructora, él le ha apostado a eso, siempre ha habido una vulneración al territorio. En tres momentos históricos, las 3 administraciones de este alcalde han sido muy conflictivas por el tema territorial; además, es déspota, discriminador, o sea, los “indios” no cuentan, solo contamos para estorbarle. (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

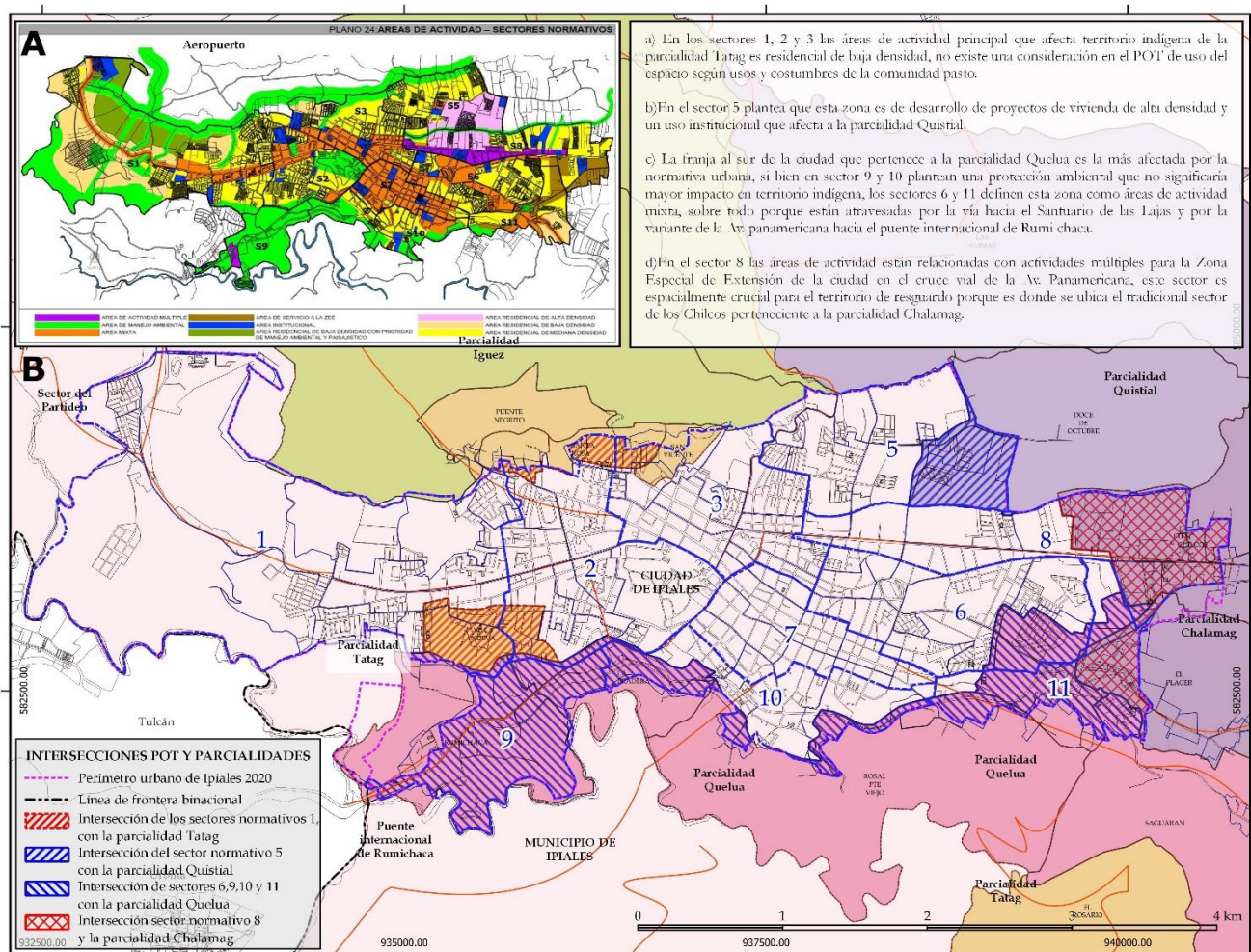
Este proceso prolongado por una década agudizó la conflictividad en los polígonos marcados en el mapa No. 12, donde las dos formas de territorialidad chocan haciendo evidentes problemas puntuales del desarrollo urbano, como la ampliación o avance del perímetro urbano sobre zonas rurales, cambio de usos del suelo, construcción sobre áreas de humedal, afectación a fuentes hídricas, falta de planificación, falta de acceso a servicios de saneamiento. Desde la perspectiva de la comunidad, quienes han atravesado por el proceso de re-conocer la delimitación propia de sus parcialidades y los efectos de la urbanización que en ellas encuentran, la problemática se entiende como un impacto sobre sus territorialidades, pero a pesar de eso subsisten formas de autorreconocimiento:

Tenemos veredas que ya están en el límite urbano, cómo son Villanueva, pues que ya se consideran urbanas, o sea a simple vista tú ves y ya eso es un barrio, pero si tú le preguntas a la gente que, si

hace parte del Resguardo Indígena, ellos te van a decir que sí, y que eso es una Vereda. Así, pasa con muchas veredas, por ejemplo, como Puente Negrito, que también son consideradas urbanas, pero en la idiosincrasia de la gente aún son consideradas como veredas (zona rural). (Comunera A, resguardo de Ipiales, comunicación personal, 2021).

En estos sectores la mayor parte de la población sigue siendo indígena, como se afirma en el segmento anterior, a pesar de eso, los habitantes mencionan que la municipalidad establece un criterio arbitrario de clasificación del suelo, mencionan que el argumento para determinar que un predio urbano se basa en determinar que las casas ya no tiene un terreno productivo adjunto y por ende ya no se pueden considerar zonas rurales: "... el municipio ve que son áreas de terreno y que ya no tienen chagras, son las meras casitas, entonces lo que pretenden es ampliar su límite de expansión urbana hacia esos sectores." (Comunera A, comunicación personal, diciembre del 2021)

Mapa 12. Conflictos urbanos entre sectores normativos y parcialidades indígenas



Nota: Elaboración personal, 2022. Apoyado en la cartografía del resguardo de Ipiales 2020, Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia y Plano de áreas de actividad y sectores normativos PBOT de Ipiales actualizado 2020.

En contraste, se observan lotes centrales en la ciudad de Ipiales o incluidos dentro del perímetro urbano que conservan áreas libres e incluso cultivadas, como los predios en las inmediaciones de la Terminal de Transportes de Ipiales, (notas de campo, 2022). Se entiende entonces el reclamo de las comunidades cuando afirman que hay una intención de ampliar el perímetro urbano para quitarle injerencia a la ETI y permitirle sobre todo al mercado inmobiliario la actuación sobre el territorio:

¿La visión del municipio cuál es?, constrúyase a diestra y siniestra, pasando por encima de quien se tenga que pasar, por algo... miren si vemos el Plan De Ordenamiento Territorial de Ipiales, es una vergüenza, es de los peores Planes de Ordenamiento que se pueden estudiar, porque realmente no hay planificación, solo es una excusa para otorgar licencias, en últimas, si desde acá (desde el Resguardo), no se le hace un contrapeso, los más afectados, no solo vamos hacer nosotros, sino todos los que habitan la ciudad, y si vemos como está organizado el casco urbano, se nota, porque eso no tiene ni pies ni cabeza y es hacia eso que nosotros queremos ofrecer una alternativa. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Por estas situaciones, los Pastos, han hecho énfasis en su propio mapeo y delimitación territorial de resguardo (ver mapa No.12), estos instrumentos permiten fijar documentos en el ámbito de Cabildos para hacer frente a las consideraciones moderno/coloniales de la expansión urbana físico-espacial y al fenómeno urbano como amenaza. Su posición y su actuación van en el sentido de proteger y de no perder de injerencia sobre el territorio, desde ahí, establecer un contrapunto al modelo urbanocéntrico moderno, expansionista y desarrollista; no solo en beneficio propio, sino el de toda la ruralidad.

Fotografía 18. Crecimiento Urbano en la zona del Totoral (norte) de Ipiales



Nota: Registro propio. 2022.

Ofrecer un contrapunto y alternativas de salida a las problemáticas es la manifestación más clara de su incidencia en la consolidación y transformación de la ciudad de Ipiales en las últimas décadas, una de las alternativas que las comunidades proponen es fortalecer el modelo de crecimiento de la

ciudad en vertical y el aprovechamiento de los predios que ya están incluidos dentro del perímetro urbano:

... lo que ahorita estamos buscando nosotros es que crezca hacia arriba, además de que existen algunos sitios, por ejemplo, hay lotes al interior de ese municipio que son de familias, que desde la colonia se establecieron aquí y esos lotes están allí guardados, nosotros decimos construyan allí. El mismo batallón se ubicó en tierras de Resguardo, hay documentos de eso, nosotros decimos, debe salir de la ciudad, es un área grandísima, donde la ciudad puede crecer, la idea es que ocupemos el espacio que ya hay, y que eso que nos dé un margen de unos 30, 40 años (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

El resguardo y las autoridades en las distintas parcialidades hacen frente a esto, presionan, pero también extienden canales para el diálogo con la municipalidad, proponiendo un modelo de ciudad que densifique y desarrolle los predios vacíos que ya están dentro del perímetro establecido, con el fin de prolongar el tiempo antes de que la urbanización de la ciudad avance sobre territorios indígenas, porque el temor, no solo es la pérdida de la tierra, sino de su territorialidad: “la expansión urbana es una amenaza latente, tal vez vamos a ser la mayoría, los que quedemos desarraigados, (J. Erazo, comunicación personal, diciembre del 2022).

Fotografía 19. Vista desde de la ciudad de Ipiales hacia el sur occidente



Nota: Registro propio. 2022.

En este contexto coyuntural actual, los Pastos reconocen las nuevas aristas del tema territorial, las alternativas no plantean un retorno romántico al pasado prehispánico, por el contrario, desde su pensamiento fronterizo y frente a cada nueva problemática, plantean que se tiene que volver a danzar, involucrando lo Vivo como un sustrato ontológico para la toma de decisiones:

Tampoco vamos a llegar al extremo de decir, de aquí en adelante se prohíbe construir casas, no, no, no, que se haga sí, pero que se haga de modo sostenible, y es eso lo que nosotros peleamos, si se hace que sea respetando

la naturaleza, respetando a la comunidad que siempre ha estado aquí, que quien quiera cultivar, pueda seguir cultivando de forma sana, y que quien quiera construir, pues que construya una vida digna y en armonía con el territorio en el cual está. A eso le apostamos. (D. Lucero, comunicación personal, diciembre del 2021).

Fotografía 20. Vista hacia la norte zona de expansión de la ciudad de Ipiales sobre territorio de parcialidad Quistial



Nota: Registro propio. 2022.

6.2.2. Relación en el fenómeno urbano y el resguardo de Carlosama

El Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT) de Cuaspúd, señala que 77,20 hectáreas (1.32%) del territorio es de carácter urbano, frente a 5732.2 (98,67%) de área rural que está considerado como territorio indígena. La zona del municipio que antes fue corregimiento de Aldana, se separó para generar un nuevo municipio en el año de 1911 denominado Cuaspúd. Con la conformación de los Cabildos de Carlosama, la extensión total del municipio entró en proceso de reconocimiento ante la Agencia Nacional de Tierras, en su totalidad como territorio ancestral donde han habitado los Cuaspudes (Pastos). Es un caso muy similar al de Ipiales, el suelo de carácter urbano de la cabecera municipal se encuentra rodeado por el territorio indígena y cualquier actuación, ampliación del perímetro urbano, afecta directamente a territorio indígena.

El Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT) de Carlosama reconoce la existencia del Cabildo indígena como una entidad territorial diferenciada y autónoma al municipio, así como la propiedad comunitaria de la tierra en los polígonos reconocidos y escriturados a la corporación del resguardo indígena de Cuaspúd-Carlosama (ver mapa No. 7, sección C, polígono en rojo oscuro), dentro del componente urbano de dicho documento, no existe una concertación, análisis, o propuesta alternativa en relación con los polígonos de expansión urbana, que se marcan en el mapa No. 13 y su impacto

sobre territorio indígena. Por su parte, el resguardo indígena de Carlosama, no cuenta con un componente urbano desarrollado y analizado en el Plan de Vida, eso deja a la deriva las actuaciones sobre las áreas de la cabecera municipal que se están expandiendo (ver mapa No. 13, sección C)

Fotografía 21. Centro de núcleo rural de Cuaspúd-Carlosama



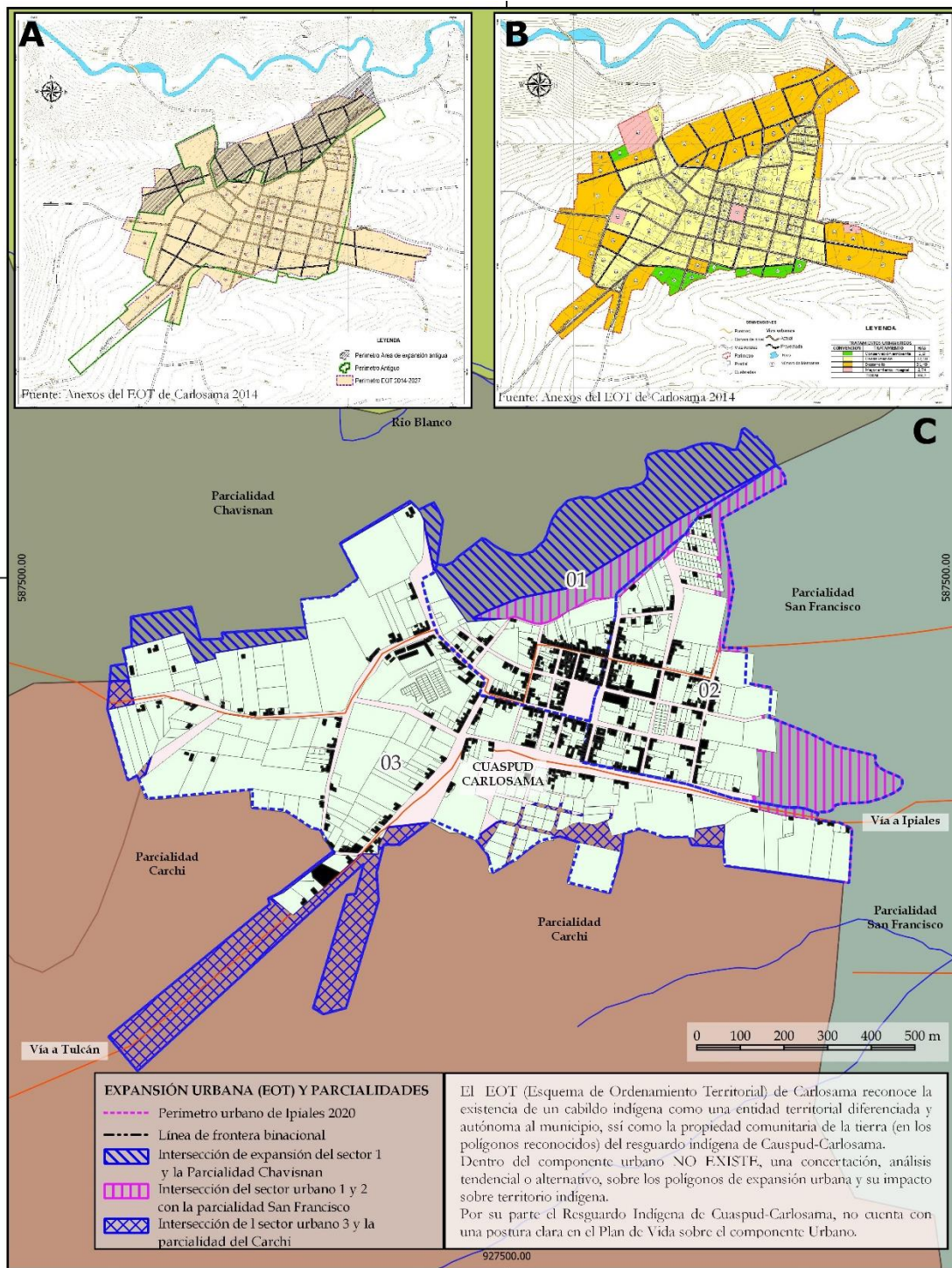
Nota: Registro propio. 2022.

El casco urbano está contenido por las parcialidades de Macas, Carchi y San Francisco, en el mapa No. 13 sección A, se puede ver sombreada en el costado norte el área que estaba contemplada para la expansión urbana antes del EOT del 2014, en el mismo plano se ve la ampliación del polígono de perímetro urbano que engloba los desarrollos de sur y occidente y sugiere además una línea de desarrollo por la vía que va a Tulcán. Este nuevo polígono agrega 31 hectáreas para desarrollo que convierten en zona urbana a terrenos con casa y chagras, se las tres parcialidades, define una pequeña franja de 2.8 hectáreas para conservación ambiental al sur del poblado, como se observa en la sección B del Mapa No.13.

No se encontró documentación para demostrar que esto está concertado con el resguardo indígena de Carlosama, en las entrevistas en la zona se menciona que las dos entidades territoriales están desarticuladas (W. Pereira; D. Arango; I. Guerrero, 2021-2022). Siendo así, el Esquema de Planeamiento municipal, plantea unidireccionalmente un crecimiento perimetral que en el sector 1 municipal se intercepta con territorialidad de la parcialidad de Macas y San Francisco. Al sur, en el sector 3 con la parcialidad del Carchi, sobre los ejes viales que conducen hacia el río Carchi y la frontera, y en el sector 2 el perímetro que avanza sobre el eje de la vía hacia Ipiales, en terrenos de la Parcialidad San Francisco (ver plano No. 13. Sección C). En los polígonos señalados el Cabildo tiene injerencia sobre las determinaciones, pero no hay un posicionamiento en el Resguardo sobre el impacto de este crecimiento, porque se considera menor e incluso benéfico que el pueblo crezca (Entrevista comunero en recorrido, parte sur de Carlosama) pero si se señala que no se está teniendo en cuenta el impacto ambiental de estas decisiones que desequilibran el territorio, como el tema de

saneamiento en aguas residuales y la contaminación con los vertederos de basuras (W. Pereira, comunicación personal, 2021).

Mapa 13. Conflictos por las expansiones urbanas de Carlosama en territorio indígena



Nota: Elaboración propia 2022, Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y los Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia. Plano de sectores normativos EOT de Causpud 2020.

El núcleo rural de Carlosama se separa de Ipiiales por 13 kilómetros, sin embargo, por la geografía accidentada y el trazado de la vía hace que el trayecto sea de más de 30 minutos y se sienta como un poblado lejano a la ciudad, donde ya no se percibe la relación directa como se da entre Ipiiales y Pupiales (diario de campo, 2022). La interacción territorial entre la ciudad con el Resguardo de Carlosama se da en la zona occidental de Ipiiales, en los terrenos que limita con zonas rurales de la parcialidad de San Francisco (Carlosama).

El crecimiento de barrios populares de Ipiiales que se han dado hacia el occidente y las construcciones que han aparecido a lo largo de la vía y hacia este costado, han aproximado a las entidades territoriales, en este caso han empezado a generar interacciones entre municipalidades y resguardos. El costado accidental de Ipiiales está contenido por el límite del municipio de Cuaspúd, que es, a su vez, el límite con el resguardo de Carlosama, lo que genera que la mancha urbana, llegue únicamente hasta este punto (ver mapa No.14).

Fotografía 22. Borde del núcleo rural de Cuaspúd-Carlosama, al fondo la ciudad de Tulcán



Nota: Registro propio. 2022.

A pesar de que es un municipio limítrofe con Ipiiales, no hay una buena dinámica de transporte municipal entre los dos, únicamente existe una vía vehicular que conecta la ciudad con el pueblo de Cuaspúd, las formas para transitarlo a diario, no son fáciles y no tan económicas, esto ha generado transportes alternativos como el mototaxismo una modalidad de transporte pirata (informal) que atraviesan la frontera, ocasionando que la mayoría de los flujos que van hacia territorio de Cuaspúd confluyan en el nodo del Partidero, desde este punto se consigue transporte público hacia otros municipios, y hacia el centro de Ipiiales (ver mapa No. 14).

El territorio indígena de Carlosama se ha convertido en una zona fronteriza, marcada por la dinámica de circulación alternativa a la ciudad de Tulcán, que se da por caminos vecinales o trochas (camino accidentados), por donde no hay filtros de aduana internacional, esto ha permitido una

dinámica de intercambio constante entre comunidades indígenas, porque desde los Pastos, se entiende la frontera no como un límite, sino como una franja porosa por donde se movilizan personas y el comercio informal transfronterizo que se ha vinculado poco a poco como actividad económica complementaria la población local:

Es que aquí es un paso, pues hay un compañero concejal del 2004, él dijo no, aquí nos identificamos más de contrabandistas que de otra cosa, y pues tal vez, en el buen sentido de la palabra sabiéndolo decir cómo se le debe decir, aquí se vive de eso. (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esta condición de territorio de paso por donde fluye intercambio comercial de contrabando, se da porque el territorio del Resguardo de Carlosama geográficamente está más cerca de Tulcán que a Ipiales (ver mapa No. 14), lo que genera dinámicas de desplazamiento cotidianas por medio de los caminos y trochas y mayor relación e interacción con Tulcán, las actividades de intercambio se incrementaron con intensidad después de la dolarización del Ecuador en el 2000, esto ha generado que población indígena de Carlosama se desplace y establezca en el lado ecuatoriano, más que en Ipiales:

¿En Ipiales en algún barrio en específico o algo así, de indígenas de Carlosama?

D. A: No, *floreaditos* eso, a ver en Ipiales, tal vez es en el barrio San José, es donde más esta la gente de Carlosama, pero, hay bastante en Ecuador, tenemos colonia en Tulcán, tenemos aquí en San Gabriel, en Guaca y en el Ángel. (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

Hay una dinámica de flujo constante por las parcialidades del Resguardo de Carlosama porque está conectado por diversas vías terciarias, caminos y trochas que articulan con otros núcleos como Cumbal, Chiles y Tufiño (Ecuador). Cuaspúd-Carlosama es un enclave de intersección de flujos indígenas en el Gran territorio de los Pastos, donde se interceptan las dinámicas rurales del territorio indígenas por medio de la estructura de nodos y caminos vecinales que atraviesan el río Carchi.

Fotografía 23. Caminos vecinales que atraviesan el río Carchi, límite fronterizo.



Fuente: <https://www.lahora.com.ec/imbabura-carchi/reapertura-frontera-trochas>

Esta interacción constante, propiciada por los pasos irregulares de frontera, el comercio informal y de contrabando, han atraído a agentes externos que han distorsionado la apropiación indígena de

frontera porosa, para ponerla a disposición de economías ilegales de redes de contrabando, venta ilegal de combustible, tráfico de droga, de armas, situaciones que han atraído violencia sistemática e inseguridad, generado por la disputa y control territorial en las parcialidades de Carchi y San Francisco: “se organizaron como grupos delincuenciales, o como grupos territoriales, que, el que pasa por aquí paga, y aquí, ¡el que mando soy yo!, eso pasó, y pues sigue pasando” (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022), grupos externos y delincuenciales han establecido otras formas de territorializar a través de la violencia:

...antes eso era muy esporádico lo que pasaba por ejemplo en temas de violencia, pero, pues ahora ya es constante la cosa de la inseguridad. Aquí en nuestro mismo pueblo se ha generado varios problemas de inseguridad, claro por este paso por ahí en Puenes, como no se abría la frontera (por la pandemia), esa era la ruta, la ruta era San Francisco (Carlosama- Colombia) y el Carchi (Ecuador) (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022).

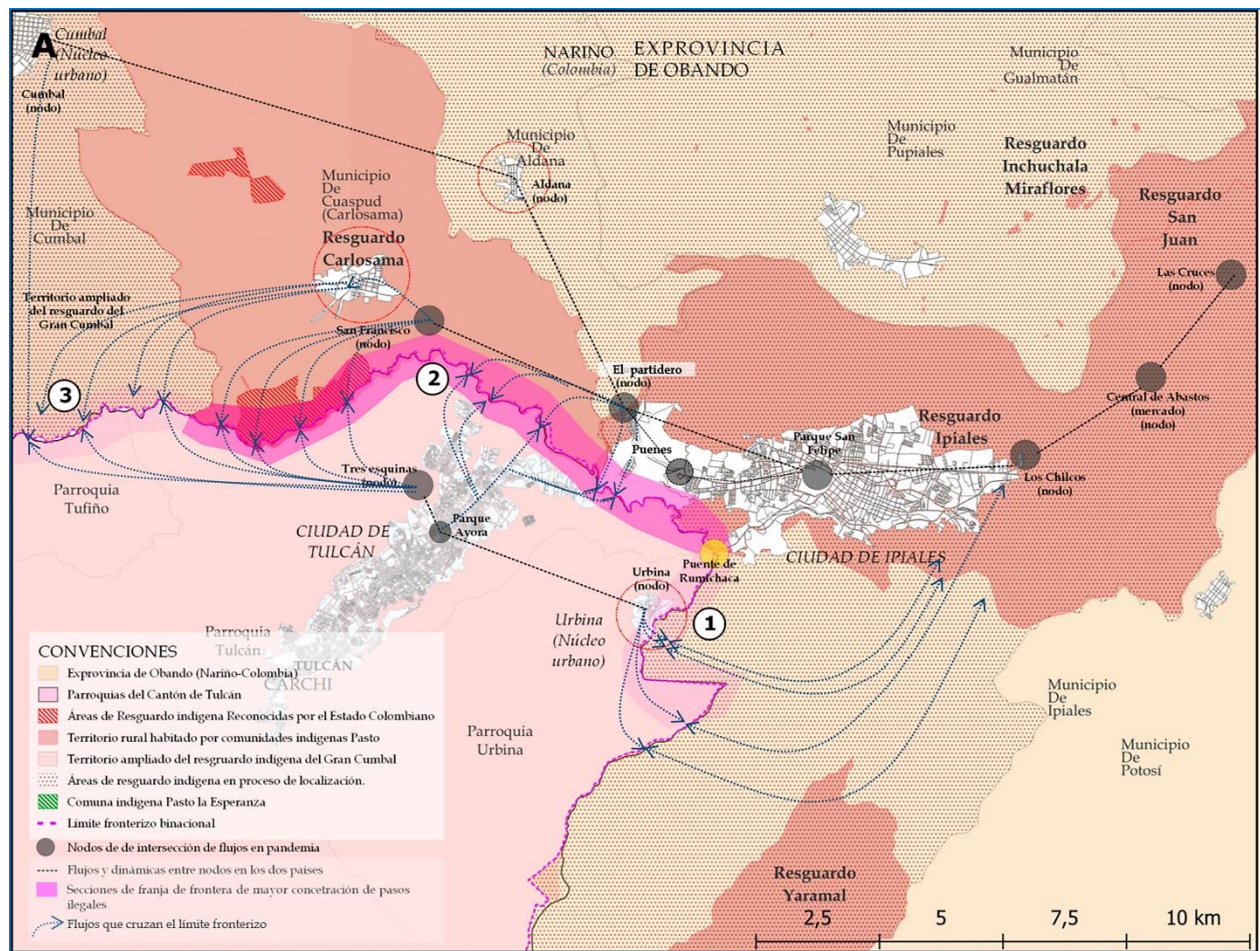
Esto se acrecentó con las medidas de cierre en la pandemia, lo que generó la profundización de las desiguales territoriales, sociales y ambientales⁶⁶ de los resguardos indígenas de frontera, generando actividades de interacción perimetral al centro urbano, usando las conexiones vecinales tradicionales y desbordando la permeabilidad de los pasos fronterizos, lo que generó nuevas rutas, exponiendo a la comunidad al contagio de covid-19 debido al paso continuo de oleadas de migrantes en su mayoría población venezolana (diario de campo, 2021-2022). Condición que atrajo a estructuras de crimen organizado a la zona, situación que desbordó la capacidad de las autoridades indígenas y de los Cabildos. En esta situación el territorio de Carlosama exacerbó su condición de enclave territorial, dando como resultado una compleja situación que empujó a las comunidades rurales a las peores condiciones de vulnerabilidad (ver mapa No. 14).

Por otro lado, en el casco urbano de Cuaspúd hoy en día se puede acceder al comercio primario, a servicios de salud básicos, transacciones bancarias o de telecomunicaciones, cosas que hace 30 años no se podían encontrar en Carlosama (I. Guerrero, 2022). La relación con la ciudad de Ipiales se establece por dependencia, porque a pesar de encontrar comercio y servicios locales, la ciudad es vista por los habitantes de Carlosama como el centro que alberga actividades administrativas, regionales, o de salud que no se pueden suplir en lo local y que obligan al desplazamiento a la ciudad:

...lógicamente, aquí Carlosama no tiene notaria, entonces ahí nos toca ir a Ipiales. En salud, pues lógicamente aquí tenemos solo la salud de nivel 1, ya nivel 2, nivel 3, pues lógicamente nos toca que nos remitan a las entidades de Ipiales, ya sea al hospital... Entonces siempre Carlosama va a depender de Ipiales en cosas, así como de trámites. (...) Entonces miré, por ejemplo, Ipiales es otro punto central, porque nuestro pueblo, sinceramente aquí no hay el comercio, pues para ir a comprar... las cositas pequeñas sí, pero, por ejemplo, si usted quiere comprarse un repuesto, pues toca a Ipiales. (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

⁶⁶ Los aspectos de violencia de frontera y profundización de las desigualdades territoriales se desarrollaron en el Capítulo de libro: “Cierre de la frontera colombo-ecuatoriana en pandemia y sus impactos en los territorios indígenas de los pueblos Pastos” que se deriva de esta investigación, y que en el momento está en proceso de revisión para la publicación del libro: Montaña & Montes (coord.) *La pandemia de la desigualdad. Perspectiva socioespacial de la crisis sanitaria en Latinoamérica*. En proceso editorial.

Mapa 14. Dinámicas de relación rural-urbana en medio de pandemia de covid-19



Nota: Elaboración propia, Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), Territorios indígenas ANT, base de datos 2020, Colombia y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM Ecuador; trabajo de campo 2021-2022 y documentos periodísticos de las dinámicas de cierre de frontera.

Esto y otras actividades administrativas, que tienen que ver con el abastecimiento de comercio especializado, generan una dinámica de interacción entre lo rural y urbano que es cotidiano y constante, para estas actividades cobran relevancia los distintos nodos de interconexión como el Partidero, Puenes, San Francisco (ver mapa No. 14). Los aspectos que crea tensión entre Entidades territoriales de Ipiales y Carlosama y sus parcialidades, tienen que ver con temas ambientales, el principal es el relacionado con el suministro de agua potable para la ciudad, porque el acueducto atraviesa las parcialidades de Macas, ver mapa No. 7 del Resguardo de Carlosama:

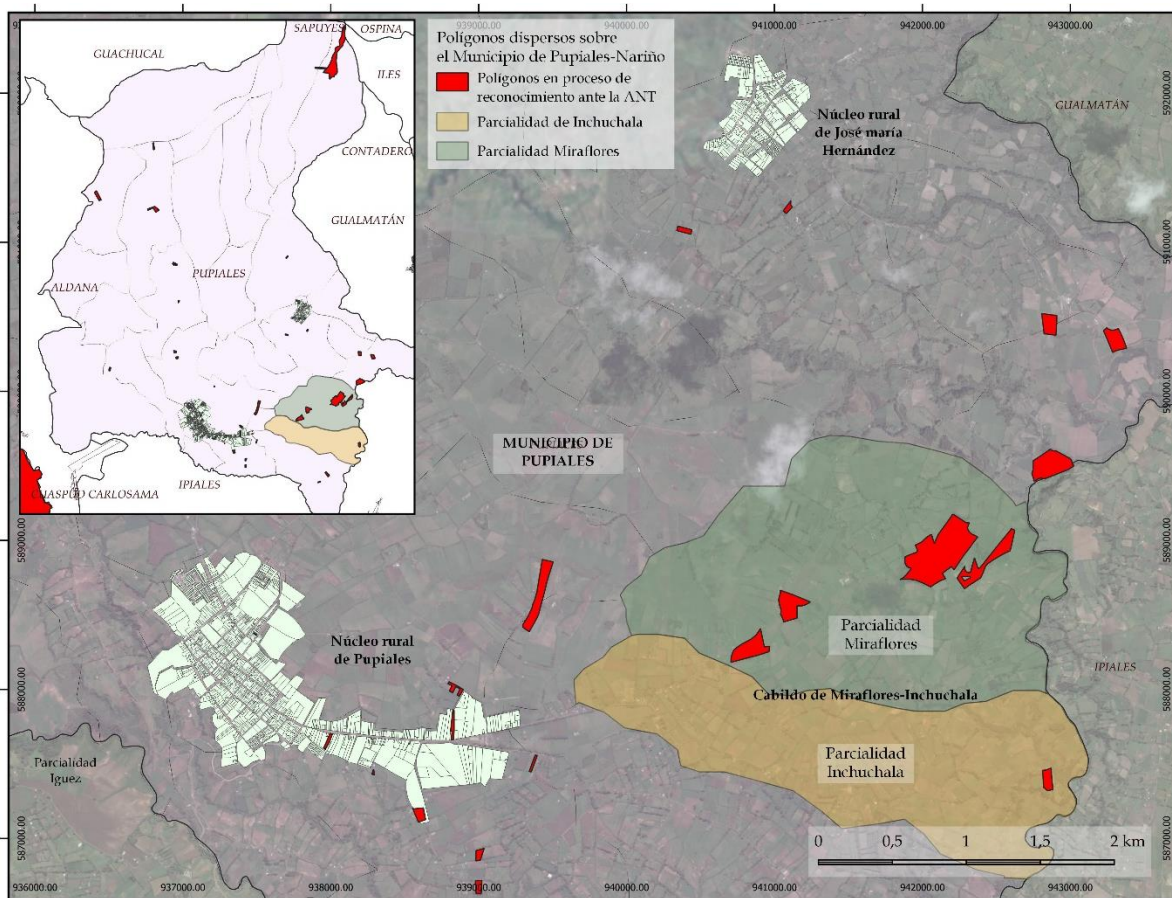
Es que ahí hay dos cosas: una es la bocatoma, y otra cosa, es la tubería, la tubería pasa por aquí por el municipio de Carlosama, es decir la infraestructura para llevar el agua, esa es de Ipiales. (...) Lo que sí sé, es que sí, Carlosama bloquea la bocatoma, pues, deja sin agua a la ciudad de Ipiales, o sea, si se bloquea la bocatoma propia (de Carlosama) se bloquea el suministro a Ipiales. (W. Pereira, comunicación personal, enero del 2022).

Esto ha generado que épocas de movilización indígena sea un tema recurrente en las disputas municipales y de los Cabildos. Las comunidades indígenas han usado esto como posibilidad para presionar por una compensación, porque, además, como mencionan, la infraestructura de la tubería que lleva el agua a la ciudad, atraviesa territorios rurales y por todo este impacto, el municipio de Ipiales no asume ninguna responsabilidad ambiental (W. Pereira, 2022).

6.2.3. El fenómeno urbano y el Cabildo de Miraflores-Inchuchala

El EOT del municipio de Pupiales aprobado por el acuerdo No. 01 de febrero 21 del 2002 está desactualizado, no tiene en cuenta los cambios territoriales que se han dado en los últimos 20 años. Esta situación muestra que en un documento crucial de norma vigente para la planeación territorial no se contempla ningún aspecto del territorio indígena. Esto contrasta con la realidad del municipio que ha sido un referente cultural e histórico considerado cuna de la cultura Pasto, por los hallazgos arqueológicos de las zonas.

Mapa 15. . Municipio de Pupiales con los polígonos reconocidos como patrimonio y Cabildo de Miraflores Inchuchala



Nota: elaboración propia. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020, Colombia, Polígonos en proceso de reconocimiento.

El proceso de autorreconocimiento después de los 90, ha sido fragmentado sociopolíticamente y segmentado geográficamente, focalizado en ciertas zonas del municipio, lo que se refleja en que aún no exista un Resguardo y en que la constitución de su Cabildo indígena haya tenido problemáticas internas de organización (R. Chávez, 2021). La poca claridad del territorio, tanto por las autoridades indígenas, como para las autoridades municipales, hace que la constitución de delimitaciones propias no sea clara y que la fuerza de autodeterminación en el espacio rural no tenga mayor impacto como en Ipiales o Carlosama. Particularmente en el municipio de Pupiales, la zona de injerencia de los Cabildos es completamente rural, queda desligada del poblado (ver mapa No. 15).

Si bien el Cabildo lleva más de 20 años de funcionamiento y está reconocido por el Ministerio Nacional de Interior en Colombia, la rotación de las autoridades indígenas no es igual que en Ipiales, eso hace que se hayan afinado manejos de la ETI con formas menos participativas. Lo anterior, aunado a que la población asociada al Cabildo es reducida, y no necesariamente está ubicada en los polígonos de las veredas de Miraflores o Inchuchala, no ha generado un proceso de cohesión en las formas cotidianas de organización propia o fortalecimiento sociocultural.

Las manifestaciones que se dan hoy en día en defensa de la cultura, están asociadas a la labor de organizaciones y o colectivos culturales indígenas, son actuaciones puntuales dentro del territorio, gestadas por medio de proyectos y planes focalizados en un aspecto cultural, como la creación del Museo de la Cultura Pasto, proyectos de recorridos para reconocer el territorio e identificar los lugares sagrados, o fortalecer algún aspecto de las tradiciones locales (Ceballos, 2019).

Lo que define aspectos en las relaciones rural-urbanas, en este caso, está determinada porque el Cabildo no posee tierras comunales, tampoco, ha podido demostrar por escrituras coloniales o republicanas la pertenencia de parte del territorio del municipio de Pupiales a la comunidad indígena (J. Guerrero, 2021). La estrategia para el reconocimiento ante la ANT que han implementado para constituirse como Resguardo, es acudir a las personas pertenecientes al Cabildo, para que pongan de manera voluntaria sus tierras a escritura pública comunal de resguardo, y así, tener un número determinado de tierras que sustenten la existencia de un territorio indígena dentro del municipio. Esto aún no se ha dado, el área donde toda esta gestión se ha venido trabajando son las veredas de Miraflores e Inchuchala, por eso se toma como polígonos representativos de la comunidad rural. (Ver mapa No. 15).

Si bien no existe todavía una consolidación de un globo de tierras que haya pasado por el proceso de saneamiento y reconocimiento de organismos estatales, La ANT en el año 2016 reconoce pequeños polígonos dispersos en el área rural del municipio de Pupiales, como áreas patrimoniales de los indígenas Pastos (ver mapa No. 15). Esto está relacionado con los puntos de hallazgos arqueológicos de entierros o huacas que hacen parte de la declaratoria de 1975, cuando el municipio fue declarado como Monumento Nacional y zona Arqueológica de Colombia.

En el 2016, cuando se actualizó esta declaratoria, se elaboró un plan de manejo de la zona arqueológica y se hizo una zonificación de acuerdo al reconocimiento patrimonial dividido en: áreas protegidas y áreas de influencia (Ceballos, 2019). Con base en esto se estableció las áreas arqueológicas

protegidas de “Las veredas Santa Marta, Santa Lucía, Cuas, *Miraflores*, *Inchuchala* y *Puasialquer*” (Plan de manejo, 2016, p. 113) (la cursiva es mía), de ahí, que ciertas zonas del municipio se identifiquen más que otras con el proceso de autorreconocimiento que otras. Aunado a eso, se debe considerar que existen rupturas históricas en la comunidad Pasto de Pupiales que no les ha permitido cohesionarse plenamente como indígenas (W. Arciniegas, comunicación personal, enero del 2022). Los más jóvenes no se identifican con la historia local y las generaciones de adultos mayores, están desapareciendo y con ellos, los usos, costumbres y su oralidad (R. Chávez, comunicación personal, diciembre del 2021).

Los Planes de Desarrollo de Pupiales, en los últimos años, sí reconocen la presencia de la población indígena, aunque, hacen énfasis reiteradamente que no existe dentro del municipio de Pupiales ningún resguardo indígena. En el Plan de Desarrollo vigente 2020-2023 se establece que la población indígena “es una minoría” con tan solo el 8.56% (Plan de Desarrollo, 2020, p. 30) y en el trabajo participativo con la comunidad indígena para su formulación, se identifica que los Pastos reclaman apoyo del municipio para fortalecer usos y costumbres, la medicina ancestral y las posibilidades que sus proyectos se vinculen con la municipalidad y a la mejora de las condiciones rurales como servicios y fortalecimiento cultural. Situación contradictoria cuando se identifica que del 8.56% de población indígena del municipio, unos 1.681 indígenas Pastos, o sea, más del 60% vive en la zona del poblado de Pupiales, situación paradójica que deja con baja presencia territorial en el territorio que se está tratando de reivindicar como resguardo.

Fotografía 24. Núcleo rural de Pupiales, centro y arquitectura tradicional en el perímetro.



Nota: Registro propio 2022.

Otra problemática particularmente acentuada en el municipio de Pupiales, es que el fenómeno urbano ha generado un efecto de atracción de sectores de la población que por múltiples razones (educación, búsqueda de trabajo, servicio militar, acumulación de desventajas), y las nuevas generaciones se desplacen a los centros urbanos y no regresen al territorio (R. Chávez, comunicación personal, enero del 2022), lo que genera que no exista un fortalecimiento del proceso comunitario

indígena. Efecto de este desplazamiento no forzoso, incide en que las tierras están quedando a cargo de la población de la tercera edad que ya no pueden producirla, fenómeno que hace susceptible a la lotificación, venta y especulación de las tierras rurales, por los especuladores urbanos:

Si, por ejemplo, hay una vereda, entre Pupiales e Ipiales que se llama Las Ánimas, en esa vereda la valorización de los lotes ha incrementado bastante, antes las tierras allí eran muy económicas, se podría decir, y ahorita con la expansión de Ipiales ya no. Ipiales es una ciudad que ha crecido horizontalmente, entonces, hacia esta parte de acá -lo que es la cárcel-, Las Ánimas ha tenido su expansión urbana, como decir hacia Pupiales, pues, prácticamente ya se va acercando, debido a eso, las tierras ya se han valorizado bastante. Ahorita dicen, pues, que es bueno, varia gente quiere vivir allí en las Ánimas, lo que le estoy diciendo, es que la gente busca algo como más rural, algo como estar en el campo, oxigenarse un poco de la ciudad. (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021).

Esto genera que en veredas de Pupiales como San Juan Chiquito, la Concordia y Calputan se estén vendiendo terrenos, a pesar de que existen hallazgos de huacas y el subsuelo puede contener varios entierros, no existe ninguna normativa territorial específica, ya sea municipal o indígena, que la proteja (ver mapa No. 15). Por esto, en zonas limítrofes entre municipios de Ipiales y Pupiales como en la vereda San Juan Chiquito, a lo largo del eje que conecta con Ipiales, es donde los precios del suelo, han empezado a cambiar en los últimos años:

Yo digo una cosa en cuánto a la expansión de Ipiales, siempre he pensado eso, que Ipiales es una ciudad lineal, se ha desarrollado así, horizontalmente, pero ahora en los últimos años se ha venido expandiendo, no a lo largo sino a lo ancho, y eso hace que... (es la cuestión la ruralidad, es que tiene que ver lo uno con lo otro, lo urbano y lo rural se entrelazan), para mí que en un futuro Ipiales y Pupiales van a hacer una sola cosa.

¿Cuánto de tiempo le calcula para que pase algo así?

Unos 50 años. (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021).

El fenómeno urbano, se percibe como una forma que coopta el control del territorio. Este avanza conforme la expansión urbana traza, ejes entre los dos núcleos siguiendo las vías de comunicación entre el núcleo urbano y núcleo rural. En esta franja han surgido en las últimas décadas proyectos de vivienda. Hoy en día, esto se ve en la zona norte del Humedal del Totoral, cuando se recorre esta franja norte, se puede observar como zonas de cultivo paulatinamente se han ido transformando en conjuntos de vivienda de interés social, que han ido apareciendo en las últimas décadas y que desbordan el perímetro urbano preestablecido en Ipiales.

La tendencia de especulación generada por la expansión urbana hacia el norte de Ipiales, en el eje de la vía Ipiales-Pupiales, se da porque es una zona a la que ya se puede acceder a los servicios básicos, y porque no existe una regulación indígena del lado de Pupiales, entonces, cualquier intervención está exenta de pasar por consulta previa. El impacto más grande de esta tendencia especuladora se da en la zona intermedia entre los límites municipales de la vereda Puente Negrito en Ipiales, donde se ha experimentado un cambio acelerado en los últimos 10 años, que ha generado graves impactos

ambientales: “eso era una ciénaga y por allí pasa esa quebrada que le digo, ahora baja como petróleo (contaminada), hay un resto de casas y urbanizaciones.” (William Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021). Esto también se puede ver en veredas como las Ánimas:

esos manes (hombres) son de ahí de Las Ánimas, dicen ahorita, esos lotes valen un billete largo, están queriendo comprar para urbanizar y hacer proyectos de Ipiales, porque hay unas urbanizaciones que ya están llegando acá, esos manes dicen que eso vale es un billete, dicen que hay gente de Ipiales que va a las Ánimas a comprar su parcelita para construir su cabañita (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2021).

Las vías que conectan estos fragmentos rurales son los antiguos caminos entre veredas, vecinales, de esta manera se ha ido tejiendo una red vecinal que es de actividad rural en territorio indígena, pero que poco a poco ha ido cooptando la transformación urbana del norte de la ciudad, según la observación, datos de entrevistas y los recorridos, el norte de la ciudad de Ipiales es una zona hacia dónde la mancha urbana ya ha empezado a presionar las áreas rurales de producción agrícola.

Fotografía 25. Arquitectura tradicional y sus chagras en zona rural de la Ánimas, vista desde las Ánimas hacia Ipiales.



Nota: Registro propio 2022.

Los habitantes del Resguardo de Miraflores-Inchuchala por ser un sector completamente rural y alejado del núcleo o cabecera municipal, establecen una conexión directa para temas administrativos y comerciales con el centro poblado de Pupiales, en él encuentran diversos servicios y comercios en sus dos calles principales (diario de campo, 2022). Sin embargo, por cercanía y por supeditación a las actividades del centro urbano, la población indígena se desplaza cotidianamente a la ciudad de Ipiales para actividades de otra escala, como menciona William Arciniegas: “O sea, nosotros vamos es a comprar, como por decir vamos Alkosto, vamos por otras cosas.” (Comunicación personal, diciembre del 2021). Si bien hay una vía principal que conecta los dos núcleos y la movilidad es continua, hay diversas vías terciarias por los cuales también de forma cotidiana se desplazan las comunidades indígenas entre los municipios (Ver mapa No. 17).

Fotografía 26. Vista desde el Venteadero hacia el norte de la ciudad de Ipiales



Nota: registro propio 2021.

6.3. RELACIONES URBANO-RURALES DE TULCÁN Y LAS COMUNAS CERCANAS

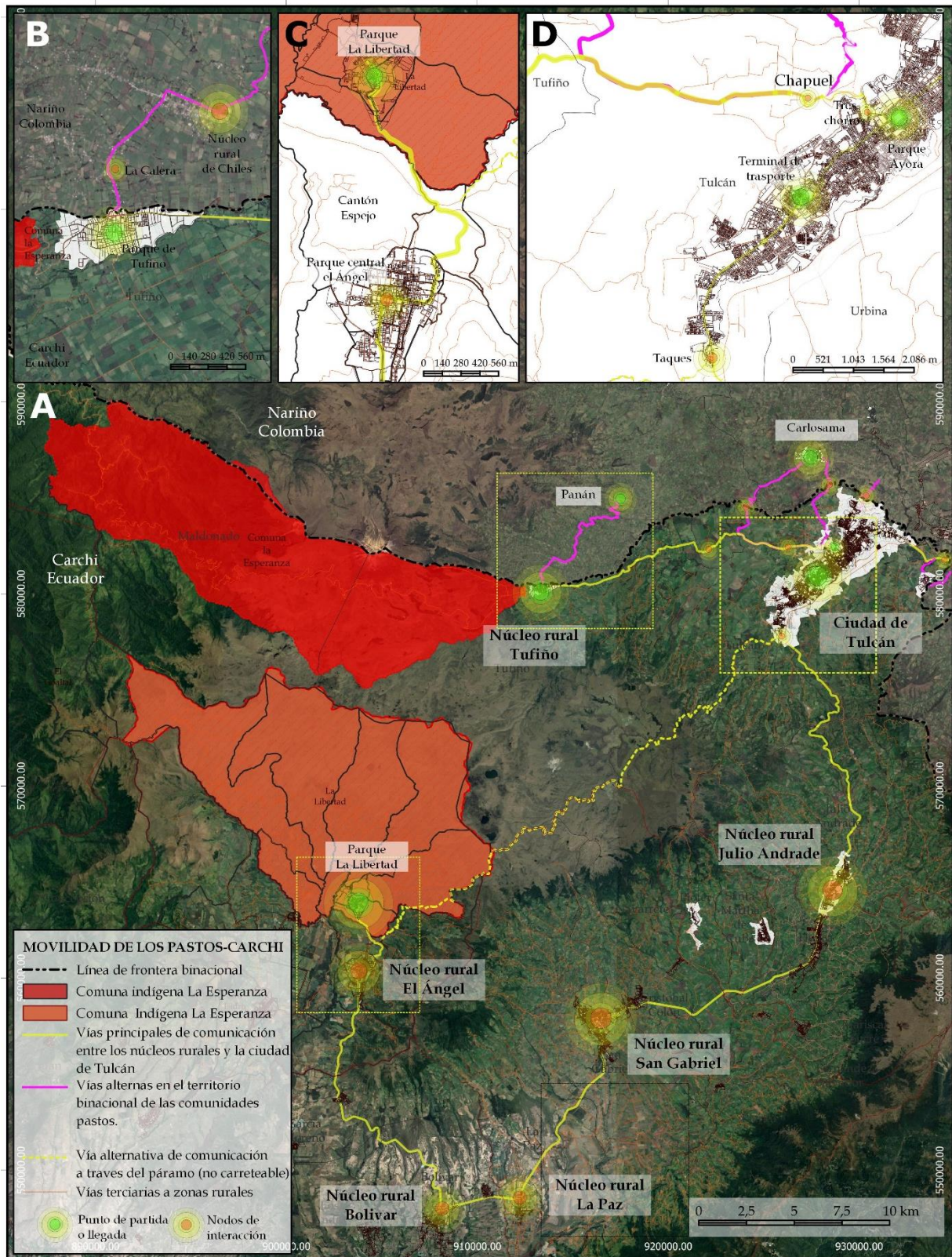
Si bien el territorio Pasto es binacional, el fenómeno de relación rural-urbano entre territorios indígenas y la ciudad obtiene matices distintos en cada lado de la frontera, tanto por el proceso histórico de conformación de las ciudades y por la forma en cómo se definieron las zonas de comunas, mucho más alejadas de los centros urbanos, así como la cantidad de población indígena autorreconocida como Pasto y el proceso cultural relativamente reciente en comparación con el lado colombiano.

Fotografía 27. Vista desde el centro de la ciudad de Tulcán a las zonas rurales próximas



Nota: registro propio 2021.

Mapa 16. Relación entre lo rural y lo urbano con la ciudad de Tulcán



Nota: elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM; Google Maps, 2020.

Estos hechos se definidos en parte por la ubicación geográfica de los polígonos de comunas Pasto ubicadas en zonas rurales están apartadas del centro urbano, hecho por el cual no se da la sobre posición o choque limítrofe entre territorialidades municipales e indígenas como en Colombia (ver mapa No. 16). En Ecuador, las Comunas son territorios autónomos, pero no tienen la misma disposición autonómica en los recursos propios en las CTIs, porque dependen del presupuesto cantonal y parroquial, lo que hace que su estructura administrativa esté ligada a los centros urbanos cantonales. La ciudad de Tulcán hoy en día alberga a población indígena de diferente procedencia (Otavalos, Cayambes, Cotacachis y Pastos), a diferencia de Ipiales, la presencia de grupos o comunidades organizadas dentro del centro urbano no es tan explícita. (Diario de campo, 2022).

Fotografía 28. Vista del perímetro urbano de la ciudad de Tulcán al norte y al sur



Nota: registro propio 2022.

En el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del cantón de Tulcán vigente en el periodo 2019 - 2023, es un documento de planificación y ordenamiento más robusto que en el caso de Ipiales, en él se menciona a los pueblos Pastos en el marco histórico de conformación del poblamiento de la región, con pocas alusiones a su existencia actual como etnia viva. En el componente urbano no se contemplan territorios delimitados y reconocidos como indígenas dentro del perímetro urbano o próximo a él. Un elemento en común con los resguardos en Colombia es que el PDOT de Tulcán, fórmula y contempla el derecho a la consulta previa obedeciendo al derecho internacional y a la OIT y reconoce que se debe hacer una compensación a las comunidades, por afectaciones a su territorio, si es el caso:

3.2.3.1.4.3.7. Consulta previa. Se reconocerá y garantizará a las Comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblos afroecuatoriano y montubio, el derecho colectivo a la consulta previa, libre e informada. Cuando se trate sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables, ellos, a través de sus autoridades, participarán en los beneficios; y recibirán indemnizaciones por perjuicios sociales, culturales y ambientales. La consulta la deben realizar las autoridades competentes. (PDOT de Tulcán, 2020, p. 426).

En Ecuador, las Comunas Pasto actúan una gestión alternativa ante entes nacionales, por medio de la CONAIE, que les permite tener más herramientas de gestión territorial de recursos, apoyándose en organizaciones no gubernamentales, en este caso como ALTROPICO, que han consolidado un proceso de gestión alternativo de apoyo a las comunas para el reconocimiento del territorio, organización comunitaria, fortalecimiento y planteamiento de nuevos proyectos que se gestionan ante las parroquias y cantones, sobre todo, dirigido a proyectos, actividades de preservación y cuidado de la naturaleza como guardianes de las zonas ambientales protegidas en la provincia del Carchi y de los recursos no renovables de estas zonas de páramo (L. Ibarra, 2022).

6.3.1. La comuna la Esperanza y Tulcán

La Comuna la Esperanza está a más de 20 km de la ciudad de Tulcán y más de 30 km de la ciudad de Ipiales, situación muy distinta a la proximidad de los resguardos en Colombia a las ciudades fronterizas. Esto hace que la comunidad asuma una clara diferencia entre su territorialidad rural y Tulcán, que es la ciudad con la que se tiene mayor relación, como lo menciona el comunero Pablo Paspuel: “Sí, estamos más alejados de Tulcán, la cabecera cantonal esta allá a unos 30 minutos de nosotros como parroquia” (comunicación personal, enero del 2022). Esta diferenciación hace que se establezca un tejido entre nodos cercanos que lo conforman caseríos y núcleo rurales en Colombia como Chiles y Panán por ser los más cercanos (ver mapa No. 16, sección A y B), como menciona el comunero Pablo Paspuel, las relaciones de comercio e intercambio es constante:

Aquí en realidad la comuna es hacia ambas partes, como nos llevamos bien como dicen, entre comunidades, entre indígenas no hay fronteras, entonces nosotros hicimos el convenio con ellos de relacionarnos, tanto los de aquí del corregimiento de Chiles, como los de aquí de Tufiño, de la Comuna la Esperanza, si ellos tienen una buena producción de alimentos allá, pasan para acá al Ecuador, y nosotros tenemos una buena producción de leche aquí, pasamos para allá, *hacimos* un intercambio, si el precio está alto allá, vamos para allá, si el precio está alto acá, vienen para acá (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

Esto conforma un enclave de interacción rural de la comunidad Pasto en la zona oriente de la zona de estudio, que se interconecta en el territorio binacional y establece dinámicas periféricas a la ciudad por medio de actividad comercial, local y cotidiana. A la ciudad se va principalmente por necesidades específicas como la venta de la producción agropecuaria o la compra de productos que no se consiguen en la zona o para abastecimiento de negocios locales, en la Comuna de la Esperanza. Esta relación se da con las dos ciudades:

Utilizamos el paso de aquí (puente internacional local), y utilizamos el paso de Rumichaca, por ambos pasos se utiliza, es que se visita tanto Ipiales hasta Pasto y ellos también visitan hasta Quito, se relacionan por el negocio, por mercado, por el comercio. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

Al igual que en el lado colombiano, la dependencia con la ciudad se da por temas administrativos y de servicios como salud o eclesiásticos (Comunera de Tufiño, entrevista, 2021). Lo que establece un desplazamiento continuo entre el núcleo rural de Tufiño y Tulcán, facilitado por una vía en buen estado y por la existencia de transporte continuo y diario, estas condiciones establecen el soporte de infraestructura para que se teja una red de relaciones de este enclave rural indígena con la zona urbana de Tulcán:

Pues acá es con Tulcán, claro, uh casi todo es con Tulcán, no ve que es fácil llegar y pues nosotros vamos y venimos rápido, hay estas camionetas que salen del parque y también hay un bus, el bus es más barato, pero, pues, se demora más... a Tulcán, pues, se va a comprar cosas a traer cosas por ejemplo para vender, *elay* así, de acá, pues, la gente a veces lleva de lo que produce, pero, pues, uno que anda así es cargando cosas, que luego acá, pues, se hace negocio, claro, y pues así vamos y venimos. (Comunera A, comunicación personal, enero del 2022).

Mientras que la presencia indígena que va de la zona rural a Tulcán es constante y diaria, el desplazamiento de la comunidad de la Esperanza a la ciudad de Ipiales, es esporádico y se da por la conveniencia en la compra de productos para el abastecimiento de negocios, o especializados como electrodomésticos, herramientas o tecnológicos, porque el cambio del dólar a pesos colombiano es conveniente:

Vamos a traer de Ipiales, o hasta para negocio, los negociantes siempre van compran las cosas allá, y vienen y se van llevando para Quito, Guayaquil, a vender, porque con peso ya le sale más económico. Aquí en Tulcán, vea, yo compré una guadaña, anti ayer, en Tulcán me pidieron 800 dólares, fui a Guachucal y la compré en un millón y medio de pesos, me sale a 300 dólares. (Comunera A, comunicación personal, enero del 2022).

Sin embargo, se entrevisté en las entrevistas y en los recorridos, que en la zona urbana de Tulcán no existe una presencia directa de la población Pasto en un espacio específico delimitado o zonificado para actividades indígenas. La incidencia de la población indígena en Tulcán se da por el desplazamiento cotidiano de la comunidad que hace presencia como población flotante de las zonas centrales de la ciudad durante el día, y se regresa a las zonas rurales en la tarde o noche. No toda la población rural de La Esperanza se desplaza a las zonas urbanas cotidianamente, dado que, para las comunidades, que están ubicadas en la porción de territorio de la Parroquia de Maldonado, el trayecto es largo y de difícil acceso (ver mapa No. 16, sección A) Estas comunidades se apoyan en la red de nodos en el enclave oriental, para establecer dinámicas localizadas y periféricas.

Si bien la interacción con Tulcán es propiciada por las dinámicas de dependencia a un centro urbano en temas administrativos, comercio y de servicios, la separación geográfica del polígono de Comuna la Esperanza, relega la actividad del indígena a la periferia completamente rural y a una interacción efímera e itinerante en la ciudad. Esto genera un tipo de relación rural-urbana que contrasta con la zona de Ipiales, Carlosama y Miraflores, Inchuchala. En el Carchi, las actividades e interacciones se concentran en el enclave zonal y confluyen en de la cabecera de parroquial de Tufiño, en la ciudad de Tulcán la presencia de la de las comunidades de la Esperanza se diluye en actividades cotidianas urbanas, por estas condiciones de la relación socioespacial en la interfase la

autodeterminación de la Esperanza tiene menor grado de incidencia sobre las transformaciones urbanas de Tulcán.

Fotografía 29. Núcleo rural de Tufiño y paso fronterizo hacia el poblado de Chiles en Colombia



Nota: registro propio 2021-2022

6.3.2. La Comuna la Libertad y Tulcán

El territorio emergente de la Comuna la Libertad es distinto a todo, en el proceso de autodeterminación de las comunidades comparado con los resguardos o con la Comuna la Esperanza. Si bien, es un territorio que tiene un proceso histórico continuo desde el siglo XVII, como lo afirma el historiador indígena Luis Ibarra:

En ese tiempo (antes del siglo XVII) no existía la Comuna La Esperanza, entonces la Comuna la Esperanza, para mí, tiene orígenes en el siglo XX más o menos. En cambio, que la de aquí, La Libertad, tiene orígenes de 1647 y no se ha perdido el proceso. (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022).

Su consolidación como comuna indígena en un nuevo contexto de reconocimiento, después de la constitución de 1998 en Ecuador, es el más reciente de toda la zona de estudio. Su proceso de autoconocimiento en las nuevas estructuras estatales es tardío, esto se refleja en que población indígena aún aparezca en censos poblacionales como mestizos y campesinos, y que en los distintos documentos de planeación y desarrollo territorial, cantonal y parroquial no se vea reflejado su actividad y autónoma como comuna indígena y únicamente aparezcan datos que la relacionan con la memoria y con el pasado histórico de la zona.

El área del polígono de la Comuna está ubicada en el cantón Espejo (ver mapa No. 16 secciones A) y como gobierno descentralizado municipal, el Ángel establece su propio PDOT, en este documento normativo vigente para el 2019-2023, no se menciona la territorialidad indígena de la Comuna la Libertad. Se establece que el porcentaje de la población indígena autorreconocida dentro de los censos poblacionales es menos del 1 %. (PDOT el Ángel, 2019). La Parroquia la Libertada, en su instrumento de planeación, caracteriza aspectos generales de la población Pasto y la existencia de una casa comunal y la creación del museo, pero no se menciona, y mucho menos se involucra de forma efectiva en la normativa, la organización reciente de la comunidad para constituirse como comuneros activos.

Fotografía 30. Núcleo rural del Ángel Cantón Espejo

Nota: Registro propio 2022

Es solo hasta las dos últimas décadas, cuando el proceso de auto reconocimiento y autodeterminación en un espacio rural se hizo evidente en la Libertad, influenciado por el proceso de los resguardos en Colombia (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022) y por líderes comunitarios de los Pastos reconocidos en todo el Territorio y apoyados en asociaciones binacionales indígenas como Shaquiñan (hoy ya desaparecida). Esto se dio porque hay relación directa y parental con pobladores de la Esperanza y del resguardo de Carlosama: “... en El Ángel si es una reunión grande que se hace allá, en El Ángel está radicada la gente de Santa Rosa, del Carchi, (Carlosama), se fueron para allá. (...) son colonias grandes.” (D. Arango, comunicación personal, enero del 2022). La presencia de comunidad Pasto, emparentada y radicada en la Libertad, ha movilizad las formas organizacionales y nutrido el proceso ya histórico y preexistente en la Comuna, lo que dio pie a la autodeterminación territorial reciente, y que familias se identifiquen como pertenecientes a cada comunidad (ver mapa No. 10, división política de la comuna).

Fotografía 31. Poblado y zonas productivas rurales de la Comuna Libertad

Nota: Registro propio 2022

Similar a lo que ocurre en la Esperanza, las comunidades de la libertad han construido una red de interacción local usando las vías vecinales que conectan con los caseríos de la Libertad, el Ángel, Bolívar, la Paz, San Gabriel, estableciendo una red de nodos dispersos que en el caso la Esperanza, construyó un enclave perimetral de actividades e intercambios. El poblado del Ángel, como cabecera cantonal de Espejo, alberga más servicios y comercios que en el caso de Tufiño, esto hace que la actividad indígena de los Pastos confluya en este núcleo (diario de campo, 2022). El poblado de Julio Andrade es un núcleo mayor, lo que lo ha convertido en un centro importante de actividad regional, donde hay presencia de las comunidades indígenas, que no se desplazan hasta Tulcán (entrevistas en recorridos, 2022).

Como se puede ver en el mapa No. 16, la conexión con la ciudad de Tulcán se da por una sola vía principal, desde la Comuna la Libertad a la ciudad supera los 75 km de distancia, y el recorrido que se puede hacer en 1 hora y 30 minutos en transporte público (diario de campo, 2022); aunque existe una vía alternativa que atraviesa el páramo, esta no es una ruta cotidiana y tampoco es muy usada por la comunidad para ir hacia la ciudad, se utiliza como medio de acceso al páramo y algunas zonas rurales muy apartadas del cantón Espejo y de Tulcán:

IE. Pensé que había otra forma y había una vía como destapada o algo así que atravesaba casi por la parte alta, hasta salir arriba casi a Julio Andrade.

CL. No, no, por esta vía se va y se regresa por acá mismo, es por donde, pues desde acá de la Comuna salimos o a los pueblos o a la ciudad. A la ciudad vuelta vamos, es porque ya toca hacer cosas de ir a los médicos y otras cosas de papeles, y vuelta otros comuneros, pues, a vender *cualesquier* cosa, de lo que se trabaja y se produce acá. El pasaje del Ángel a Tulcán le vale \$2.50 US en el bus. (Comunero L, comunicación personal, enero del 2022).

La separación es mucho más pronunciada y evidente que en el caso de La Esperanza; por esto, la relación y presencia de la comunidad Pasto de la Libertad en la ciudad también es limitada, y esta condición acentúa que la comunidad indígena se desplaza únicamente a la ciudad de Tulcán y por necesidades o situaciones apremiantes que no se pueden resolver en lo rural, o porque se tiene una actividad específica; así, la interacción entre la comuna la Libertad y la ciudad de Tulcán es esporádica y no cotidiana:

... es que vea, primero, estamos lejos, del Ángel no tanto, de Tulcán sí y de Ipiales más, allá se va solo cuando se necesita. Claro, cuando hay que ir por *cualesquier* cosa, o como le decía los comuneros que venden algunos productos, pero no es que sea, que estamos yendo y viniendo, no ve que por ejemplo acá en el pueblo (El Ángel) ya se encuentran varias cosas. La ciudad, pues, allá claro, cosas así en cantidad es más barato, claro, pero no es de todos los días cuando se hace eso. (Comunero L, comunicación personal, enero del 2022).

Siendo un territorio emergente, particularmente alejado de la ciudad y situado en las partes altas de los páramos, la comuna tiene baja incidencia en aspectos de la transformación urbana de Tulcán. La presencia de la población local, tiene mayor dinámica en el contexto urbano de la cabecera cantonal, en el poblado El Ángel, es en este contexto urbano donde las comunidades Pasto de la Libertad

convergen. Por estas condiciones geográficas y socio espaciales, se puede decir que, a mayor separación de las áreas de comunas de las Ciudades fronterizas de Ipiales O Tulcán, la incidencia en sus procesos de autodeterminación en la transformación urbana es menor; pero, no es nula, porque las actividades comerciales y administrativas a las que supedita el centro urbano y obligan a la comunidad a una presencia continua como población flotante en las áreas centrales o comerciales de la ciudad.

6.4. LUGARES DE ENCUENTRO EN LA INTERFASE RURAL-URBANA

Los lugares de encuentro son escenarios sociales e interescales, donde se reproduce el conocimiento y saber de la cultura indígena. Van desde los espacios sociales ubicados en la vivienda, como los patios, las portadas, o el más importante que es la tulpa (fogón). En estos escenarios la familia conversa, socializa, discute, construye conocimiento cotidiano, también se definen posiciones frente a aspectos de la comunidad, que luego se refuerzan en encuentros en otros espacios de reunión como las Casas Mayores de los Cabildos y en los nodos de intersección territorial de los enclaves de actividad. El encuentro, como actividad que les permite intercambiar conocimientos e ideas en el espacio, en la cultura Pasto, es un escenario social doméstico y el centro de afianzamiento de su cultura, esta escenificación y experiencia estética es la que se reproduce en las distintas escalas cuando la comunidad se reúne:

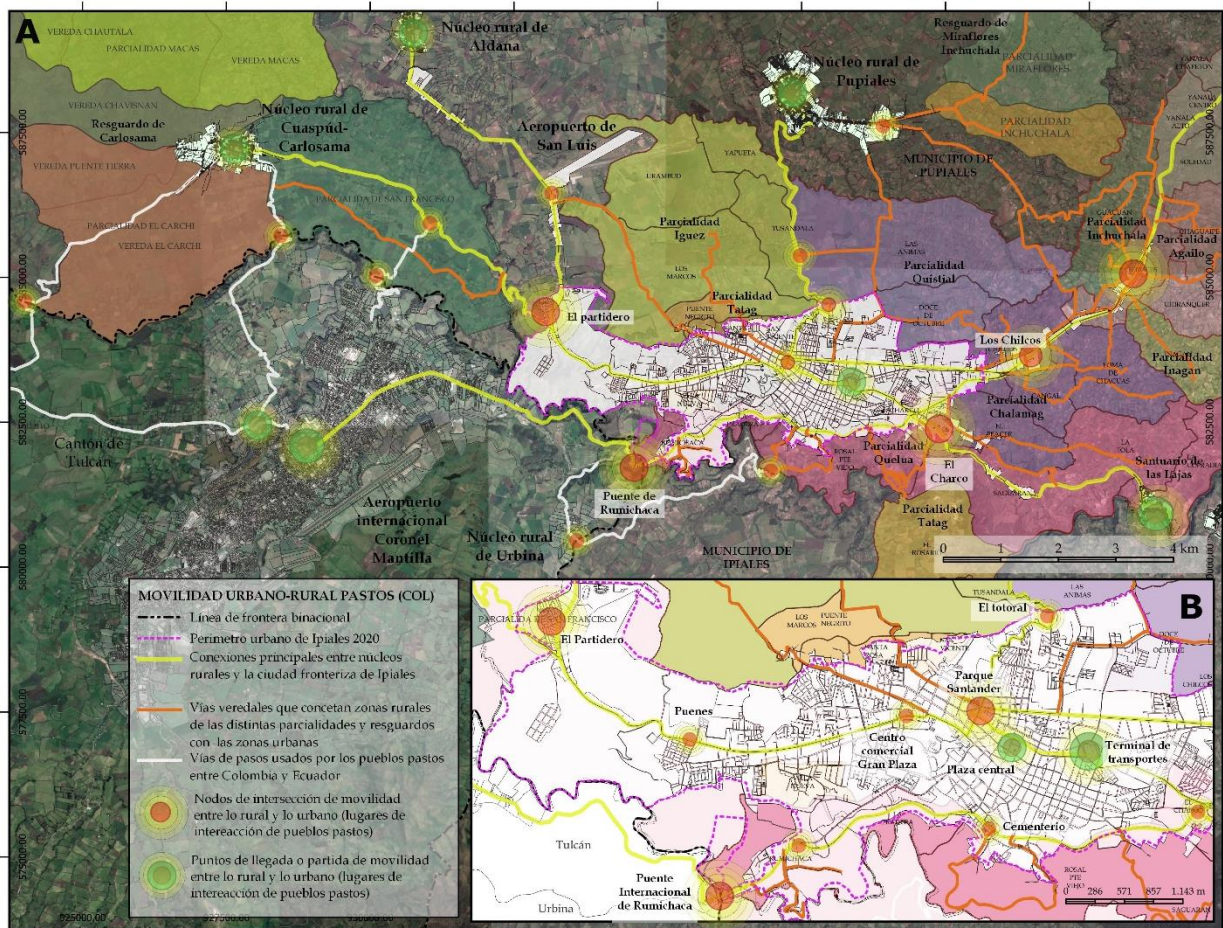
Las cocinas, por ejemplo, acá lo que predominaba, la cocina en suelo de tierra, incluso las cocinas había el tema de la *tulpa*, ese es un punto importantísimo, acá hay un concepto bien lindo en la arquitectura, eso es lo que se ha venido perdiendo porque la *tulpa* era el centro, es como el corazón, es la esencia de la casa, es donde se reunían todas las familias alrededor del fuego, ahí era donde se tomaban las decisiones, donde se daban los consejos, donde se decidía qué educación darte, cuándo vamos a cosechar, todo, todos los temas, temas de matrimonio, todo, los regaños, todo alrededor de la tulpa, hasta su paliza alrededor de la tulpa recibía uno de niño (risas) (W. Arciniegas, comunicación personal, diciembre del 2022).

Si bien, esto se ha modificado porque las formas de vida y el fenómeno urbano han transformado la tipología de la vivienda, y en las casas rurales de los Pastos ya no se usa el fogón de leña y no se construyen estos espacios tradicionales (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022), las formas de congregarse alrededor de la tulpa (fogón de tres piedras) como escenificación simbólica se representa en las asambleas y en las mingas de pensamiento, en ellas se dispone las piedras que conforman el fogón, y se congrega a la comunidad alrededor del fuego para crear espacios en los que se organizan y plantean temas de la lucha social y territorial.

Con la movilidad cotidiana entre lo rural y lo urbano se han ido consolidando nodos de interacción en el territorio. Los nodos principales son los núcleos rurales inmersos o próximos a los territorios indígenas como se veía en el apartado anterior. Otros nodos intermedios son los puntos donde los caminos vecinales convergen, como el punto del *Partidero* o la *ye*, son álgidos en la problemática urbana, no solo por la movilidad, sino porque es justamente donde se intersecan territorialidades de

los resguardos de Carlosama, Ipiales y Aldana, así como de los municipios de Carlosama, Aldana e Ipiales (ver mapa No.17). Si bien, las construcciones que están en este punto hacen parte del municipio de Ipiales, las dinámicas de interconexión generan una problemática de movilidad y de inseguridad como efectos del contrabando y los pasos ilegales por las trochas en la frontera que afectan a las comunidades indígenas de Alada y Carlosama.

Mapa 17. Nodos y puntos de interconexión entre lo rural y la ciudad de Ipiales



Nota: Elaboración Propia. Apoyado en la cartografía del Resguardo de Ipiales, 2020; Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) y la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia: Google Maps, 2020 y PBOT de Ipiales 2020.

El partidero es un punto de conexión obligado para ir a la ciudad de Ipiales desde el enclave occidental y fronterizo indígena, este punto, se liga por un lado, con el nodo de San Luis, cercano al aeropuerto importante por la conexión con el núcleo rural de Aldana y por el otro lado con el nodo de Puenes, sector que fue una parcialidad del resguardo de Ipiales, hoy, es un territorio urbano popular que en el día funge como punto de convergencia de la parcialidad de Igués en el Resguardo de Ipiales (ver mapa No. 17).

Al otro extremo de la ciudad se ha consolidado un enclave rural-urbano donde los Chilcos son un nodo importante donde confluyen múltiples dinámicas rurales indígenas a través de caminos verdales. Los Chilcos se ha transformado en un sector de expansión de la ciudad, en la última década se han establecido comercios, bodegas y estacionamientos de carga pesada. En medio de esto, las dinámicas indígenas al lado y lado de la vía panamericana se dan por el intercambio y acopio de productos que desde ahí se llevan a la Central de Acopio de Ipiales, siendo la actividad agropecuaria la actividad principal de la comunidad indígena, este punto se ha convertido en centro neurálgico de las actividades comerciales indígenas y crucial para la interacción comercial, cultural y social del enclave oriental.

Las Cruces es el nodo más importante y un punto de referencia rural para toda la comunidad del Resguardo de Ipiales, porque en esta zona se construyó a partir de la primera década del 2000 la Casa Mayor del Cabildo, esta edificación convirtió al caserío de las Cruces en una zona de confluencia de la comunidad indígena de Ipiales, este espacio es el escenario de reunión, de asambleas, fiestas, representaciones culturales para todo el resguardo; también, se ha convertido en un centro regional de la lucha indígena, donde se han realizado actividades políticas y sociales, nacionales y binacionales de los resguardos y comunas Pastos. Las Cruces también ha sido un punto histórico en la resistencia porque en él se ha dado la convergencia en las luchas sociales y territoriales, en los momentos álgidos se ha convertido el centro de reunión y organización de los paros, manifestaciones y protestas, la toma o bloqueo de la vía Panamericana para aislar la ciudad de la conexión con el centro del país y con la frontera.

En el costado norte, el enclave se compone de la interacción entre zonas rurales de Pupiales, como ya se mencionaba, y el nodo más importante donde convergen actividades indígenas de Miraflores-Inchuchala es el núcleo rural de Pupiales, conectado por el punto de la Y (ye) de la Institución Educativa José María Hernández. Hacia Ipiales las actividades se apoyan en puntos intermedios como Tusandala y el Totoral. En el costado sur del enclave de actividades indígenas el nodo más relevante sigue siendo el puente internacional de Rumichaca, paralelo a este, existen caminos que conectan el núcleo de Urbina en Tulcán con la parcialidad de Quelua. Más cercano a la ciudad de Ipiales es el Charco, un sector indígena, hoy en día completamente urbano, la ciudad ha desarrollado varios proyectos de vivienda que están muy cercanos, aunque aún sigue siendo un nodo entre las zonas rurales que bajan hacia Las Lajas.

Ya dentro de la zona urbana de Ipiales, el parque Santander, la Plaza 20 de Julio y el Terminal de Transportes son lugares donde converge la población indígena de los distintos enclaves indígenas perimetrales y desde ahí se articula la movilidad con núcleo rural o núcleos urbano regionales. Mientras que otros puntos como el parque Santander, el Totoral, el Charco, los Chilcos, Puente Negro o el público del Centro Comercial Gran Plaza, son espacios urbanos que la población indígena rural, quienes lo usan para articularse a las actividades urbanas en la cotidianidad, concentrarse, reagruparse, para desplazarse a otros puntos, para hacer otras actividades dentro del entorno urbano (diario de campo, 2022).

En la ciudad de Tulcán no hay lugares o edificaciones específicos para albergar las actividades de pueblos Pastos, no hay una infraestructura como pasa en Colombia con las Casas de Cabildo o como centro o lugares de encuentro pensados desde las Comunas o desde la población autorreconocida como Pasto (L. Ibarra, comunicación personal, enero del 2022). Dada la itinerancia en sus actividades, los Pastos no convergen en espacios específicos destinados a esta función. Pero, sí existen espacios que articulan lo rural con lo urbano, un nodo importante es los Tres Chorros al occidente de la ciudad, donde convergen flujos que vienen de Tufiño y Carlosama (Colombia) estos flujos, más los que llegan desde Rumichaca y Urbina que llegan al parque Ayora, este espacio público se ha convertido en punto de convergencia de los desplazamientos de población Pasto. En el Parque Ayora y en sus inmediaciones se concentra transporte público que va hacia Tufiño y Rumichaca, lo que permite conectarse con los núcleos rurales y los territorios indígenas de la parte norte de Tulcán.

Fotografía 32. Nodo vial y de intersección en el sur de IpiALES hacia el puente de Rumichaca



Nota: Registro propio 2022

En la parte sur de la ciudad la conexión con los territorios indígenas de la comuna Libertad se da por medio de la articulación entre pequeños núcleos rurales, conectando El ángel, Bolívar, La Paz, San Gabriel y Julio Andrade, estos dos últimos núcleos rurales, también con presencia de comunidad Pasto, en esta secuencia de asentamientos fluye una interacción periférica a lo urbano, y sirve como soporte para llegar a la ciudad como destino final (ver mapa No.16). Al ingresar al perímetro urbano, igual que en la parte norte, el punto de Taques y el redondel del Minguero, son importantes por la confluencia de población indígena. En el caso de Tulcán la población Pasto del sur llega al Terminal de Transportes, desde ahí se dirige al centro de la ciudad (diario de campo, 2022), (ver mapa No. 16, sección D).

6.5. ÁREAS, SITIOS Y LUGARES SAGRADOS (COLOMBIA Y ECUADOR)

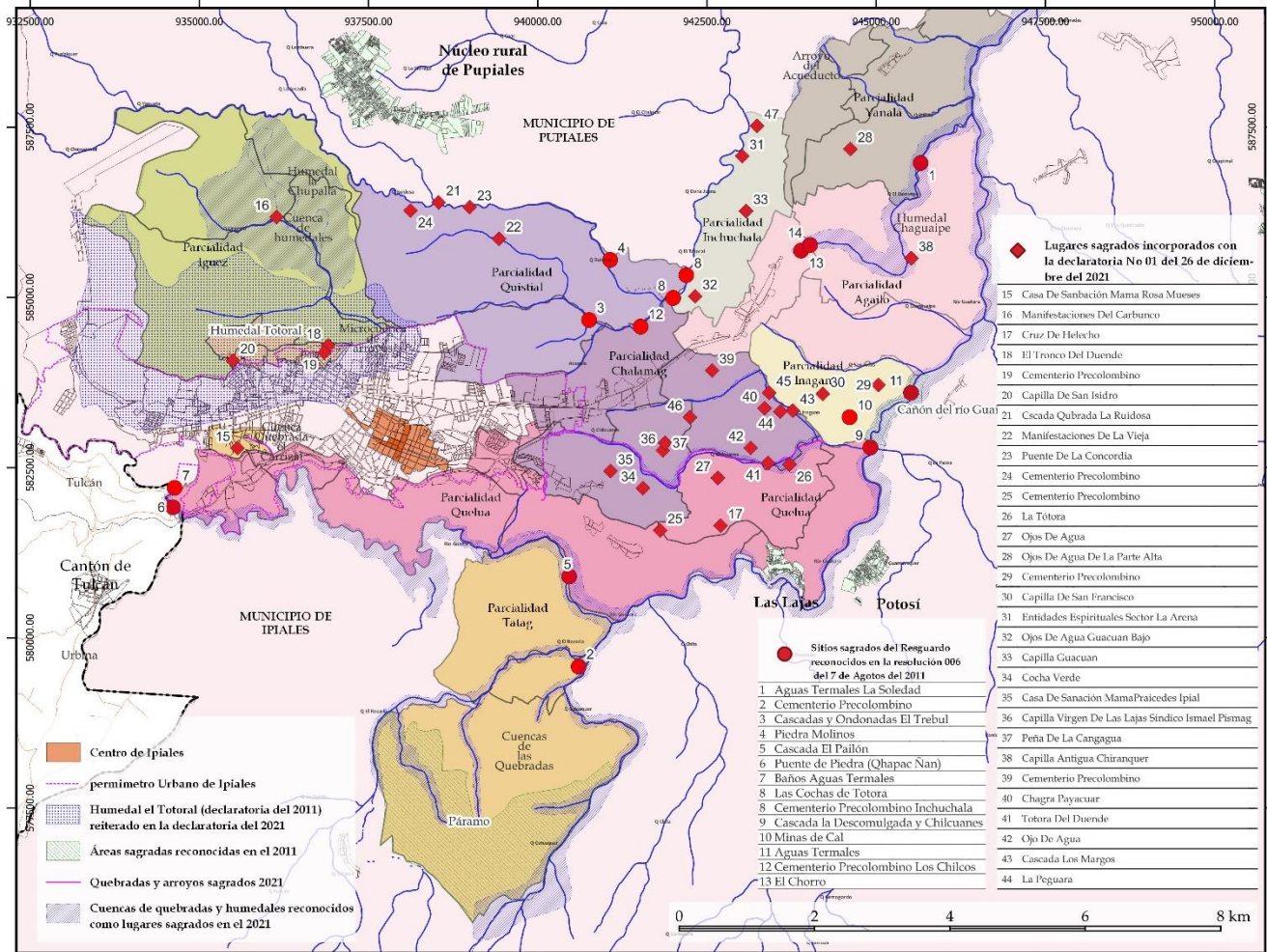
Otro aspecto considerable, como expresión en el espacio, es el trabajo para reforzar las identidades indígenas que se entretejen con los lugares sagrados o representativos de los territorios de resguardo y comuna. Si bien, al definir todo el Gran Territorio Pasto como sagrado, les permite situar el discurso de su saber y hacer notorio un plano de comprensión cosmogónico del territorio. Para hacer esto concreto en el espacio, las comunidades han clasificado y cualificado desde lo espiritual y ambiental, áreas y sitios representativos que materializan su lectura cosmogónica del territorio y que permiten hacer explícita la narrativa simbólica de los lugares.

Reconocerlos, clasificarlos y articularlos a otros instrumentos, les ha permitido revalidar su pertenencia al territorio, y esto tiene una doble intención, primero afirmar su presencia en las zonas rurales, segundo reconstruir significados de los lugares representativos y fundamentales para fundamentar su relación telúrica con el lugar. Este proceso empezó después de la primera década del 2000 y se apoyó en el proceso histórico y reivindicativo en las tierras de Resguardo, y tienen como finalidad práctica, visibilizar, socializar, buscar una legitimación por medio de una declaratoria como los lugares sagrados, dentro al interior de los Cabildos y luego escalándolo al reconocimiento Municipal y Estatal.

El caso más desarrollado en este aspecto es el del Cabildo de Ipiales, que han buscado identificar y declarar lugares de encuentro espiritual, sagrados, de importancia natural y lugares de encuentro cotidiano, que se pueden clasificar en los siguientes grupos:

- 1- Los lugares de encuentro espiritual, son donde se hacen los rituales para purificar y armonizar la tierra, dónde está el santo patrono o patrona del lugar, así como los espacios donde se hacen ceremonias de medicina tradicional.
- 2- Los lugares sagrados de importancia natural son los ríos, quebradas, nacederos de agua, ojos de agua y cascadas, también, las montañas, las Tolas (montañas pequeñas), los humedales y los páramos, todos estos lugares están presentes en lo cotidiano, porque constantemente se evocan en la memoria oral, asociándose a historias, cuentos, mitos y leyendas que la comunidad aún sigue comentando; algunos de ellos, son lugares simbólicos porque la comunidad aún se reúne, alrededor de ellos por distintas actividades como lavar ropa o sacar agua para los cultivos; otros, son importantes por ser espacios donde los espíritus del lugar se manifiestan o porque encierran una atmósfera que tradicionalmente ha sido respetada por los habitantes.
- 3- Los sitios donde se reúne la comunidad como la Casa Mayor del Cabildo, las escuelas, algunas iglesias o capillas, intersecciones de caminos vecinales, son espacio que en lo cotidiano ha permitido el encuentro de “propios”, para compartir la palabra y el pensamiento y *minguiar* la palabra (diario de campo, 2021) (ver mapa No. 18).

Mapa 18. Áreas, sitios y lugares sagrados del resguardo de Ipiales



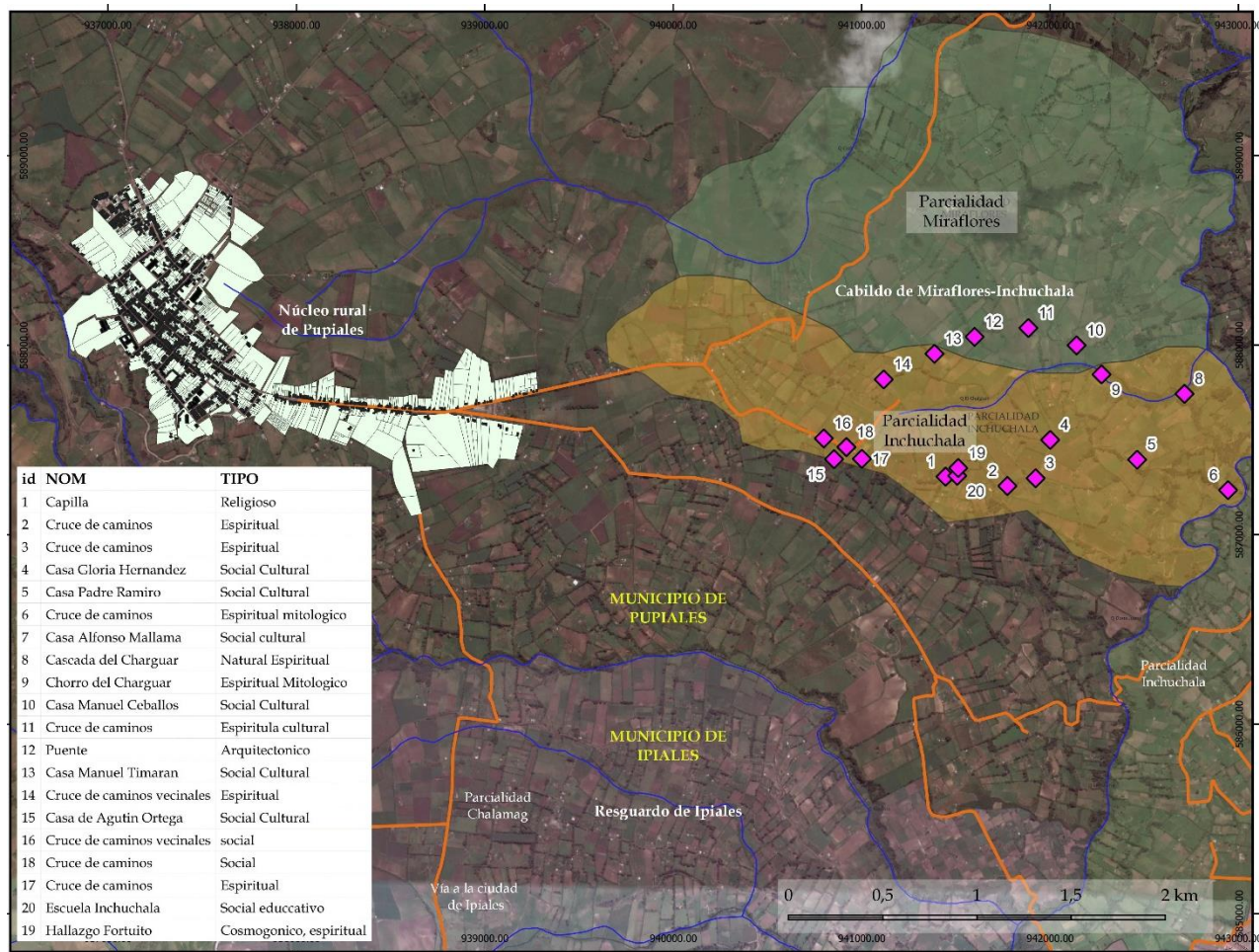
Nota: Elaboración propia 2023. Apoyado en el reconocimiento de Lugares Sagrados del Resguardo de Ipiales, 2022. Cartografía del resguardo de Ipiales 2020. Plano PBOT de Ipiales 2020.

Como se ve en el mapa No. 18, al poner una lectura del territorio de la capa cosmogónica que lo compone, las comunidades Pastos del Resguardo de Ipiales visibilizan áreas, que ya había sido reconocidas en el 2011 por parte del Cabildo, polígonos que por su valor natural y por su relación con el agua como las zonas de páramo, quebradas, arroyos o humedales son importantes para el equilibrio de lo Vivo. A esto se le agrega en el 2021 una serie de polígonos y puntos que concentran un contenido de significados, espirituales, rituales o comunitarios que componen una narrativa de sus formas de habitar lo rural. Como se aprecia en el plano, esto se concentra en el enclave oriental. Con estos elementos puestos en el mapa, el resguardo sensibiliza a su propia comunidad para preservar estos lugares y a su vez refuerza el conocimiento territorial que da sustento a planes de salvaguarda, patrimonialización o como documento para hacer frente a la expansión urbana (Guardianes del Tiempo, comunicación personal, diciembre del 2021).

La importancia de reconocer lugares sagrados o espirituales, es que permiten señalar en los puntos específicos donde se espacializan o toman forma las acciones inmateriales de su cosmovisión, su

existencia y en otros como en el caso del Humedal el Totoral la identificación o reconocimiento de la intersección con zonas urbanas y la conflictividad que representa los polos de desarrollo hacia estas zonas, y con ello fundamentar prácticas de recuperación del humedal; por otro, lado fortalecer las prácticas comunitarias, culturales, narrativas, mitos y leyendas que conforman todo el mundo de las representaciones sociales que acompaña la realidad rural o rural-urbana cotidiana del resguardo. Por tanto, visibilizar esto en una declaratoria propia y representarlo en el mapa significa disponer una información para propiciar el diálogo de saberes territoriales, a través de mostrar aquello, lo que ha estado siempre en su tradición oral.

Mapa 19. Lugares sagrados del Cabildo de Miraflores Inchuchala



Fuente: Elaboración propia, Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia), Territorios indígenas, ANT, base de datos 2020; Colombia, Ecuador, con base en el documento, recorridos, en el trabajo de Campo y el mapa No. 2 puntos de interés de la Vereda Inchuchala, Fuente: Geografía definida por Nora Díaz, octubre de 2018 en Ceballos Taramuel (2020, p. 67)

En el Cabildo de Miraflores-Inchuchala, también han optado por esta estrategia con el objetivo de reivindicar los usos y costumbres sobre el espacio para poder mostrar que el territorio de lo que del resguardo (en caso de ser reconocido como tal), es mucho más que un patrimonio arqueológico y que dentro de su área rural, se pueden reconocer lugares espirituales, tradicionales, sagrados y de valor

social y cultural (ver mapa No. 19) En este caso, los lugares han permitido argumentar la pertinencia de un museo de sitio, de la cultura pasto, sin embargo, todos estos puntos en este momento no tienen mayor incidencia sobre lo Urbano.

Por último, respecto a las áreas y sitios. Si bien en las comunas hay un reconocimiento desde la oralidad, la cotidianidad de espacios sagrados y representativos no se ha documentado como en Colombia, aunque su proceso ya inicio a partir del 2021 como parte de los procesos participativos para la formulación de los Planes de Vida en las comunas Pasto, esto es algo que en el momento del cierre de esta investigación en el 2022 se estaba adelantando (Comuna la Libertad, Facebook, 2022). En la comuna la Esperanza el reconocimiento de lugares es una actividad que no se ha terminado de integrar a los reglamentos internos, pero han sido útiles en la formulación de planes turísticos y actividades de conservación de la naturaleza.

6.6. EQUIPAMIENTOS COMUNALES DE LOS PUEBLOS PASTOS

6.6.1. Equipamientos culturales y deportivos.

Hubo una resistencia de sectores sociales y políticos de las municipalidades para que aparecieran espacios arquitectónicos exclusivamente construidos para albergar actividades sociales y culturales propias en las décadas de los 90, las formas impositivas a las que se enfrenta la praxis decolonial obligaron incluso a buscar estrategias para que se permitieran hacer las edificaciones para albergar las funciones del Cabildo y que estas tuvieran un lugar específico acorde a sus necesidades, y es que pesar de la autonomía y de tener ya la posibilidad de gestionar recursos ente las entidades del Estado, los salones comunales, casas mayores o casas de la cultura no podían ser aprobados para construcción, entonces se formularon y proyectaron haciéndolos pasar por otro uso:

Ha habido vainas por ejemplo con los salones comunales, el Sistema General de Participación no permitía a las comunidades invertir en salones comunales, las comunidades necesitaban sus salones comunales, la única forma que le exigía invertir era a través de centros de acopio, las comunidades construyeron salones comunales legales haciéndolos pasar por centros de acopio hasta el 2017, solo hasta eso, ya el Departamento Nacional de Planeación, permitió que las comunidades puedan invertir en salones comunales, entonces nosotros ya les quitamos el tema de centros de acopio y ahora se llaman salones comunales y podemos hacer la inversión ya como salones comunales. Entonces, es así como ha funcionado el sistema general de transferencias, los lineamientos que a se han tenido que ir moldeando o acomodando la cosa en los resguardos (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

A partir de los 2000 se construyeron “centros de acopio” de las comunidades, cuya presencia empezó a ser fundamental para reforzar las formas comunitarias, la existencia de estos espacios que en realidad eran Casas del Cabildo o Casas Mayores, les permitió convocar a comuneros y comuneras a las actividades de organización comunitaria, organizarse en un espacio para sus labores

administrativas, políticas y culturales. En estos espacios se realizan rituales, elecciones de autoridades, se administra justicia propia y se toman decisiones que definen aspectos del territorio.

Fotografía 33. Casa Mayor del Cabildo del Resguardo de Ipiales



Nota: Registro propio 2022

Los espacios de las Casas Mayores también se convirtieron en centros de reunión de la comunidad y confluencia de actividades culturales, se han abierto a otras actividades donde han surgido colectivos indígenas, ligados a las formas organizativas de Cabildos o Colectivos independientes que trabajan por un aspecto cultural específico, como en el caso de Carlosama:

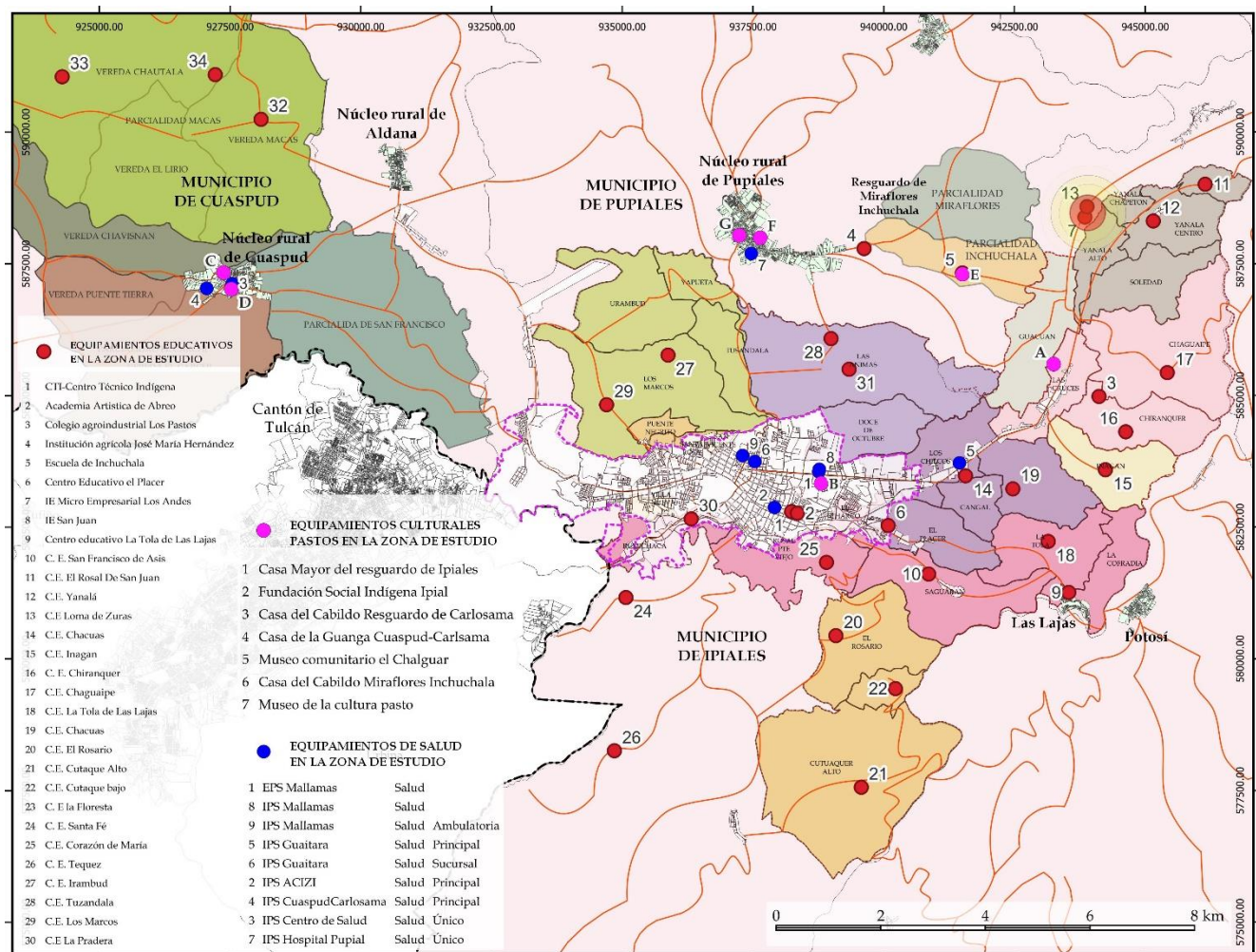
Hay ya una organización de mujeres que se llama Tejiendo Sueños, es el caso que ya desde entonces después de esas formaciones se han venido conformando grupos y asociaciones como microempresa de tejidos; para que, a raíz de su elaboración, de sus tejidos se vayan proyectando, si, es una forma cultural, ancestral y ambiental, de aquí del municipio, ellas ya tienen su edificación. Fue inaugurada el año pasado y han llevado tejidos ya por ejemplo en Pasto, con eventos de la Gobernación o de Comfamiliar (Caja de compensación Familiar de Nariño), en fin, ya se han presentado allá, en Bogotá y han llevado tipo exportación también hasta Alemania a Nueva York han llegado sus tejidos. (I. Guerrero, comunicación personal, enero del 2022).

Han surgido otros espacios propios culturales de colectivos artesanales, fundaciones para el desarrollo cultural y un museo en la zona rural de Miraflores en Pupiales, su función ha sido ser espacios donde resuena y se amplifica la lucha cultural de los Pastos, se afianzan sus elementos culturales para ser preservados como expresión cultural y evitar el despojo que sigue existiendo de elementos propios de la cultura que se encuentran en el subsuelo, como comenta William Arciniegas: “Había piezas de oro aquí y lastimosamente se las robaron las mismas alcaldías, con el paso del tiempo se fueron perdiendo las cosas y se echan las culpas de unos a otros” (Comunicación personal, 2021). Los espacios comunales en su mayoría se ubican en entornos urbanos, pero en las periferias de los poblados o de la ciudad de Ipiales, porque las municipalidades son reacias a la presencia activa de

estos espacios en el centro del núcleo urbano o rural, por esta razón, los Pastos han empleado otras formas simbólicas y gráficas de hacer presencia en las plazas centrales (ver mapa No. 20).

A diferencia del lado colombiano, los equipamientos producidos por la comunidad para uso social, cultural y político en la zona ecuatoriana son limitados, no tienen la diversidad, proporción y cercanía con la ciudad. En las zonas rurales cada comuna cuenta con un espacio de reuniones de los comuneros y comuneras como se ve en el mapa No.21. Al preguntar si hay un espacio exclusivo en Tulcán de la comunidad Pasto, en las distintas entrevistas la respuesta es categórica, fue que *no existe*. Sin embargo, el Museo de Arte en la Casa de la Cultura de Tulcán se ha convertido en un espacio cultural importante después de su creación en el 2006 (Mapa No 21, sección D).

Mapa 20. Equipamientos Pastos del lado colombiano

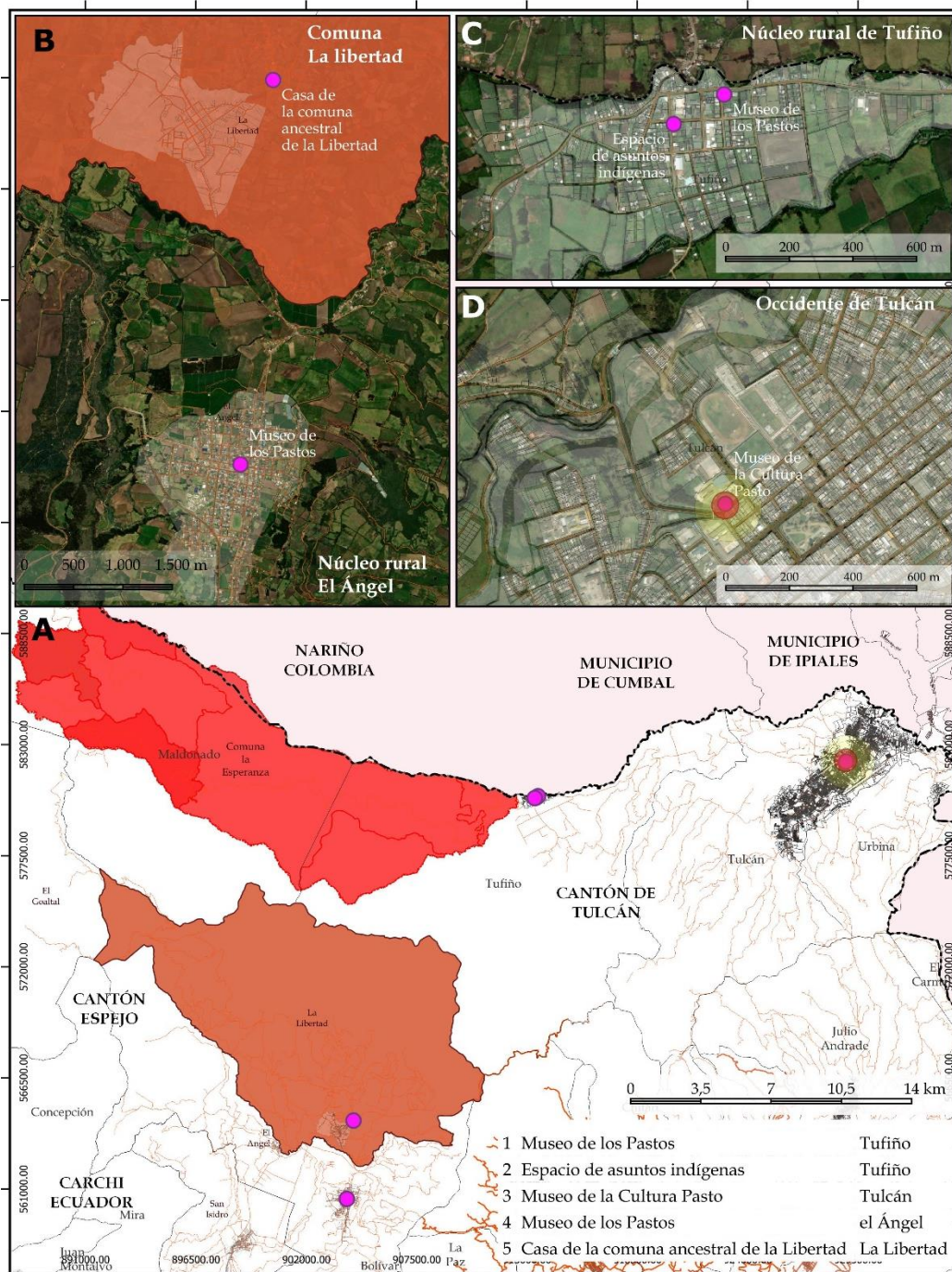


Nota: Elaboración propia, 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia. Trabajo de campo 2021-2022, entrevistas y recorridos.

El museo es el sitio más representativo que alberga una muestra amplia de la cerámica Pasto, si bien, este no es un espacio creado por la comunidad, se ha convertido en un escenario importante para

el estudio de aspectos históricos de la memoria habitacional del territorio, aspectos que no existen en Colombia. En las muestras cerámicas se puede obtener datos arqueológicos e históricos de las formas de habitar histórica de los Pastos y hacer visibles algunas costumbres aún presentes en la ruralidad que se manifiestan en las fiestas locales.

Mapa 21. Equipamientos propios de los Pastos en Ecuador



Nota: Elaboración personal, 2022. Elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM Ecuador; Google Maps 2020. Recorridos de trabajo de campo 2021-2022.

La creación de este espacio en la Casa de la Cultura, permitió que se surgieran otros espacios en las zonas rurales donde había muestras históricas de la cerámica Pasto, hoy en día funcionan como una red de exposiciones regionales. Primero, nace el Museo Pismacal de la Comuna La Libertad, el 28 de septiembre del 2011, hoy sigue abierto al público ubicado en el núcleo rural del Ángel, en su material se encuentran evidencias prehispánicas, elementos etnográficos, coloniales y republicanos de la identidad indígenas locales, este espacio, al igual que en Tulcán, no son producidos por la comunidad, pero sí han generado un impacto cultural y refuerzo de la identidad al hacer visibles y reforzar procesos, culturales locales en las últimas dos décadas. Más reciente desde el 2018 y por influencia del proceso de consolidación de espacios en Colombia, en la Libertad se crea la Casa de la Comuna Ancestral de la Libertad, en la zona rural de la parroquia este es el espacio principal para la organización comunitaria (Mapa No 21, sección B).

En el 2014 se creó en Tufiño, un espacio para el museo arqueológico y etnográfico Manaquer de los Pastos, impulsado por la comunidad de Tufiño y apoyado por un esfuerzo binacional de las comunidades, “El objetivo es fortalecer la identidad del pueblo Pasto y apoyar procesos de fortalecimiento organizativo de la comuna La Esperanza” (R. Cabrera, 2014), esto reforzó la posibilidad de reivindicar procesos de etnoeducación para jóvenes y niños de la parroquia que no se dan en las instituciones educativas locales. Apoyándose en muestras propias de cerámica y objetos de la cultura local, la comuna trabaja por reforzar elementos de las tradiciones y la historia local para el conocimiento de las nuevas generaciones de indígenas. En Tufiño, existen dos espacios para actividades de la comunidad, uno en la misma construcción que alberga el Museo Manaquer que se puede considerar la sede de la comuna, (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022) y otro espacio de asuntos indígenas en la sede administrativa parroquial de Tufiño (ver mapa No. 21, sección C).

6.6.2. Equipamientos de salud y bienestar

Con las reformas al Sistema Nacional de Salud en Colombia a finales de los 90 y su paulatina privatización, unos años después los Pastos adelantaron gestiones desde los Cabildos para formar Instituciones Prestadoras de Salud indígenas (IPS), y construyeron las edificaciones para albergar este uso, también conformaron Empresas Prestadoras de Salud (EPS) que ofrecían el servicio a la población indígena y campesina en los núcleos rurales. Como en el caso de Carlosama: “nos metimos en lo de salud, sí, nos enfocamos a la IPS, le metimos un *dinerito* grueso para hacer la infraestructura, aunque era pequeña la IPS: “(D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2022). La posibilidad de gestionar recursos a través de la institucionalidad del Cabildo por el Sistema Nacional de Transferencias, y también por pertenecer al Régimen Subsidiado de Salud, les permitió desarrollar proyectos propios para la salud: “Carlosama fue uno de los primeros, aquí tuvimos la IPS Cuaspúd-Carlosama, fuimos una de las primeras. Carlosama pueblo chiquito y teníamos una entidad de salud y una EPS.” (D. Arango, comunicación personal, diciembre del 2021).

Fotografía 34. IPS indígena de Carlosama, en el centro de Cuaspud

Nota: Registro propio 2022

El modelo de salud neoliberal agudizó las consecuencias de la privatización y rápidamente algunas de las primeras IPS indígenas fueron perdiendo el control administrativo de la comunidad de base o del Cabildo y pasaron a funcionar como empresas privadas, esto propiciado por malas prácticas administrativas, manejo clientelar y corrupción, al interior de las IPS, como lo menciona taita José Erazo:

Una realidad, por ejemplo, las IPS indígenas. He podido darme cuenta que las mismas IPS, para poder mantenerse, eligen un gerente que tiene que estar cada año llenándole el bolsillo a la junta directiva, para que lo sostenga. Entonces eso pasó igual en la mayoría, los mismos foráneos dicen, los indígenas tienen un precio, le ven la necesidad al indígena y le dicen: - ¡tenga! - y ya con eso... Y el indígena dice, - no importa, desde que me den de comer- (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

Si bien el control administrativo ha cambiado, algunas EPS como Mallamas, Guaitara y Azici aún se mantienen. Las construcciones que se han desarrollado como edificaciones para atender temas de salud y bienestar, en cada resguardo siguen estando presentes. En principio estos espacios surgieron como una iniciativa que busca (sigue buscando) integrar las prácticas del cuidado y de la medicina occidental y originaria. Por su rango de atención se generaron edificaciones para concentrar la atención a usuarios indígenas y campesinos dentro de la ciudad y los poblados (ver mapa No. 20). A diferencia de otras manifestaciones espaciales arquitectónicas, culturales, sociales, educativas o recreativas que albergan uso indígena, las edificaciones para la salud se sitúan en contextos urbanos.

A diferencia de Colombia, el proceso organizativo comunitario de los Pastos no ha incidido en el sistema de salud de la Provincia del Carchi dado a que el sistema de salud en Ecuador hay una evidente segmentación entre la atención de la salud pública y el modelo privado y dadoa que las

comunidades tienen una autonomía regulada bajo la organización político administrativa del Estado, por esto, la población indígena no propone o gesta entidades prestadoras de salud. Al igual que la población campesina, los indígenas son atendidos dentro del sistema público por medio del Seguro Social Campesino (SSC). En la oferta privada de la salud tampoco participan entes autónomos como las comunas, que puedan recomendar o generar espacios propios para la salud y el bienestar, por todo esto, en el lado ecuatoriano no dan este tipo de espacialidades emergentes.

Fotografía 35. IPS Indígena Mallamás en el sector de San Marcos Ipiales.



Nota: Registro propio 2022

6.6.3. Equipamientos educativos

Las instituciones educativas indígenas son importantes para la etnoeducación, aparte de albergar esta actividad, también son espacios que funcionan como pequeños centros culturales o de reunión comunitaria en las zonas rurales y rural-urbanas. En las veredas y parcialidades son escasos los centros culturales de reunión y la Casa del Cabildo queda muy alejada para realizar asambleas locales y las mingas de pensamiento, los espacios de las instituciones indígenas han sido empleados para múltiples usos comunitarios y se han convertido en puntos de convergencia de la población rural. Como se observa en el mapa No.20, estas edificaciones están diseminadas por el área rural del Resguardo de Ipiales y tienen presencia en la mayoría de las parcialidades, esto no es igual en Carlosama y Pupiales, donde son pocos puntos los que se pueden ubicar.

Algunas de estas edificaciones, están dentro en la periferia urbana o en el borde del perímetro urbano de Ipiales, son espacios que permiten la asociación de la comunidad de la parcialidad para distintas actividades participativas de la vereda o de la parcialidad. Como espacialidades han sido el soporte físico-espacial para movilizar manifestaciones culturales locales y hacerlas visibles ante la comunidad rural, escenarios para talleres, mingas, capacitaciones y escenario de aprendizaje de usos

y costumbres para los *renacientes*, lugares para compartir la palabra y reconstruir aspectos de la cultura. En el marco de los cambios generados por la globalización y los procesos de transculturación, la educación y sus espacialidades se han convertido en escenarios de construcción de conocimiento, importantes, sobre todo para las comunidades rurales, desde adentro se entienden así:

El teléfono evolucionó. Los medios de comunicación evolucionaron, menos, la educación, ¿por qué?, porque a la política no le conviene abrimos la mente, resulta que ellos (Estado) dicen, así se quedan atrás. Entonces qué es lo que se pretende, llegar allá y decirles a las madres comunitarias, a las parcialidades, miren, les podemos enseñar a los niños de otra forma la cultura, les podemos enseñar lo propio. (J. Erazo, comunicación personal, enero del 2022).

La labor de docentes de la etnoeducación ha sido una parte fundamental en el fortalecimiento del proceso territorial indígena, también lo ha sido, la existencia de las instituciones educativas que han defendido esta vocación. La lucha de las comunidades rurales por tener espacios como escuelas y escenarios deportivos, es porque en ellas es posible convocar a la comunidad y esto permite generar una red de nodos culturales y tejidos sociales en el espacio rural.

Fotografía 36. Centro educativo agroindustrial de los Pastos, zona rural de Ipiales



Fuente: <https://www.facebook.com/agroindustrial.lospastos/>

El ejemplo relevante de este aspecto ha sido la implementación del Colegio Agroindustrial de los Pastos y la construcción de sus instalaciones. Es la única institución educativa indígena de formación secundaria en el territorio, este espacio se ha convertido en un referente para las actividades culturales en zonas rurales y un punto importante en la formación regional de saber indígena Pasto. Si bien, comuneros y comuneras señalan la importancia de esta institución educativa, otros señalan las desventajas, porque al estar en una parcialidad rural, es difícil acceder o llegar hasta este lugar desde otras parcialidades y por esto convendría una ubicación más “central” es decir, en la ciudad (entrevistas en recorridos, 2022). Otros espacios de educación indígena para el arte y la técnica han surgido en la ciudad, son sede de actividades artísticas para el carnaval multicolor, estos espacios formativos de talleres, danza y música son actividades vinculan a la población indígena de las zonas rurales con la ciudad (ver mapa No. 20).

En el lado ecuatoriano, las instituciones educativas rurales no tienen una clara identificación con la formación indígena, esto hace que las concentraciones de reuniones en espacios propios de la comuna sean únicamente en la Casa de la Comuna o en los espacios culturales de los museos. Las dinámicas de reunión de las comunidades son distintas, se concentran en espacios que están destinados para tal fin dentro de los poblados y las comunidades rurales están muy apartadas; por esto, se elige comisiones de representatividad por comunidad, para que se desplacen a las reuniones en el pueblo. En la ruralidad, las escuelas no fungen como centros de reunión dentro del territorio, porque su vocación no es la etnoeducación:

¿Los colegios tienen, digamos, educación indígena? ¿O es, como cualquier otro colegio?

PP: La educación es como cualquier otra, eso si no hay que decir, hay profesores que no les van a enseñar la tradición, o sea, como en Otavalo, allá hay profesores, de ahí mismo, por el idioma quechua, acá no. (P. Paspuel, comunicación personal, enero del 2022).

Se realizó una búsqueda de las instituciones educativas en la provincia del Carchi que tengan definida su vocación tanto en misión y visión de la institución para la educación indígena, no se encontró instituciones con estas características y mucho menos apropiadas por el pueblo Pasto para sus procesos comunitarios como en Colombia. Es necesario, aclarar, que sí existe una intención de Estado plurinacional ecuatoriano de propiciar una educación intercultural, en algunos casos con programas dentro de las instituciones públicas (González, 2011), en otros casos llegando a ser bilingüe (quechua y español). Pero, no están dentro de la zona de estudio del territorio Pasto, hacen parte de otras provincias donde la presencia del porcentaje de población indígena es mayoritaria.

6.6.4. Expresiones estéticas, escultóricas y arquitectónicas.

Fotografía 37. Sector de el Charco, vivienda tradicional Pasto.



7. Nota: Registro propio 2022

Las expresiones físico-espaciales, ya sean edificaciones o representaciones escultóricas estéticas, permanentes en el espacio rural-urbano, son otra forma cultural de territorializar el espacio. La presencia de las grafías, símbolos y representaciones de la cultura Pasto como el Sol de ocho puntas, las imágenes, figuras o esculturas resultado del Carnaval Multicolor de la Frontera, han empezado a estar presentes con mayor fuerza en las dos últimas décadas dentro de la ciudad. Esto sucede porque

como menciona Alexander Pinchao, “el espacio de la ciudad es racista” y restringía las manifestaciones porque no estaban “bien vistas” dentro de la ciudad; sin embargo, después de los 90 de los procesos de autorreconocimiento con todo el proceso de autodeterminación en las parcialidades, las manifestaciones estéticas se han convertido en una forma de hacer presencia simbólica para recrear la narrativa y la imaginaria estética que refuerza el sentido de identidad y pertenencia a los lugares, cuyo fin es generar un amojonamiento simbólico de reivindicación.

Esto es más fuerte en las periferias urbanas de Ipiales, pero contrasta con su inexistencia en Pupiales y Cuaspud. En Ipiales, el caso de las esculturas que se han instalado, representan elementos asociados a lo mítico y a la ruralidad agrícola, alusiva a la chagra como el monumento al maíz, construido en el 2004 al oriente de la ciudad. Los elementos como grafías y esculturas en el sector del Charco han transformado las fachadas del conjunto de arquitectura tradicional del antiguo caserío a partir del 2008 con figuras como el sol de ocho puntas, los monos machines, la cruz del sur o se Chakana, también en el Charco, existe un espacio en la esquina de una pequeña zona donde a partir del 2010 ha convertido en un museo al aire libre y se exponen figuras o estructuras de las carrozas que hicieron parte del desfile del Carnaval Multicolor (ver mapa No. 22).

Mapa 22. Expresiones físico espaciales de los Pastos en Ipiales



Nota: elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:25.000 del IGAC (Colombia) Territorios indígenas ANT, base de datos 2020 Colombia, cartografía del Resguardo de Ipiales 2020 y recorridos en trabajo de campo 2021-2022.

El símbolo que más se usa políticamente como forma de territorializar el espacio es el del sol de ocho puntas. Su aparición en el espacio público y urbano es una manifestación política de la presencia de la comunidad organizada que reclama la ancestralidad de estos lugares, los sitios donde aparece, son puntos ancestrales y por esto su presencia tiene un sentido de reivindicar la presencia histórica, como revivir en la memoria del territorio la existencia de antiguas parcialidades de las cuales fueron expulsados; también, aparece en distintos puntos de las parcialidades y en los poblados, pero el acto simbólico más representativo fue cuando aparece en el 2018 al lado del espacio de poder como la alcaldía de Ipiales, pareciera no ser una gran intervención, pero, para la comunidad de los Pastos de Ipiales es un mensaje contundente de su presencia activa como comunidad y cultura viva, no extinta, no del pasado, manifestando su actividad política y territorial en el presente (A. Pinchao, comunicación personal, diciembre del 2021).

En Ecuador, al igual que otros aspectos, las expresiones espaciales son más fuertes en los núcleos rurales que en la ciudad. En la Comuna Libertad, las manifestaciones de las grafías están presentes en el caserío, también son elementos resaltados como parte de la identidad local, e incluso se muestran con orgullo, en la zona urbana del Ángel (entrevistas, en los recorridos, 2022). En el núcleo del Ángel, son puntos de referencia y símbolos culturales de autorreconocimiento como el Momento a la Vida y Nuevo Milenio que reivindica la presencia y pervivencia de la cultura Pasto, esta composición escultórica está estratégicamente situada entre la comuna y el núcleo urbano (ver plano No. 24, sección C, fotografía 5). Otro como el monumento a la cerámica Pasto que se encuentra a la entrada del poblado, comunica a visitantes la presencia de la comunidad Pastos en el lugar, el sol de ocho puntas, una grafía fundamental de la cultura está presente en el parque principal (ver plano No. 23, sección A y C).

El uso de las grafías es un elemento en común en el núcleo rural de Tufiño, el uso de los símbolos del sol de ocho puntas, los monos machines, el runa, las arañas, los jaguares, que se representan en las fachadas con la intención de territorializar, tienen similitud con la forma en como se ha hecho en la zona del Charco en Ipiales. Se aprecia cuando se llega a Tufiño que las fachadas de casas del centro representan estas imágenes, con la intención de hacer visible que es un territorio preeminentemente indígena, se materializa en las fachadas, la fuerza inmaterial del autorreconocimiento. (Ver plano No. 23, sección B).

No sucede con la misma intensidad en la ciudad de Tulcán, donde estas manifestaciones son escasas; sin embargo, el símbolo del sol de los Pastos está presente en el centro del parque Ayora, pareciera un acto menor y pasa desapercibido en la cotidianidad, pero en la fiesta del Raymi, está estrechamente relacionado con el acto simbólico de la “toma de la plaza” tradición más fuerte en Ecuador como acto simbólico y político, el hecho de que esté en el centro de la plaza pública lo convierte en un símbolo o mojón de la territorialización étnica.

En Tulcán existen las estatuas frente a la Casa de La Cultura, para marcar la llegada de las comunidades a la ciudad en las fiestas del Inti Raymi, si bien no son figuras monumentales, es una de las pocas expresiones escultóricas recientes en el espacio urbano. Una imagen fundamental, ya histórica, es la estatua del Monumento al Guerrero Pasto ubicada en el cantón militar Mayor Galo

Molina, esta escultura refuerza la idea de la presencia de la cultura Pasto como guerreros y defensores del territorio ancestral (ver mapa No. 23, sección D).

Mapa 23. Expresiones espaciales de los Pastos en lo urbano en Ecuador



Nota: Elaboración propia, Elaboración propia 2022. Apoyado en la Cartografía Base, escala 1:50.000 del IGM (Ecuador), y circunscripciones indígenas del Carchi, IGM Ecuador; Google Maps 2020. Recorridos de trabajo de campo 2021-2022.

La mayoría de estas expresiones físico-espaciales en los núcleos rurales son manifestaciones recientes, estrechamente relacionadas a la capacidad de organización comunal y con la intención de comunicar una presencia territorial. A diferencia de las existentes en la ciudad de Tulcán, que han sido manifestaciones que aluden a lo indígena del pasado, que refuerzan la imagen del guerrero indígena como antepasado ya desaparecido o esculturas del campesino indígena como habitante folclórico de la región. Únicamente el sol de los Pastos del parque Ayora se puede considerar una expresión activa de la autodeterminación en lo urbano en Tulcán.

Reflexiones parciales

La dialéctica complementaria entre lo inmaterial de la práctica cultural y la materialización de una espacialidad, se puede ver en el plano de la estructura social que se refleja en delimitaciones propias, polígonos y áreas de la territorialidad del resguardo y comuna. Decantar esto en mapeos propios les ha llevado a las comunidades más de dos décadas de trabajo, con distintas intensidades, métodos, herramientas y recursos. Encontrar una escala intermedia, que no es similar a la empleada por las municipalidades o cantones, pero que liga la ancestralidad del ayllu, es un elemento relevante para la definición de espacialidades rurales que en algunos casos se sobreponen a lo urbano.

La *parcialidad o comunidad*, es una espacialidad que emerge de la reinterpretación de las formas sociales tradicionales, pero a partir de los 90, es una forma completamente distinta y bastante útil para los Cabildos o comunas y le ha servido para construir un modelo representativo, político y de recuperación intersubjetiva de las tradiciones, en lo que quedaba de los nexos de familias rurales. La parcialidad auspicia relaciones de autenticación y fortalecimiento de identidades, y en conjunto, le dan forma a la entidad territorial de cada territorio indígena. Mapear, presentar, mostrar, conocer y estudiar sus propias representaciones en cada parcialidad es un proceso que los Pastos han visto como *necesario*. Podemos decir entonces, que el contramapeo es un método que permite tener elementos que contribuyen a definir en el espacio la autoidentificación y el autorreconocimiento, son elementos basales de la fuerza de autodeterminación.

Son los Cabildos o comunas, los que identifican que dentro de sus territorios existen fenómenos de transformación que deben ser atendidos, porque existen la conciencia de que el fenómeno urbano va más allá de la ciudad, por tanto, al estar situados en la frontera rural-urbana, son temas que les competen, pero de los cuales aún no se han hecho cargo como se debería según su punto de vista, en gran medida esto tiene que ver con la acelerada transformación de algunos sectores de la interfase en comparación con la actualización de los Planes de Vida o Reglamentos Internos.

Si el fenómeno tiene matices distintos en cada contexto Colombia o Ecuador, esto se manifiesta en y es apreciable en las expresiones espaciales. En la relación de los territorios indígenas y la ciudad de Ipiales es evidente una sobreposición de espacialidades y delimitaciones entre municipalidad y resguardos, así como, mayor número de puntos, nodos, zonas de contacto, tejidos rurales como se ve en los mapas. Por otro lado, en Tulcán y las comunas no sucede de la misma manera, aunque sí se establecen delimitaciones muy claras de sus *comunidades (parcialidades)*, porque esto tiene que ver con el pleno reconocimiento de la tierra comunal por parte del Estado ecuatoriano, las espacialidades

tienen otra escala u obedecen a la interacción regional, más que a la municipal o sectorial como en Colombia. Por lo anterior podríamos decir que si se quiere hacer un análisis a profundidad de los elementos urbanos a una escala de sector o de predios de una zona de contacto rural-urbana del problema, esta debería ser en la relación Ipiales y el Resguardo indígena de Ipiales.

Por lo anterior, creo en la relevancia de la estrategia de territorialización planteada por medio del estudio, mapeo y reconocimiento de los lugares sagrados, como una forma para amojonar la territorialidad, cuyo fin es hacer un contrapunto a la expansión urbana, ejemplifica, enseña y sugiere una acción descolonial en el territorio. Es claro en este sentido que desde el saber/poder situado e indígena se reconoce lugares que están plenamente fundamentados en *cosmoterritorialidad* y son muestra de su cultura, ahora, que aparezcan en el mapa, que éstos se conviertan en fundamento legal y que continúe escalonando para blindar el territorio rural, es su forma decolonial de territorializar.

Un aspecto que se encuentra al estudiar las espacialidades que se han convertido en sitios importantes para todo este proceso desde los 90, es que no necesariamente los espacios pensados o diseñados para albergar usos y costumbres indígenas son los que se identifican en mayor medida al mapear. De hecho, fuera de algunos casos especiales como las Casas Mayores o los Museos, no existe espacios o lugares, diseñados y construidos como lo hubiera imaginado desde la mirada de arquitecto. Lo que sí existe, es la apropiación de espacios arquitectónicos de uso educativo, a los que le fueron asignados usos culturales, comunitarios. Esto es lo que se identifica el fenómeno en el contexto colombiano con las Escuelas Primarias de Educación Indígena, estos son espacios que se han convertido en centros poli-funcionales de congregación de los pueblos pastos en zonas rurales, aparecen perimetralmente a lo urbano, aspecto que no se da en Ecuador.

Las edificaciones que en el proceso han surgido y que albergan usos de salud, cultura y recreación no son numerosas, pero son importantes, porque para las comunidades se ven como un logro de su capacidad de gestión y organización comunitaria, a pesar de los problemas internos de administración y más allá de las características de la espacialidad, su importancia radica en su ubicación, el punto en la ciudad donde están localizadas, porque es visto como un espacio ganado a la territorialidad de la elite local que permite introducir un elemento en la estructura urbana que congrega o alberga actividades indígenas.

Las manifestaciones estéticas son expresiones de menor impacto físico, pero de gran pregnancia simbólica, estas se pueden entender en relación estrecha a las prácticas culturales de los momentos festivos. Las grafías de las fachadas, son huellas de lo intangible que están en lo cotidiano, pero que recuerdan, lo extraordinario del ritual, de la fiesta, por esta razón, aparecen las figuras temporales de las carrozas alegóricas expuestas en el Charco, se reitera con símbolos en el espacio público como el sol de ocho puntas, los monos, las arañas y los *runas* danzantes. Marcas que traen del acto festivo a la cotidianidad y son el recordatorio de contenidos de la memoria del habitar que siempre ha estado ahí. Esto es lo que apreciamos del lado del plano material, nos dan cuenta de la forma en cómo las comunidades se manifiestan culturalmente y autodeterminan y en el mensaje esta implícito un acto de reivindicación y de reclamo de estos espacios que han sido y siguen siendo parte de los Pastos.

Conclusiones

8. REFLEXIONES FINALES

Siendo una investigación exploratoria, este trabajo asumió en una primera parte el desafío de aproximarse a un fenómeno autodeterminación territorial en la interfase espacial ya señalada, enmarcada dentro de los abordajes teóricos del tema campo y ciudad, para mostrar otra mirada histórica del proceso y de esta manera poder situar en la discusión, los conceptos que emergen de las comunidades involucradas. Identificar una praxis territorial descolonial permitió situarse teóricamente, pero también, analizar en el proceso histórico una serie de acciones contrahegemónicas que dan elementos del ejercicio de autodeterminación.

La exploración se extendió al análisis del poblamiento histórico, trabajo necesario para comprender y analizar la incidencia de lo indígena en las ciudades fronterizas. En esto se encontró que existen vacíos en la historiografía urbana de la región y mucho más de una historiografía que considere a lo indígena como parte constitutiva de hacer ciudad a través del tiempo. Así, la exploración se amplió a un trabajo de reconstrucción del relato sobre la conformación de los asentamientos; para ello, fue útil la distinción de núcleos rurales y núcleos urbanos en relación con territorios indígenas delimitados como áreas de resguardo o comuna.

En el análisis empírico de este fenómeno, se hicieron evidentes las formas diferenciadas de la interfase en cada país, y no porque se quiera insistir en un sesgo de separación del fenómeno porque desde el inicio se consideró el Gran Territorio de los Pastos como un solo caso de estudio. El punto es que su condición de frontera, en una región, que desde la época colonial ha sido un territorio periférico y que ha estado bajo el tire y afloje entre centros de poder regional, hizo que el problema de investigación sobre los procesos de autodeterminación en la interfase rural-urbana se matice en dos formas diferenciables en cada país, es en este sentido que la condición fronteriza define aspectos diferenciales del fenómeno, como vimos en los capítulos 5 y 6 y como veremos en cada uno de aparatos concluyentes.

Sobre lo teórico-conceptual

El primer capítulo es un esfuerzo por construir un marco teórico para situar la perspectiva decolonial en el fenómeno urbano-territorial, ubicando el tema de fondo en el debate, que son las relaciones campo ciudad, y definiendo el sentido de la crítica dialéctica complementaria a través de una breve exposición de planteamientos relevantes de la visión eurocéntrica occidental, justamente, para señalar las ausencias o vacíos de estos enfoques. Vacíos que no pretenden desarrollarse en esta tesis, sino enunciar como posibles aspectos a los cuales una visión situada de los fenómenos urbano-territoriales podría contribuir, si se toma en cuenta, de forma efectiva la posibilidad de conocimientos que emergen de la herida colonial.

Una de las dificultades teóricas de esta tesis, es que la *perspectiva decolonial* no es una teoría como tal, y no opera bajo la misma lógica teórica de un sistema abstracto en el método científico, incluso cuestiona muchos aspectos del mismo y de su base epistémica. Aunque, se puede decir que existe un amplio corpus teórico como *perspectiva*, y en algunos textos de la literatura decolonial actual, se presenta sistematizado y organizado; sin embargo, al ser un encuadre situado del conocimiento que se está transformando y cuyos autores más representativos, han cambiado o variado de posturas, ampliando el panorama de discusión o complejizándolo, hizo más complicado el abordaje teórico para esta investigación.

Si bien existe un conjunto de conceptos, proposiciones y definiciones desde la decolonialidad, estos están cambiando y modificando las relaciones entre sí, porque como perspectiva teórica en Latinoamérica, se ha tomado como un proceso abierto, de ahí su riqueza y potencia; pero también, esto hace sentir en algunos momentos que no exista un suelo firme, donde se pueda establecer un punto de inicio teórico-conceptual para lo espacial o territorial. Lo anterior, implica que para entrar a estudiar el fenómeno urbano-territorial y ser operativo se tenga que fijar la conceptualización en un punto, como se trató de hacer en este marco teórico, esto fue lo que permitió tratar de bajarlo a una relación empírica y así contrastar a través del caso de estudio con la realidad, encontrando elementos que respalden el enfoque.

Relacionado con lo anterior y no menos importante, se debe aclarar que si bien existen aproximaciones serias a la conceptualización decolonial de la teoría urbana y el urbanismo, esta ha sido relativamente reciente, hay varios aspectos aún no explorados y por su condición de teoría en proceso de consolidación, la investigación exploratoria aquí planteada señala la necesidad de una perspectiva decolonial para comprender la relación entre lo urbano y lo rural, cuestionando la visión eurocéntrica y la dicotómica entre campo y ciudad, porque esta postura ante el fenómeno urbano, destaca la importancia de reconocer la diversidad de ontologías territoriales y la posibilidad de tomar en cuenta la conceptualización de los actores subalternizados. Por esto, se discute con la postura de Henri Lefebvre y su limitación para explicar los procesos urbanos en otras regiones del mundo, porque no se considera que otros núcleos ético-míticos puedan generar conocimiento y acciones para la producción alternativa del espacio.

Considerado lo anterior, la investigación partió del encuadre decolonial desarrollado en su momento por algunos autores del grupo Modernidad/Colonialidad. Sin embargo, en el desarrollo de la tesis y de acuerdo a la afinación y delimitación del problema, se fueron descartando algunos estudios de autores y autoras por afinidades a una visión descolonizante del mismo y sumando sus puntos de vista dentro de la perspectiva decolonial aquí planteada, fue la formulación del tema lo que guio el camino exploratorio para introducir nuevos elementos teóricos conceptuales no considerados en el planteamiento inicial que enriquecieron y encaminaron la investigación.

Como vimos, la argumentación sobre el territorio y las formas de habitarlo establecen una reflexión asimétrica debido a la imposición de un modelo dominante de civilización frente a la otredad; por esto, se propone una perspectiva crítica localizada en las realidades periféricas particulares, para dar cabida a la conceptualización de los actores sociales que encarnan el proceso en la discusión de esta relación espacial. En síntesis, después del ejercicio de trabajar en el andamiaje teórico, se puede decir que un marco teórico decolonial para fenómenos urbano-territoriales que se enfoquen en el estudio de la praxis de la (s) alteridad (es) puede considerar como puntos de partida lo siguiente:

1. El pensamiento lo decolonial establece un diálogo fecundo con otras corrientes críticas Latinoamericanas como la Teoría del Sistema Mundo, la Filosofía de la Liberación, el Pensamiento Afrocaribeño, la Pedagogía de la Liberación, la Investigación Acción Participativa y el Pensamiento Andino.
2. La crítica posmoderna en el bloque hegemónico eurocéntrico permitió a distintos grupos o movimientos latinoamericanos introducirse por la fisura del metadiscurso de la modernidad y establecer posturas críticas que parten de sus propias realidades regionales que han vivido y encarnado la colonialidad.
3. La colonialidad ha generado una reflexión asimétrica sobre el territorio y las formas de habitarlo, ya que la capacidad argumentativa de las ontologías territoriales no eurocéntricas no es reconocida como válida. Sin embargo, existe una validez de su conocimiento en las comunidades locales, a través de un proceso habitacional, donde, a través de su praxis, el conocimiento es validado en lo cotidiano.
4. La perspectiva decolonial ofrece alternativas críticas a los procesos hegemónicos de occidente y busca explicar, desde otras realidades históricas, los procesos sociales, económicos y políticos, moderno/coloniales localizados geopolíticamente en la periferia global y en las periferias o fronteras epistémicas plurivesales. De ahí su potencia y riqueza transgresora y descolonizante.
5. La praxis decolonial se reconstruye constantemente a través de dos dimensiones: la preservación o recuperación del saber territorial diferenciado y la defensa de las posibilidades de autonomía de las territorialidades indígenas.

En conclusión, lo teórico aquí planteado invita a reflexionar sobre la necesidad de una perspectiva o perspectivas decoloniales para la comprensión de la relación entre lo urbano y lo rural, y plantea una estructura o unidad teórica de análisis como propuesta que permita reconocer e involucrar la diversidad de ontologías territoriales y la importancia de los saberes locales en la construcción de un

conocimiento pluriversal para ordenar el territorio en las nuevas condiciones de la modernidad. Ligado a esta postura teórica, se buscó construir un marco conceptual que posibilite identificar ideas, dispositivos, formas y modelos coloniales en el discurso eurocéntrico de la relación rural-urbana, para dar apertura a los saberes territoriales indígenas que surgen de la praxis descolonial local de los pueblos. Por ello, la investigación documental se valió de lo ya desarrollado en la filosofía, las ciencias sociales y los recientes avances en las disciplinas del urbanismo y la arquitectura. En este sentido, la intención teórica de la tesis es hacer un encuadre de la perspectiva decolonial que sea útil a los estudios urbano-territoriales.

Como en todo marco, se hizo un recorte del corpus teórico en la perspectiva decolonial y se identificaron categorías estructurales de las cuales se desprende, de forma escalar, (de lo macro a lo micro), un planteamiento teórico apoyado en autores y autoras que permitieron ir encontrando la relación con lo espacial. Se identificaron nociones, categorías y conceptos generales que permitieron situar la crítica al dualismo dicotómico eurocéntrico en la relación campo y ciudad, para develar las particularidades históricas de dicha relación en Nuestra América, ahí surge la noción de estructuras del saber/poder territorial, los modelos y planes de poblamiento moderno/coloniales, y sobre todo, el planteamiento conceptual de una idea urbanocéntrica con relación a dos aspectos transversales para el análisis espacial en nuestras regiones, que a pesar de ser notorios, paradójicamente no se hacen explícitos en el análisis espacial, estos son: 1- la división racial del espacio a partir de dispositivos racializados que se convierten en ideas discursivas que definen los lugares sociales y geográficos de quienes habitan, 2- La disociación de centro geométrico y centro socio étnico, estos dos factores han definido aspectos de los centros urbanos y determinan elementos hasta hoy.

Todos estos quedan esbozados como posibilidad de desarrollo de nuevas investigaciones teóricas o históricas, porque, el estudio de caso aquí presentado no es suficiente evidencia empírica para reforzar tales planteamientos, aunque se encuentre en ellos y en los conceptos interrelacionados, un amplio potencial para establecer nuevos proyectos de investigación que vayan en esta línea.

Otro aspecto de dificultad teórica ha sido justamente bajar y aterrizar o pasar de lo teórico a lo espacial decolonial. Este fue uno de los nudos en el desarrollo de la tesis, pero, fue con la aproximación a la mirada del mundo andino de Rodolfo Kusch lo que permitió desatarlo, porque hizo posible situar ontológicamente en el espacio y en el discurso descolonizante, a la alteridad andina, y vislumbrar su potencia creativa ético-mítica, entendiéndola como parte de la coexistencia con otras formas del habitar, tal vez, esto se convierta en uno de los pequeños aportes teóricos de esta tesis. Comprender el discurso de la alteridad o alteridades en ese sentido, plantea una posibilidad de apertura por medio de este giro ontológico.

Investigar cómo esto se encarna en otras alteridades, en otras delimitaciones espaciales y temporalidades, atravesando otras problemáticas, traza un camino teórico-conceptual-metodológico que abre posibilidades de plantear nuevos interrogantes que enfatizen las diferenciales de poder/saber moderno coloniales, para abrir las grietas de lo que se ha encubierto en las asimetrías urbano-territoriales. Ejercicio necesario como postura crítica, pero también, como posibilidad pragmática, que brinde alternativas de salida a nuevas formas de analizar y afrontar los problemas

locales y de línea a la construcción de un cocimiento apropiado y descolonizante que fortalezca los procesos sociales de la misma comunidad.

Es el giro ontológico hacia el *Estar-siendo* que propone Kusch, permite que emerja una alteridad indígena andina con capacidad propositiva y enunciante; en ella, se identifica una forma fundamental aportada por la perspectiva decolonial como noción estructurante de esta tesis: *la praxis decolonial territorial*, producto de las tensiones históricas bien identificadas por Costa & Moncada (2021) entre segregación originaria y decolonialidad originaria. Este aporte es lo que permitió, situar, el elemento central que después se analiza transversalmente en el proceso histórico del caso de estudio, *la autodeterminación cultural en el espacio*.

No menos importante, el planteamiento de Walter Mignolo (1995) sobre el *pensamiento fronterizo* y el tercer espacio de enunciación, conceptos que guiaron el interés de esta tesis, por ser sugerentes y por el potencial creativo para pensar lo espacial y a mi modo de ver, uno de los conceptos más sugerentes en la perspectiva decolonial. En esta tesis se hace una aproximación que permite situar y aclarar el discurso territorial de los pueblos Pastos y todo su conocimiento generado, por ser resultado del pensamiento fronterizo, y en este caso, paradójicamente, también de una frontera binacional y de una frontera rural-urbana, de ahí su importancia estructurante como concepto.

Si no se entiende esta conceptualización propia, desde la mediación dada en la interculturalidad y en el tercer espacio que se crea en este pensamiento de frontera, el conocimiento endémico local (en este caso indígena) se desvirtúa porque es claro que estas construcciones de sentido no pasan por las estructuras del saber/poder moderno-coloniales estatales, no tienen el mismo porcos de legitimación, pero eso no quiere decir que no sean efectivos en la práctica. Los saberes territoriales de los patos, NO son formas puras, no son modelos completos, gnoseológicamente universales y nacionales, tampoco buscan esquizofrénicamente un a priori homogeneizante como en lo moderno/occidental/eurocéntrico, como bien menciona Mignolo, estas construcciones epistémicas sobre lo territorial, nos hablan desde las ruinas de la cultura y desde el abismo ontológico, nos remiten o nos trae al presente contenido del *Estar-siendo*, sitúan los problemas estrechamente ligados al *suelo sagrado y vital*.

En ese sentido, todo lo anterior es fundamental para comprender la importancia de una fuerza sociocultural como la autodeterminación, no solo como un derecho fundamental que es inherente en los procesos de reconocimiento y diversidad étnica en los marcos constitucionales, sino como un vector de transformación que viene desde los márgenes o desde la frontera, espacial, epistémica y discursiva de la alteridad, para incidir y transformar las ideas, discursos, modelos y planes instituidos o legitimados bajo la matriz de poder colonial. Este enfoque de la autodeterminación, puede ser otro de los aportes al conocimiento decolonial logrado en esta tesis, ligado a eso, la comprensión de este fenómeno como una fuerza transformadora que transgrede en lo cotidiano y lo extraordinario del discurso dominante, sugiere posibilidades efectivas de desenganche epistémico territorial, para tejer nuevas formas pluriversales de la relación rural-urbana, donde se filtren los conocimientos ancestrales de las múltiples alteridades a través de las gritas del conocimiento moderno/colonialista.

Los pueblos originarios, más allá de las visiones *multiculturales* estatales que se ocupan de la cuestión indígena como un asunto folclorista para reafirmar una inclusión que no es real. Aquí por medio de la praxis decolonial y su fuerza de autodeterminación cultural se los entiende como comunidades que crean conocimiento intercultural, su conceptualización los sitúa como actores sociales que han generado en el fragor de un proceso histórico, toda una serie de estrategias adaptativas, de saberes territoriales fundamentados en las problemáticas locales que también hacen parte del cocimiento moderno, aunque situado y contrahegemónico. Es justamente desde esta capacidad de cambio adaptativo de las comunidades indígenas, desde donde habla esta investigación; es decir, habla desde lo aprehendido y conceptualizado por las comunidades, útil para generar sus propias posibilidades de organización, ordenamiento o planeamiento del espacio, a través de mediaciones que les han permitido subsistir como cultura, a pesar de las condiciones diferenciales de segregación.

En esa medida, se muestra a la alteridad indígena desde el lugar donde habita resistiendo y proponiendo. Se puede decir entonces que no existe una periferia urbana o rural, sino sujetos periferizados históricamente, relegados a una condición de inferioridad por el discurso dominante y reforzado por las ideas segregadoras como la idea urbanocéntrica, centro o centralidad exclusiva de blanco o mestizo. Paradójicamente, es desde la ruralidad satelital, que lo indígena establece un campo de acción y lugar domiciliado de su experiencia del *Estar-siendo* y es desde donde hablan los actores sociales y desde esta realidad histórica construyen nuevas relaciones en el espacio fronterizo que se transforma cotidianamente. En esta situación geográfica y discursiva los actores sociales de las nuevas ruralidades, también definen aspectos de lo urbano, por ende, la relación campo-ciudad, teórica y empíricamente ya no se puede sustentar bajo la lógica dicotómica clásica del pensamiento eurocéntrico.

Desde lo ético-mítico, se genera un cocimiento aplicable para el equilibrio territorial que invita a lo occidental a entrar en el diálogo a través de los lugares comunes de los dos saberes territoriales. En este sentido, la alteridad o alteridades posibles de la heterogeneidad sociocultural, componen o hacen parte propositiva en las nuevas ruralidades. Los capítulos no escritos de la historia urbana local, incorporando lo sucedido en relación con los núcleos satelitales o asentamientos nucleados rurales como se entienden en esta tesis, muestran que esa parte creativa y propositiva de los pueblos originarios es resultado de un vector histórico, son aportes que se articulan a la perspectiva decolonial, porque justamente hablan o remiten a las acciones invisibilizadas en el discurso o relato de la historiografía urbana o del discurso histórico nacionalista.

Se reconoce que hay un corpus teórico propio de lo territorial en las comunidades Pasto y esta investigación sigue el hilo conductor en el proceso social histórico de confirmación de uno de ellos: *Territorio Vivo*, potente conceptualización enraizada en su cosmovisión ético-mítica y en su praxis de descolonización. Bajo estos conceptos se explora cómo las prácticas de territorialización y autodeterminación han generado efectos, acciones incluso documentos específicos de cada comunidad, las cuales están en constante evolución a través de la apropiación y reinterpretación de elementos culturales externos. Desde ahí se discute la relación entre lo humano y la naturaleza, la

territorialización y la autonomía territorial en el contexto de la rural-urbanización y la influencia del colonialismo en la región andina de Colombia y Ecuador.

Con el marco conceptual se busca interrelacionar la autodeterminación y la territorialización como procesos fundamentales para la supervivencia y la resistencia de las comunidades indígenas, en un contexto de opresión y desigualdad territorial, que también son características estructurales de la interfase rural-urbana. Se puede extraer desde lo conceptual lo siguiente:

1. La construcción del conocimiento territorial en las comunidades indígenas no es meramente receptiva, sino que implica una adaptación constante de elementos externos a su cosmovisión ético-mítica y praxis territorial, esto se convierte en un escenario creativo, experimental y propositivo.
2. La conceptualización del territorio en las comunidades indígenas Pastos se basa en una concepción vital y ética, que abarca la complementariedad entre las partes para la preservación de la vida, se expresa en la organización social, la economía y la espacialidad.
3. El conocimiento del territorio en las comunidades indígenas Pastos se transmite a través de la memoria oral, la corporalidad y se basa en elementos del mito, que dan forma a los principios del conocimiento.
4. La comprensión de la interfase rural-urbana en la región andina del Nudo de los Pastos entre Colombia y Ecuador requiere una revisión de las consideraciones históricas y una apertura epistemológica al saber territorial construido desde la tridimensionalidad del habitar propias del discurso de los pueblos Pastos y de su organización social político económica.

En relación a lo teórico-metodológico

En esta investigación se planteó una aproximación metodológica entre el encuadre gnoseológico planteado por Fals Borda desde la Investigación Acción Participativa, mismo que en el desarrollo se fue transformando hacia una investigación colaborativa, dadas las dificultades del trabajo de campo. Por tratarse de enfoques de metodologías horizontales que sitúan a los actores sociales como sujetos cognoscentes y teorizantes de los fenómenos en los que se encuentran inmersos, la investigación colaborativa se convirtió en opción con la capacidad de generar un conocimiento endógeno validado en el proceso de praxis decolonial histórica.

Las dificultades que se dieron en un periodo especial de aislamiento preventivo de pandemia, (que hasta ahora estamos viendo los efectos), en particular los vividos en zona fronteriza colombo-ecuatoriana con las medidas policivas de aislamiento, no permitieron hacer una investigación con mayor profundidad en el trabajo de campo donde se hubieran podido aplicar herramientas e instrumentos de la IAP. Lo que implicó una reestructuración de la metodología y pasó a ser reflexión sobre la misma; porque lo que se está enunciando teóricamente, es justamente un problema epistemológico, que sitúa a la alteridad como fundamental en la construcción y consolidación de una base epistémica de lo territorial, que le sirve a su propio proceso. Por eso, lo colaborativo se convirtió en opción de trabajo, en ese momento coyuntural de pandemia, porque es una forma de trabajar en

conjunto con el proceso y los conocimientos de las comunidades hecho que resonaba con la intensión epistémica de la tesis.

Un punto central para pensar en nuevas investigaciones, considerando lo teórico-metodológico, es que, si bien hay material bibliográfico donde se discute las implicaciones epistemológicas decoloniales, estas, aún no presentan un panorama claro, porque aún no existe un desarrollo consolidado de metodologías decoloniales para lo urbano-territorial. Se debe dejar claro que sí bien hay un desarrollo en metodologías decoloniales en campos disciplinares como la educación o en procesos de enseñanza-aprendizaje, donde la ventaja es que se obtiene una retroalimentación cíclica de la formulación, diseño, aplicación, resultados, evaluación en periodos más cortos de investigación, que permiten hacer un balance de efectos y resultados; esto no está tan desarrollado en las ciencias sociales o en el urbanismo. En este aspecto hay todo un campo de conocimiento a desarrollar.

Identificado lo anterior, el encuadre del diseño metodológico aquí planteado, es un esfuerzo por aproximarse a realizar una alternativa u opción de metodología decolonial para estudios urbanos o territoriales, haciendo las salvedades necesarias, porque esto, no era uno de los objetivos de la tesis y porque creo que es necesario mayor trabajo, reflexión y desarrollo en la afinación de encuadres, métodos, diseños, instrumentos, herramientas para constituir metodologías descolonizantes. Sin embargo, veo que la perspectiva teórica permite abrir un campo de posibilidades metodológicas para decolonizar lo epistemológico desde múltiples frentes.

Decolonizar es parte de la lucha por la defensa del territorio, por eso, un primer momento metodológico importante es el de documentar el conocimiento generado en el proceso de las prácticas y en los efectos de la territorialización decolonial. Otro aspecto relevante en la reflexión teórico-metodológica, es el punto de partida de cualquier investigación, o sea, la pregunta de investigación. A mi modo de ver, la reflexión en su formulación para preguntarse por el *cómo*, y no por el *qué*, lo señala la dirección del interés epistemológico. Preguntarse por el *cómo*, implicó hacerse cargo de la complejidad de los procesos, justamente eso es lo que plantea la tesis, el análisis de un proceso decolonial atravesado horizontalmente por distintas desigualdades, formas impositivas y aparentemente contradictorias, de donde emergen alternativas adaptadas en la praxis histórica de comunidades.

La pregunta por el *cómo incide...* tiene una intención epistemológica, porque justamente sitúa a las comunidades como actores de otra parte de la historia, una que también ha aportado elementos para la conformación urbana, más allá de los porcentajes o niveles de incidencia cuantitativa, aquí la pregunta se abre a las posibilidades de involucrar esa huella del habitar, que no solo es tangible, sino también inmaterial, donde se co-crea saberes como posibilidades, que se insertan en las fisuras de la objetividad, en la asepsia, en la instrumentalización o en los privilegios del punto cero del saber moderno/colonial en el urbanismo.

Investigar la incidencia de la autodeterminación cultural de una alteridad, permite hacer partícipe al corpoconocimiento situado de la alteridad, que ha encarnado el proceso histórico donde se construye conocimiento endémico, útil en la lucha, como un conocimiento de la particularidad

situada, en oposición al conocimiento de la totalidad aglutinante del academicismo, para hacer que la fisura de la episteme moderno/colonial sea más evidente.

Una metodología decolonial, para estudios urbanos, debería propender por diseños y encuadres horizontales, que convoque a pensar que, en el proceso de investigación, la postura transdisciplinar es parte de la militancia (en el sentido académico), que busque posibilidades para que esas fisuras de una episteme totalizante, se abran a las posibilidades pluriversales. Esto me lleva otro punto central de lo metodológico. La investigación aquí planteada indaga por el *cómo* de una fuerza descolonizante e histórica, que es ella en sí metodológicamente decolonial, porque indagar sobre un proceso cultural en Nuestra América, implica investigar y pensar desde la interculturalidad y desde las intrincadas posibilidades de la misma, con sus posibilidades deconstructivas de discursos, ideas y dispositivos dominantes del *Estar-Ser-Pensar* moderno. Es por esto que la investigación aquí presentada, es el resultado de un trabajo del investigador que está al margen de quienes realmente han desarrollado conocimiento y práctica descolonizadora de lo territorial, que hoy en día es tan potente en la región como para llegar a generar conceptos estructurantes como el de *territorio Vivo*.

La investigación que se pregunta por el *cómo*, es una propuesta que indaga en las convergencias contradictorias de la alteridad como masa heterogénea que profundiza en sus conflictos y también en sus fraccionamientos sociales internos. Por eso, al historiar el proceso, también se hacen evidentes las transformaciones culturales de las comunidades, y esto descentraliza o le quita el velo romántico de la supuesta armonía y pureza de los procesos territoriales de los pueblos originarios.

Por último, en cuanto a la metodología, esta se enfoca en la conflictividad de la autodeterminación y la territorialidad de los pueblos indígenas en el contexto de las ciudades transfronterizas y se apoya en la cartografía colaborativa para visibilizar las resistencias locales que le han servido para empoderar a las comunidades locales. De manera que desde la perspectiva decolonial para lo urbano-territorial aquí planteada se sugiere que metodológicamente se resaltan los siguientes puntos:

1. La importancia de la descolonización del conocimiento y la metodología en el contexto del desarrollo urbano-territorial, la necesidad de reconocer, valorar el conocimiento y las prácticas locales en lugar de los marcos eurocéntricos que pueden no ser aplicables o relevantes para contextos específicos.
2. La autodeterminación y la territorialidad de los pueblos indígenas son fundamentales en el contexto de las ciudades transfronterizas y la cartografía colaborativa puede ser una herramienta o posibilidad de contramapeo, ya sea como método de sistematización de experiencias urbanas o para visibilizar las resistencias locales y empoderar a las comunidades locales.
3. Es importante analizar los problemas socioespaciales desde su complejidad procesual, situando al sujeto social o comunidad de base como agentes de transformación del discurso que emerge en un espacio geográfico o urbano concreto.
4. Si se incorporan conceptos desarrollados como parte del proceso descolonizante local, estos son los ejes que teórico metodológicos y su historicidad es fundamental, para entender cómo surgen y como se ponen en juego en el periodo histórico delimitado para el análisis. Sin la

comprensión de su historicidad y contexto, se corre el riesgo de subordinarlos a una visión occidental y urbanocéntrica.

Reflexiones sobre el marco histórico.

En el capítulo cuatro se realizó un marco histórico para contextualizar el proceso de conformación urbano territorial del Nudo de los Pastos, el papel o rol de las comunidades desde su praxis territorial decolonial en las formas de poblamiento y transformación rural-urbana de la región a partir del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XX. La preexistencia de comunidades agrícolas atomizadas andinas en un complejo geográfico distintivo, sirvió como soporte o base para imponer un nuevo modelo moderno-colonial de poblamiento adaptado de manera forzada.

En la investigación documental y de archivo se encontró que el relato histórico criollo y nacionalista, invisibilizó varios aspectos de las particularidades territoriales indígenas en las regiones, pero cuando se examina la información local, ya sea de fuentes secundarias o en archivos de los Cabildos y las provincias, existe una interpretación muy distinta de los acontecimientos y surgen datos interesantes, que incluso, pueden servir para profundizar en otro tipo de aspectos culturales o espaciales de la región.

Con el análisis de las formas de poblamiento cargadas de una mentalidad fundadora se pudo ver que, desde la imposición con la segregación originaria, se instauró la dicotomía por medio del modelo ideal de pueblos de indios y se instituyó como parte del discurso segregacionista (vigente hasta hoy). En cada punto de inflexión histórica antes expuesto, los pueblos Pastos han antepuesto una defensa estratégica de sus tierras, como una forma de garantizar un lugar de enunciación en donde reafirman su existencia como pueblo. Esta ha sido su única posibilidad de prevalecer y de resistir al aniquilamiento de siglos de colonialidad.

A diferencia del relato del oficialismo regional, la historia de la alteridad deja ver que el proceso de praxis territorial, no fue algo que desapareció o que quedó atrás en la época colonial, la intención de reafirmarse en él, es parte de la historia y del hacer historia viva de las comunidades. Aunque en el siglo XX se haya tratado de negar desde el oficialismo y desde un relato racista y segregacionista, casi todas las formas de actuar indígena para el restablecimiento de las condiciones socioeconómicas de los resguardos, porque claramente eran amenazas a los intereses de hacendados locales. Esta vitalidad, traducida en actos culturales y políticos de las comunidades, fue una situación *incómoda* para la elite criolla urbana de Ipiales y Tulcán que fortaleció su poder, bajo el modelo expansivo de las haciendas, este tema es otro episodio de la historia regional que vale la pena sea estudiado con detenimiento en otra investigación.

De manera que la entrada de las luchas territoriales de los Pastos en la coyuntura de los 90, no se puede entender sin tener en cuenta que deriva de un proceso histórico de larga duración, y a mi modo de ver, en todo esto ya había una experiencia acumulada de generaciones, sobretudo en formas de resistencia territorial alternativas que definieron desde el *Estar-siendo* diversas formas de *habitar resistiendo*. Los cambios constitucionales abrieron un camino antes vedado por las limitadas formas de

reconocer lo indígena dentro del Estado, pero esto, únicamente fue una parte del fenómeno, la otra parte, fue que la modernidad presionó a los territorios especiales con nuevas formas de colonialidad como las políticas de libre mercado, la dinámica exponencial de intercambio en zona de frontera, los desplazamientos de comunidades rurales, el crecimiento o expansión de las ciudades fronterizas, entre los demás temas ya mencionados. Todo esto, nuevamente envolvió el fenómeno de la autodeterminación territorial indígena en una madeja difícil desenredar pero que es notorio o visible en la región por el dinamismo que se generó en los resguardos y comunas.

A partir de los 90, los Pastos emplean las viejas estrategias del giro telúrico, que consiste en poner en juego en el nuevo contexto y en las nuevas problemáticas, sus formas de *Estar-Siendo*. Un nuevo momento para danzar y buscar el equilibrio del territorio, por eso, los cambios constitucionales no fueron vistos como solución, sino como posibilidad, una que permitía que emergiera y explotara la latencia de las cosmovisiones para traer lo externo occidental (nuevo) a lo propio, y pensar desde ahí, otras alternativas, que podían escalar hasta ser legítimas ante el Estado. Si el periodo inmediatamente anterior había sido una confrontación frontal, los Pastos, identificaron que una lucha frontal significaba el exterminio (dadas las muertes de varios líderes sociales), las estrategias tenían que ser nuevas, porque desde el reconocimiento constitucional, la lucha se desplazó a lo legal, político y cultural.

Este desplazamiento originó nuevas formas de las organizaciones sociales que se advierten como posibles para hacer frente al fenómeno de mayor afectación al territorio: la expansión urbana. Si recuperar la tierra para recuperarlo todo, había sido la premisa del siglo pasado, en el siglo XXI, volver a danzar entre lo rural y lo urbano para equilibrar el territorio, se convirtió en la nueva directriz de las actuaciones; para ello, era necesario hacer un trabajo fuerte de autorreconocimiento y fortalecimiento del conocimiento ancestral, con eso, tener base argumentativa en un nuevo contexto de lucha cuya pregunta principal fue: ¿Qué significa territorio para los Pastos?

En conclusión, se puede decir que, en las últimas tres décadas, la praxis territorial moderno/colonial, actuó de manera dominante y vertical, imponiendo modelos de control territorial y producción económica que no contemplaba la diversidad regional, provocando la creación de sentimientos y narrativas diversas de lucha por la tierra y la autonomía. Esta praxis territorial dominante no contempló, ni contempla, la importancia de garantizar el acceso a la tierra a las comunidades indígenas para que puedan subsistir y adaptarse a las nuevas formas modernas de economía política, lo que genera condiciones de segregación racial y neocolonialismo regional.

A pesar de esto, los cacicazgos Pastos han desarrollado estrategias adaptativas para garantizar la libre determinación dentro de sus tierras y la defensa de la autonomía de las mismas, fenómeno que ha dado origen a una nueva forma de división socio territorial, basada en un sistema jerarquizado pero descentralizado de cacicazgos transformados en resguardos o comunas indígenas que hoy en día anteponen una lucha cualitativa por el territorio. La praxis decolonial ha sido una actitud constante de *desenganche* que busca desafiar y transformar la praxis territorial dominante y vertical, promoviendo la autonomía y la libre determinación de las comunidades en la gestión de sus territorios y recursos naturales.

La territorialización y la autodeterminación

En el capítulo quinto se estudiaron las prácticas de territorialización, más relevantes, que surgieron del proceso de organización indígena de los Pastos desde el *lugar donde han habitado históricamente*, concentrándose en el periodo de desde 1990 al 2020. En este estudio se encontraron elementos, formas, estrategias, conceptos e incluso a hasta métodos que aportan en la conformación de otras epistemes urbanas o formas alternativas del ordenamiento urbano-territorial. En el trabajo, se agruparon en cada apartado para presentarlos de una manera sistematizada como un conjunto de elementos que hacen parte de las prácticas de territorialización.

Respondiendo a una parte de la hipótesis principal (H_P) y la hipótesis complementaria H₃. Los Pastos, en las últimas tres décadas sí han reforzado una argumentación elaborada, elevada ya a una conceptualización propia, que propende por recuperar la relación sujeto-territorio, esto se sustenta en una argumentación antropológica y sociológica, con la que se trae al presente su praxis descolonial de la dualidad integrada. Es esto, lo que se entiende, en este documento, como las múltiples formas del *Estar-siendo-asi* por medio de las cuales los Pastos objetivan el mito, lo ponen en juego, lo emplean a su favor para situarse, conocer su lugar de enunciación, concientes de que es un lugar subalternizado, pero sabiendo de su capacidad de enunciar, decir, pensar, hacer en incidir en el territorio. Se puede decir que lo mítico y simbólico que se desprende de las diversas formas del *Estar-siendo* en la lucha territorial, inserta contenidos apropiados ligados al sustrato ontoepistemológico local a través de la tridimensionalidad del habitar (estar, pensar, actuar) actual y esto se amalgaman en formas propias en las acciones de territorialización.

Uno de los aspectos relevantes, es el uso activo y constante de símbolos dualísticos de *transducción* que les permite convertir elementos míticos o simbólicos en una respuesta practica, y así, posicionarse como creadores de contenidos y conocimientos en la frontera epistémica. El churo cósmico es el mejor ejemplo de este tipo de instrumentos que usan a su favor. A través del Churo, lo ético mítico, tiene nuevas condiciones para entrar en juego en la territorialización, su potencia radica en ser un catalizador intercultural por medio de la figura de doble espiral que permite tener siempre presente la mediación y el diálogo de saberes.

El hecho de generar conocimiento territorial ya es una práctica de territorializar, porque se consolidan espacios sociales para construirlos, y esto, necesita escenarios de reunión y congregación para lograrlo. Mostrar cómo surge, cómo las comunidades han hecho de eso una actividad necesaria para descolonizarse del saber territorial dominante, es lo que encuentro valioso en sus formas, medios, mecanismos diferentes, como asambleas, mingas de pensamiento, creación de instituciones educativas indígenas de distintos niveles y movimientos sociales. Esta investigación muestra y explica algunos de esos mecanismos que han permitido debatir, desde adentro, algunos conceptos relevantes para entender el fenómeno en cuestión. La conceptualización propia de las comunidades, es la aportación teórica descolonizante a los saberes territoriales eurocéntricos y a las miradas dicotómicas de la relación campo y ciudad.

Es por esto que en las tres últimas décadas se puede hablar que el conocimiento territorial endógeno de los Pastos, da cuenta de una labor constante de las comunidades y de un trabajo amplio de los gestores indígenas, para consolidar un corpus teórico de su proceso territorial, y por eso, lo que se hace en esta investigación es visibilizar estas construcciones, en parte historiarlas para comprender su potencia, incidencia y nivel los elementos inmateriales que definen aspectos del territorio.

La otra parte de las prácticas o acciones de territorializar se da en las formas espontáneas de manifestación del *Estar Siendo*. El acto festivo, ritual o celebratorio, como veíamos, es el momento transgresor de las relaciones del espacio, donde se transforman significantes cotidianos para convertirse en símbolos momentáneos de una puesta en escena que trae momentos históricos del pasado y los recrea en el espacio urbano. El acto festivo es la contraparte de lo cotidiano, porque los pone en juego y en choque con la otredad, los somete a la confrontación y en esta acción surgen roces, fricciones o discrepancias, que hacen evidentes los problemas locales. En el acto festivo se celebra y se refuerza los usos y costumbres, pero también emerge la contraparte negativa como los racismos, segregaciones y periferización. En la fiesta se subvierte las relaciones jerárquicas en el territorio, en algunos casos incluso se invierten los roles sociales dentro del espacio urbano, pero no los cambia por completo, es una territorialización momentánea, pero con trasfondo simbólico, después de cada fiesta o celebración *siempre hay algo que conversar*. Es la contraparte de la cotidianidad donde explota y se desinhiben la subalternización.

En conclusión, se discuten las dinámicas cotidianas y los procesos de aculturación que se dan en la interfase rural-urbana, así como la necesidad de fortalecer sus formas de *Estar* en el espacio geográfico y discursivo, como formas de manifestarse y de hacer sentir la presencia de su cultura Viva y cambiante. Lo anterior es notorio después de las conformaciones de las ETIs y CTIs, por que se observa cómo se incrementa el desarrollo de instrumentos, mecanismos, planes y proyectos de las comunidades que se fundamentan en conceptos propios de territorio y se empiezan a entretener en la normatividad, la ley y la operatividad técnica local y nacional. Por esto las prácticas culturales de territorialización son un soporte fundamental de la nueva lucha cualitativa por el territorio, después del análisis de las mismas se concluye lo siguiente:

1. La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus *derechos territoriales y culturales* es fundamental para su autodeterminación y valoración de los saberes territoriales y la cosmovisión indígena.
2. La conformación de Cabildos Indígenas y la creación de Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) y Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) son importantes para la gestión de recursos y la administración de los territorios bajo sus propias directrices, además de ser sustento para que lo inmaterial de la cultura tenga escenarios propios para libre manifestarse.
3. La desarticulación de la organización y autoridad local puede ser una amenaza grave para los procesos de reconocimiento de áreas de resguardo, ya que pueden quedar sin autoridad mayor y a merced del mercado de tierras.
4. Las dinámicas cotidianas y los procesos de aculturación que se dan en la interfase entre lo rural y lo urbano ponen en riesgo las construcciones socioculturales de los pueblos Pastos. Esto se

entiende como una amenaza mayor, porque socava las formas del *Estar*, sin ellas y con la atomización individualista modernocolonial actual, se expone a nuevas formas de colonialidad del conocimiento y del ser territorial.

5. Para los Pastos necesario reordenar y trabajar por equilibra el pensamiento y el uso, tenencia y manejo de la tierra para curar el territorio y protegerlo de las acciones antrópicas, como la expansión del fenómeno urbano y la expansión urbana.

Espacialidades que emergen en la frontera

En el capítulo seis se visibilizan las espacialidades rural-urbanas que emergen de las prácticas de territorialización en la zona de estudio a partir de 1990, se muestran agrupados tomando como base de análisis espacial la categoría de interfase rural-urbana, alimentadas con los datos cualitativos que surgieron de los indicadores de la variable expresiones espaciales emergentes. Por medio del trabajo de campo y el análisis empírico en el caso de estudio, se puede decir que la cuarta hipótesis complementaria (H₄) se cumple, aunque en menor grado de representatividad de lo presupuestado o con matices diferenciales en su incidencia.

La cartografía social colaborativa permitió visibilizar los procesos locales de cada resguardo o comuna. Al hacerlo, es notorio que cada Entidad o Circunscripción Territorial Indígena tiene un proceso diferenciado, unos con mayor o menor intensidad que otros y que las condiciones de proximidad geográfica define aspectos de la autodeterminación territorial, esto se ve en los mapas y en las intervenciones en el espacio, siendo el Resguardo de Ipiales el que más incidencia tiene en lo urbano, seguido de Carlosama, Miraflores-Inchuchala, la Comuna de la Esperanza y por último la Libertad. Los mapas reflejan esto como información geográfica de polígonos y puntos marcados en el espacio según los matices y grados de injerencia de cada resguardo o comuna.

Analizar la autodeterminación en el espacio desde la dialéctica de estas dos dimensiones permite, hacer visible en el mapa las acciones concretas o los resultados físicos de dichas acciones. Mi punto de partida en el contraste empírico, siguiendo la hipótesis complementaria H₄, fue que se podía encontrar muchos elementos físicos y materializaciones en el espacio urbano, sin embargo, al desarrollar la investigación encontré que, en cuanto a edificaciones exclusivas, pensadas o hechas por la comunidad, no son tantas como se presupuestaba. A continuación, presento tres consideraciones o razones por las que creo que el fenómeno no se da con tanta intensidad:

- 1- La razón de mayor peso para que esto no suceda, es que la injerencia por jurisdicción de resguardos y comunas esta relegada a lo rural, en eso es tajante el actual modelo urbanocéntrico de ordenamiento del territorio desde los Estados nacionales.
- 2- Al no haber jurisprudencia sobre áreas urbanas, exceptuando figuras adaptadas o formas especiales para tener espacios propios en lo urbano, el perímetro de la ciudad que avanza sobre zonas indígenas despoja de la jurisdicción especial indígena, con ello merma la posibilidad de que aparezcan espacialidades o construcciones espaciales propias, porque cambian los usos del suelo al pasar de ser zona rural a zona urbana.

- 3- La otra consideración es que estamos atravesando el momento histórico, donde aún no se han reconocido plenamente la tenencia de las tierras de los resguardos, sobre todo para el caso de Ipiiales y Carlosama. Si la forma de la tenencia de la tierra cambia, ¿Qué pasa? ¿Todo lo que hemos visto se potencia?

La delimitación territorial y la protección de los territorios indígenas son temas importantes para las comunidades indígenas en Colombia y Ecuador. Las comunidades enfrentan desafíos en términos de planificación y gestión del territorio, ante esto, es necesario un marco normativo para la intervención en las áreas rurales. Si bien han surgido una serie de acciones que ya tienen efectos visibles en el territorio, como la preservación del patrimonio cultural indígena y el desarrollo basado en la comunidad y el medio ambiente, las propuestas de fortalecer el modelo de crecimiento de la ciudad en vertical y el aprovechamiento de los predios que ya están incluidos dentro del perímetro urbano, porque se entiende que la expansión urbana hacia lo rural es una amenaza.

Las prácticas de territorialización indígenas en la interfase son acciones oblicuas y no frontales frente al fenómeno urbano. La interacción entre ciudad y resguardos, se construye por medio de la conexión de nodos y enclaves que se han generado históricamente en los espacios reconocidos para sus actividades de intercambio en este actuar satelital, esto genera dinámicas que no necesariamente atraviesan la ciudad, con esto se confirma parte de la hipótesis principal (Hp), la prácticas de territorialización van de afuera hacia lo urbano, pero son actividades de urbanas en una interfase rural-urbana agenciadas por comunidades indígenas. Dado que esto es importante para el territorio binacional, las autoridades indígenas recomiendan estar pendientes cuando hay delimitaciones de las áreas desde la territorialidad municipal o cantonal porque afectan o disminuyen su capacidad de acción en el territorio.

Es por esto que tener clara la delimitación propia es fundamental, porque se convierten en argumentos administrativos o legales para defender el territorio, sin caer en radicalizaciones o cerrarse ante las nuevas desigualdades territoriales que se han dado en las circunstancias de las tres últimas décadas. Por todo esto, se puede decir que las expresiones espaciales permiten comprender que:

1. La delimitación territorial es relevante para las comunidades indígenas. La interpretación de la delimitación deriva del proceso histórico de conformación de los sectores rurales, que han ido cambiando definiéndose en los últimos 30 años a la par de la consolidación de la división territorial, su crecimiento interno y migraciones poblacionales.
2. Las comunidades indígenas en Colombia buscan establecer canales de diálogo para construir soluciones conjuntas con las autoridades locales para preservar el entorno y evitar la compensación de tierras por la expansión de la ciudad. Es necesario establecer un diálogo para la preservación de la naturaleza y la construcción conjunta entre los dos saberes territoriales. (Asociación Shaquiñan & MinAmbiente, 2012)
3. Se debe tener en cuenta el proceso histórico de conformación de los sectores rurales para interpretar la delimitación territorial propia.

El modelo urbano territorial estatal profundiza las separaciones campo-ciudad de forma dicotómica, las instituciones del Estado en la región, sobre todo en Colombia, ven como conveniente que la “cuestión indígena” esté encapsulada o alejada en zonas rurales periféricas. Se entiende entonces, por qué, algunos resguardos como en Ipiales y Carlosama que quedaron cercanos a la ciudad, se convierten en temas incómodos y espinosos para la Planeación municipal, departamental o binacional, porque cuando se abordaba las problemáticas territoriales locales, priman las consideraciones desde los aspectos urbanos, es decir, que la preconcepción de una idea urbanocéntrica es preponderante en el discurso de ordenamiento territorial local, e incerta en el locus de enunciación, se sitúa en el centro geométrico del entramado ciudad y mira hacia afuera con mentalidad conquistadora.

Esto no lo advierten los modelos de oposición campo-ciudad eurocéntricos, ya que es en la particularidad de la historicidad urbano-rural latinoamericana, que estos aspectos se develan, y estas precisiones hacen evidentes elementos que le son fundantes de procesos alternativos y contragemónicos históricos, pero invisibilizados. Ante eso, la perspectiva teórica descolonial y la cartografía social colaborativa derivada de proceso participativo de las comunidades locales, permiten anteponer elementos descolonizantes de *Otros urbanismos posibles*, que van de afuera hacia adentro en lo geográfico y en el discurso.

De las grietas a las aperturas que plantean los saberes territoriales localizados

Al término de esta investigación exploratoria, se puede decir que la hipótesis principal es comprobable en el proceso de territorialización constante de la praxis de los pueblos Pastos. Dado que la condición de segregación originaria, instauró un proceso de expulsión y segregación espacial, se puede decir también, que es desde lo rural, de donde estas prácticas revierten un efecto de territorializar hacia lo urbano y efectivamente, después de 1990, se hacen visibles. En este trabajo, únicamente se exploró y analizó de manera general algunas de ellas, y a pesar de la limitación como tesis exploratoria, si se puede concluir que al usar otra perspectiva teórica para invertir o dar un giro al análisis que considere el hacer de las comunidades indígenas, podríamos encontrar más solo actos de resistencia o lucha por la tierra, dado que, en la defensa del territorio, se imbrican otras dimensiones que han ido decantando en cada momento histórico conocimientos propios para territorializar, y con ello, generan efectos visibles en el espacio modificado por las nuevas ruralidades.

El periodo del 1990 al 2020 es uno de tantos; sin embargo, es en el que podemos ver el efecto visible de dichas prácticas que en su mayoría son inmateriales. A partir del 2000, esto se materializa y cobra forma como delimitación o como edificación, gracias a que hoy, las mismas comunidades han generado una instrumentalización contrahegemónica de resistencia cultural, territorial, para insertarse dentro del lenguaje moderno/colonial, jurídico, legal, de administración y planeación del territorio que les permite resistir desde adentro.

Esto genera posibilidades de desarrollo a nuevas investigaciones, profundizar en los campos de cada uno de los grupos de prácticas de territorialización aquí presentadas, o confrontar con otros casos en Colombia y Ecuador siguiendo la misma hipótesis, o en otros resguardos o comunas indígenas; o

variando de alteridad rural-urbana, como por ejemplo, analizarlo con los pueblos afrodescendientes y sus territorios especiales, o verificar la hipótesis principal en sectores específicos de una ciudad o de una parcialidad como caso de estudio puntual.

Lo que se puede identificar hasta el momento con esta exploración, es que al tener mayor evidencia empírica, se podría fortalecer la hipótesis aquí planteada; o también, derivar y desarrollar nuevas hipótesis en la misma línea decolonial de los estudios urbano-territoriales, en las que se considere la alteridad como generadora o productora de conocimientos, esto abriría el panorama de conceptualizaciones del territorio y a su multiplicidad de contenidos, puestos en juego en distintos lugares geográficos, después se podría buscar comparativas o paralelismos entre ellos. Situación que enriquecería la posibilidad de pensar en interfases pluriversales rural-urbanas.

Otro aspecto importante es que se abre la reflexión sobre la existencia de prácticas subalternizadas de territorializar que van de afuera hacia adentro, y situar un punto de inflexión en los 90, permitiría fijar un momento de inflexión cultural y cualitativo en las luchas por el territorio, y entender desde ahí diversos matices de toda una estructura de conceptualización propia y de argumentación jurídica amparada en lo consuetudinario que ya está puesta en juego a la par de los instrumentos de planeación indígena que han surgido de este proceso y que están vigentes hoy en día en Colombia y Ecuador.

Por lo que trabajar en la dimensión espacial de los Planes de Vida puede ser una continuidad relevante para este trabajo, así como identificar o buscar cuál es su potencia propositiva como instrumento de planeación indígena o cuáles son sus particularidades como documento estructurante que define las condiciones de su territorio. Por último, se puede decir que las fisuras de la estructura idealizada del saber territorial moderno/colonial hegemónico, se manifiestan al analizar la praxis territorial decolonial; por tanto, la apertura a involucrar nuevas conceptualizaciones que vienen del saber situado, es una tarea imprescindible para la teoría del urbanismo latinoamericano.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aché, D. (2012). Geografía de las desigualdades territoriales, socio-económicas y socio-ambientales. En: Revista Terra, Vol.28(43), Pp.89-108.
- Antezana, Luis H. (1991). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. En: *Latin American Studies Center de la Universidad de Maryland* Vol. 1, pp. 117-141.
- Andrade, B, (1998) *Aportes y documentos a la historia de Ipiales*. Ed. Andina. Ipiales, Colombia.
- Aprile-Gnisset, J. (2010). *La ciudad colombiana*. Vol. 4. Colección Artes y Humanidades. Universidad del Valle, Santiago de Cali. ISBN: 978-958-670-791-6
- Aprile-Gnisset, J. (1991) *La ciudad colombiana prehispánica, de conquista e indiana*. Talleres gráficos del Banco Popular, Bogotá.
- Ariza Ruiz, E. D. (2013). El ser, estar y actuar andino y la crisis ambiental. En: *Tendencias & Retos*, 18 (2), 93-110. Bogotá. Colombia.
- Arboleda Lloreda, José M. (1942). *Memorias sobre los indígenas tributarios de la provincia de los Pastos*. (1589). En: Boletín de Historia y Antigüedades (1942.). Tomo XXIX, No. 330-331. Bogotá.
- Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de Los Pastos (s.f.). *Plan de Acción para la vida del pueblo de Los Pastos Departamento Nacional de Planeación*. Imprenta Nacional e Colombia, Bogotá.
- Asociación Shaquiñán. (2017). *La shagra, las semillas y el derecho fundamental a la soberanía alimentaria en el territorio indígena del Nudo de los Pastos*. Red de Shagreros de los Pastos. Colombia.
- Asociación Shaquiñán & MinAmbiente. (2012). *Agenda ambiental en el territorio del nudo de la Wuaka o de los pastos para la permanencia de la vida y la cultura – shaquilulo*. Pueblo indígena de los Pastos. (Convenio No. 054 de 2012). Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Colombia.
- Asociación Shaquiñán. (2011) *Bases y Lineamientos Para Avanzar en la Consolidación del Modelo Educativo Propio del Pueblo Indígena de los Pastos*.
- Asociación Shaquiñán & Cabildos De Panán, Muellamués, Colimba, Potosí, Yaramal. (2010). *Planes de Gestión Territorial*.
- Asociación Shaquiñán & Cabildo Indígena De Chiles. (2008). *Plan de y Para la Vida Gran Territorio de los Pastos Resguardo Indígena de Chiles*.
- Asociación Shaquiñán. (2005). *Plan Estratégico Binacional para el Fortalecimiento Ambiental, Natural y Cultural del Nudo de los Pastos*.
- Audi, Robert (ed.) (2014) *Diccionario Akal de Filosofía*. Akal. Madrid
- Ávila, H. (2008). Enfoques geográficos en torno a la nueva ruralidad. En: *La nueva ruralidad en América Latina. Avances teóricos y evidencias empíricas* (1ª Ed., pp. 103-132). Pontificia Universidad Javeriana y CLACSO.
- Barañano, A. (2005). *Diccionario de relaciones interculturales diversidad y globalización*. Editorial Complutense. Madrid.
- Bartolomé, A. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI Editores.

- Bartolomé M. Alberto (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. En: *Runa XXXI*, (1), pp. 9-29, 2010 ffyl – UBA. Buenos Aires.
- Barragán García, P. E. (2015) *Estudio de las potencialidades turísticas del patrimonio histórico cultural de la ciudad de Tulcán y su incidencia en la demanda turística*. [Trabajo de grado, Universidad Central del Ecuador].
- Bastidas Urresty, J. (2000). *História Urbana de Pasto*. Ed. Guadalupe LTDA. Bogotá. Colombia.
- Benavides Silva, F. B; Escobar Herrera, A. M. y Zaráma Rincón, R. I. (2016). Ipiales y Tulcán: entre la cotidianidad y la construcción de la identidad en la frontera, 1886-1916. Una aproximación a las fuentes documentales. *Historia y Sociedad*, 31: 135-169. Medellín, Colombia. ISSN impreso: 0121-8417 ISSN electrónico: 2357-4720
- Bautista, Juan J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta. (pp. 75 – 86). En: *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.
- Bonnemaison & Cambrèzy, (1996). *Le lien territorial: entre frontières et identities*. *Geographies et Cultures*, Le Territore, No. 20 París, L Harmaattan.
- Asociación Shaquiñán & Cabildo Indígena De Yaramal. (2009). Lineamientos Reglamento Interno Yaramal.
- Asociación Shaquiñán & Cabildo Indígena De San Juan. (2009). Lineamientos Reglamento Interno San Juan.
- Barrera Lobatón, S. (2009). Reflexiones sobre Sistemas de Información Geográfica Participativos (SIGP) y cartografía social. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, (18), 9 - 23. <https://doi.org/10.15446/rcdg.n18.12798>.
- Benjamin P. Davis & Jason Walsh (2020). The politics of positionality: the difference between post-, anti-, and de-colonial methods, *Culture, Theory and Critique*, DOI: 10.1080/14735784.2020.1808801.
- Burgos, P. (16 de abril del 2021). *Historia del municipio de Pupiales*. www.pedronelburgos.com. <https://pedronelburgos.com/historia-del-municipio-de-pupiales/>
- Burgos Guevara, H. (1994). La identidad cultural de los pueblos Pastos, una propuesta de Entonología histórica. En: *memorias del seminario sobre Identidad Cultural del Carchi*. Centro comunal Comuneros. Carchi Ecuador.
- Caicedo Luna Yanni X. (s.f.). *De Negros y Blancos a Multicolor de la Frontera: patrimonialización del Carnaval de Ipiales, Nariño*. [presentación de papaer] Coloquio s.n. Universidad de Cauca. Popayan Nariño.
- Campos Covarrubias, G. & Lule Martínez, Nallely E. (2012). La observación, un método para el estudio de la realidad. *Revista Xihmai VII* (13), 45-60. Pachuca. México.
- Carton de Grammont, H. (2008). El concepto de nueva ruralidad. En E. Pérez, M. Farah & H. Carton de Grammont. (Cord.). *La nueva ruralidad en América Latina. Avances teóricos y evidencias empíricas* (pp. 23-44). Pontificia Universidad Javeriana y CLACSO. Bogotá.
- Carton de Grammont, H. (2014). La urbanización del espacio rural en los países desarrollados: *Contemporânea, Revista de Sociologia de la Univerisad de Sao Carlos, Brasil*, 4 (3) pp. 61-84.
- Castaño-Aguirre, C.; Baracaldo-Silva, P.; Bravo Arcos, A.; Arbeláez-Caro, J.; Ocampo-Fernández, J. & Pineda-López, O. (2021). Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con

- el lugar habitado a través de las cartografías sociales. *Revista Guillermo de Ockham*, 19(2), pp. 201-217. <https://doi.org/10.21500/22563202.5296>
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: *Tabula Rasa*, (6), pp.153-172. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600607>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007), Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Ed.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2005a). *La hybris del punto cero, Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2005b) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca- Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Bogotá.
- Carrión Sánchez, Claudia P. (2018). *Autonomía indígena. El pueblo indígena de los pastos en la frontera Colombia-Ecuador*. Ed. Unipiloto. Bogotá. Colombia.
- Carrión Sánchez, Claudia P. (2015) Desafiando al Estado-nación: Reclamos de autonomía del pueblo pasto. En: *Universitas Humanística* No. 80 julio-diciembre de 2015 pp. 133-157 Bogotá - Colombia ISSN 0120-4807. Disponible en línea: <http://revistas.javeriana.edu.co>
- Carrión Sánchez, Claudia P. (2012). *Interculturalidad y vinculariedad en la frontera Colombo- ecuatoriana" Diversidad Cultural E Interculturalidad En Nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Caziani, José. (2000). *Ciudad y Territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Pontificia Universidad Católica del Perú-CIAC. Lima.
- Campión, M. (2015). Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka. *Revista Científica General José María Córdova* 13(16), pp. 243-262.
- Ceballos Taramuel, Edwin A. (2019). *Etnografía audiovisual sobre la identidad indígena vista desde el cabildo indígena de Inchuchala-Miraflores y la vereda Inchuchala del Municipio de Pupiales – Colombia*. [tesis de maestría, Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. FLACSO Ecuador]. Quito.
- Cieza De León, Pedro (1553) *Crónica del Perú*. Ed. Espasa. Madrid. España.
- Charfuelán Caípe, Claudia F.; Ortega Valenzuela Andrea C.; Quigüantar Cuatín Yorely V. & Taimal Aza, Janeeth L. (2020). *Mujeres Pastos en la Lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachucal y Cumbal*. Editorial Centro Nacional de Memoria. Guachucal y Cumbal, Colombia.
- Chirif, A. (2014) *La normativa sobre territorios indígenas y su implementación en el Ecuador*. Publicación apoyada por la Cooperación Alemana a través de la Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH, y su Programa ProIndígena, Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina, 2015. Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/57805.pdf>
- Chirán, R. y Burbano, M. (2013). La dualidad andina del pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad. En: *Plumilla educativa. Instituto Pedagógico Facultad de ciencias sociales y humanas*. 11 (1) 2013. Manizales.

- Contreras, Christian. (2016). Hacia una nueva epistemología de la teoría urbana y arquitectónica. En: *Estoa, Revista de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Cuenca*, 5(9), 91-97. doi:10.18537/est. V.005. No.009.07. Cuenca. Ecuador.
- Costa, Everaldo Batista da & Moncada, José O. (2021). Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco del territorio novohispano: conventos, presidios y pueblos de indios. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 30(1): 3-24. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.80924>
- Cuaspúd Tarapues, Aura N. (2016). *Diversas Historias, Diversos Sentires, Un Mismo Territorio "Recuperar La Tierra Para Recuperarlo Todo"*. Proyecto presentado como requisito para Cumplir Homologación de idioma para estudiantes del programa Tejiendo Interculturalidades. PALC [Programa de Acompañamiento lingüístico cultural] Facultad de Jurisprudencia. Universidad del Rosario. Bogotá.
- Cuaical Valenzuela. Luis G. (2018). *La minga de pensamiento, como estrategia didáctica, para mejorar la comprensión de hechos históricos locales en los estudiantes del grado noveno de la institución educativa técnica agropecuaria indígena "CUMBE", de Municipio de Cumbal, Nariño*. [Tesis de Maestría en Educación. Universidad del Cauca]. Colombia.
- De Sousa Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo, la afirmación de las epistemologías del Sur*. Trota. Madrid.
- De Sousa Santos, B. (2018). *Una epistemología del SUR*. Siglo XXI. México.
- De Sousa Santos, B. (2011). *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Editorial Cideci Unitierra. San Cristóbal de las Casas. México.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur: para una cultural política emancipatoria*. Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM. Lima.
- Delgado Troya, José M. (2004). *Crónicas de los Pastos*. Ed. Abya -Yala. Quito. Ecuador.
- Delgado, Troya, José M. (2003). Transición rural-urbana y oposición campo ciudad. En: A. Aguilar (Ed.) *Urbanización, cambio tecnológico y costo social. El caso de la región centro de México*. (pp. 73-118). Miguel Ángel Porrúa e Instituto de Geografía UNAM. México.
- Delgado Moyano, M. (2015). *Y vuelta despertamos la tierra Festividad del Inti Raymi en los pueblos Pastos (resguardo indígena del Cumbal) como representación del pensamiento andino*. [Tesis de Antropología, Universidad Nacional de Colombia]. Bogotá, Colombia.
- Díaz, H. (2001). *El movimiento indígena como actor social a partir del levantamiento de 1990 en el Ecuador: Emergencia de una nueva institucionalidad entre los indígenas y el Estado entre 1990-1998*. [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar] Quito, Ecuador.
- Díaz, J. (2014). *Economías solidarias y territorio: hacia una construcción compleja o un análisis desde la complejidad*. [Presentación Paper] Seminario Internacional: "La búsqueda de alternativas al capital en el siglo XXI. Miradas etnográficas", ITESO- Universidad Jesuita de Guadalajara, Guadalajara, México. <http://hdl.handle.net/11117/1544>.
- Dussel, Enrique. (2017). *Filosofías del Sur descolonización y trasnmodernidad*. Akal/Inter pares. México.
- Dussel Enrique (2015). La nueva edad del mundo y Modernidad y Ethos barroco un dialogo con Bolívar Echeverría". *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. pp.255-295. Ed. Akal.

- Dussel, Enrique (2012). *1492 el encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Obras selectas 19. Buenos aires.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de Liberación*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Dussel, E. & Guillot, D. E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel Enrique (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En Lander, Edgardo (Ed.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO. Buenos Aires. Argentina.
- De Vals Mingo, Marta (1999). La problemática de la ordenación territorial en Indias (ss. XVI-XVIII). *Revista Complutense de Historia de América*, (25), 67-98. SSN: 1132-8312 ,999.
- Echeverría Ramírez, María Clara & Rincón Patiño, Análida (2000). *Ciudad de territorialidades. Polémicas de Medellín*. Centro de Estudios del Hábitat Popular. Ed. CEHAP (Serie Investigaciones 22). Medellín. Colombia.
- Echeverría, José y Uribe, María Victoria, (comp.) (1995). *Área septentrional Andina Norte: Arqueología y etnohistoria*, Ed. Banco Central del Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología y Ediciones Abya-Yala. PP. 253-316 y PP. 367-438. Ecuador.
- Echeverría, Bolívar. (2019). *Modernidad y Blanquitud*. ERA, Ciudad de México. México.
- Echeverría, Bolívar. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Alacena/ERA. D.F. México.
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Definición de la cultura*. FCE / Ítaca/UNAM, México.
- Echeverría, Bolívar. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Apuntes a partir de la lectura de Braudel y Marx*. Itaca. México.
- Echeverría, Bolívar. (2011). *Modernidad y capitalismo, 15 tesis*. En: Bolívar Echeverría (Ed.) *Ensayos Políticos*. pp. 109-158. Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. Quito. Ecuador.
- Erazo, J., (2021). *Derecho mayor, 33 mandatos de la sabiduría andina*. Libro inteligente.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra, nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. ANAULA. Medellín.
- Escobar, A. (2011). Una minga para el posdesarrollo Signo y Pensamiento, vol. XXX, núm. 58. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia. Recuperado el 12 de febrero del 2016 de <http://www.redalyc.org/pdf/860/86020038022.pdf>.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Ed. Enviñón. Popayán.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo, Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Ministerio Del Poder Popular para la Cultura. Caracas.
- Fals Borda, O. (2011). Elementos de la metodología participativa En: Herrera Farfán N. & López Guzmán, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. pp. 360 - 364. Editorial Lanzas y letras y El Colectivo. Buenos Aires. Argentina.
- Fals Borda, O. (2008a). *Globalización y Segunda República*. En publicación: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 10. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Julio 2008. Buenos Aires. Argentina.
- Fals Borda, O. (2008b). La globalización y nosotros los del sur. En: López Guzmán, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. pp. 360 -364. Editorial Lanzas y letras y El Colectivo. Buenos Aires. Argentina.

- Fals Borda, O. (2009). Cómo investigar la realidad para transformarla- una sociología sentipensante. En: *Una sociología sentipensante para América Latina*. pp. 253-301. Siglo del Hombre-CLACSO. Bogotá. Colombia.
- Fals Borda, O. (2007). La investigación participativa y la geografía En: López Guzmán, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*.
- Fals Borda, Orlando & Mora-Osejo, Luis Eduardo (2004). La superación del Eurocentrismo, *Polis* [En línea], 7 | 2004, Publicado el 07 septiembre 2012, consultado el 29 septiembre 2016. <http://polis.revues.org/6210>.
- Fals Borda, Orlando (1992). *La ciencia y el pueblo: Nuevas reflexiones sobre a Investigación Acción (Participativa)*. En: López Guzmán, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. pp. 267-284. Ed. Lanzas y letras y ed. El Colectivo. Buenos Aires Argentina.
- Fals Borda, Orlando & Anisur Rahman, Mohammed (1988). Romper el monopolio del conocimiento situación actual y perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. En: *Análisis Político* No. 5. pp. 46-54.
- Fals Borda, O. (1986a). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Tercer Mundo. Bogotá.
- Fals Borda, O. (1986b). *Conocimiento y Poder Popular Lecciones con campesinos de Nicaragua*. Siglo XXI. México.
- Fals Borda, Orlando (1985). "El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis." En: López Guzmán, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. Pp. 190-216. Editorial Lanzas y letras y El Colectivo. Buenos Aires. Argentina.
- Flores, A & Osejo, E. (1998). *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiales*. Ed. Abya-Yala. Quito, Ecuador
- Fanon, Franz. (1965). *Por la revolución africana*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Fanon, Franz (1952). *Los condenados de la tierra*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Farrés, Yasser. (2013). *Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio. Hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba*. [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. España.
- Farrés, Yasser & Matarán, Alberto (2012). Colonialidad territorial: para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la metrópoli. Notas desde la Habana, En: *Tabula Rasa* 16, pp. 139-159. Bogotá.
- Farrés, Yasser & Matarán, Alberto (2014). Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción, En: *Revista Polis* [En línea], 37 | 2014, Publicado el 07 mayo 2014, consultado el 30 septiembre 2016. URL: <http://polis.revues.org/9891>.
- Feldman, J. (2017). Arte contemporáneo: Temporalidad, territorialización y circulación. En: *Boletín de Arte*, (38), pp. 87-96. <https://doi.org/10.24310/BolArte.2017.v0i38.3222>
- Finola, Hugo Alberto (2014) Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch En: *Revista del Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso*, Año 2, N° 3. junio 2014. pp. 75 - 93. Chile.

- Figueroa Estrella, J & Ordoñez Rodríguez, W. (2014) *Caracterización de la evolución urbana en los barrios de la comuna cinco de la ciudad de San Juan de Pasto periodo 1970 -2000*. [Tesis de pregrado. Universidad de Nariño].
- Flores, A y Osejo, E. (1998) *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiales*. Ed. Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- Flores, M. (2007). La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible. En: *Ópera*, 7(7), 35-54. Consultado el 01 de febrero del 2019 de [file:///C:/Users/HP/Downloads/1183-Texto%20del%20art%C3%ADculo-4204-1-10-20101005%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/1183-Texto%20del%20art%C3%ADculo-4204-1-10-20101005%20(1).pdf)
- Fonseca González, J. A. (2009). Cartografía de Pasto 1800-2006. Corpus documental. Caracterización Cartográfica. *Revista de Arquitectura*, pp.57-67. ISSN 1657-0308
- Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- Foucault, M. (1978) *Las palabras y las cosas* Ed. Siglo XXI. Madrid. España.
- Galindo, C. & Delgado, J. (2006). Los espacios emergentes de la dinámica rural-urbana. *Problemas del desarrollo*, 37(147), pp. 187-216. Consultado el 21 de abril de 2021, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362006000400008&lng=es&tlng=es.
- Gandarilla Salgado, José G. (2016). *La crítica en el margen, Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. Akal. México.
- García Palacios, Pablo M. (2015). *Documental Para La Recuperación Histórica De Los Danzantes Pastos En La Comunidad De Chután Bajo, en la Provincia Del Carchi*. [Tesis de licenciatura en comunicación social, Universidad Central Del Ecuador, Facultad], Quito - Ecuador.
- García Vázquez, Carlos (2016). *Teorías e historia de la ciudad contemporánea*. Ed. G.G. Barcelona.
- Garzón López, Pedro. (2013). Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental. En: *Andamios*, 10(22), 305-331. Consultado el 08 de marzo del 2021, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000200016&lng=es&tlng=es.
- Garzón López, Pedro (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena*. [Tesis Doctoral, Universidad Carlos III De Madrid]. España.
- González Llanos, Mónica J. & Chuquiguanga Auquilla, María C. (2018) *Los Planes de Desarrollo y Ordenación Territorial en Ecuador a nivel cantonal. Estudio de caso de la Zona 6 de planificación*. En. *Estoa* N°13 / Vol. 7/ julio - diciembre 2018. pp. 101-118. Cuenca. Ecuador.
- Garzón Parra, E. (06 de octubre 1992). *Protesta indígena en Pasto*, Artículo diario El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-218333>
- Gasca Salas, J. (2005). *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*. Instituto Politécnico Nacional, Dirección de Publicaciones. México
- Gasca Salas, J. (Ed.) (2013). *Modelos elementales de la oposición campo y ciudad, Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Ed. Ítaca. México
- Giménez, Gilberto (1996). *Territorio y cultura*. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, (4), pp. 9-30. Universidad de Colima Colima, México.

- Grijalva, María Susana & Salazar, María Soledad (2017). Nuevas espacialidades urbano-rurales en el DMQ: de la producción ancestral del espacio a la ruralidad contemporánea. En: *Relaciones y Tensiones Entre Lo Urbano y Lo Rural*. pp.: 139-162. Congope y Abya Yala. Quito.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. (24), 123-143. Bogotá.
- Grosfoguel, R. (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En: De Sousa Santos B. & Meneses, María P. (Eds.). *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, pp. 373 - 405. Akal, España.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, núm. 9. 199-215.
- Grosfoguel, R. (2007). Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada por Doris Lamos Canavate. *Tabula Rasa*. (7). 323-340.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* 4, 17-48. Bogotá.
- Groot de Mahecha, A y Hooykaas, E. (1991). *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense*. Ed. Bogotá: Banco de la República. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá D.C., Colombia.
- Guarín Grisales, Á. & Franco López, D. (2008). La sustitución de importaciones como medio para un desarrollo sostenible. *Revista Universidad EAFIT* 44 (151). 56-67. Colombia.
- Guerrero Flórez, F., (2019). *Kamashik El camino del bastón. Pueblo de los Pastos* [Tesis de maestría en Estudios de la Cultura. Universidad Andina Simón Bolívar] Sede Ecuador. Quito.
- Guerrero, J. (2021). *Los Pastos. Sus luchas por el territorio y sus títulos de origen colonial y republicano*. AICO -Cassetta impresores. Pasto. Colombia.
- Guerrero, J. (2013). *Pueblos indígenas de Nariño*. MADOS PRINT. Pasto. Colombia.
- Guerrero, J. (2008). Situación territorial del pueblo de los Pastos de Nariño. En: Houghton, J. (Ed.) *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*, pp. 199-222. CECOIN. Bogotá.
- Gutiérrez, J. (2012). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824): las rebeliones antirrepublicanas de los indios de Pasto durante la guerra de independencia*. Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH. Bogotá.
- Gutiérrez, R. (Coord.) (1993). *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Abya Yala. Quito.
- Granados Uribe, N. (2014). *Tejiendo Vuelta, El tejido propio en la lucha por la recuperación del pensamiento pasto*. [Tesis de licenciatura en Antropología. Universidad Externado de Colombia]. Bogotá. Colombia.
- Harris, T. M. & Weiner, D. (1998). Empowerment, Marginalization and Community-Integrated GIS. *Cartography and Geographic Information Systems*, 25 (2), 67-76.
- Haesbaert, R. (septiembre, 2012). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. [conferencia presentada] IIS. UNAM, Seminario permanente "Cultura y Representaciones sociales". Traducción Gilberto Giménez. DF. México.

- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización, del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI. México.
- Heidegger, Martin (2016). *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid.
- Herrera., M. (2014). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Historia. Bogotá.
- Herrera, M. (2011). *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Uniandes Cesó y Departamento de Historia Universidad de los Andes. Bogotá.
- Herrera, M. (2006). Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada. *Historia Crítica*. (32). 119-153. Consultado mayo 15 del 2022. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172006000200006&lng=en&tlng=es.
- Herrera., M. (1998). Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Fronteras De La Historia*, 2, 93-128. <https://doi.org/10.22380/20274688.757>.
- Hinkelamert, F. (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. DEI y Universidad de Costa Rica. San José.
- Ibarra, L. (2021) *Historia de la comuna la Libertad*, manuscrito. Sin publicar.
- Janoshcka, M. (2002). El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización. *EURE* (28). 11-29.
- Jordán Chelini, María E. (2012). Kusch y la posibilidad de un nuevo pensar desde el “estar” americano. *Aportes para una Filosofía Afro-Indo-americana. FAIA. I (I)*. Pp.1-7. Argentina.
- Jordán B., F. (2003). Reforma agraria en el Ecuador En: *Proceso agrario en Bolivia y América Latina CIDES-UMSA*. Posgrado en Ciencias del Desarrollo - PLURAL editores. Bolivia.
- Jojoa Zamora, M. (2015). *Los pasajes en San Juan de Pasto: Su incidencia en la ciudad construida y la ciudad planeada*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Bogotá.
- Klaufus C. Christien. (2009). *Construir la ciudad andina: planificación y autoconstrucción en Riobamba y Cuenca*. Abya-Yala. Quito.
- Kloosterman, Jeanette (1997) Identidad indígena: “entre romanticismo y realidad” El derecho a la autodeterminación y la tierra en el Resguardo Muallamues, en el sur-oeste de Colombia. Ed. Abya-Yala, Quito. Ecuador.
- Kusch, R. (2007a) América Profunda. En: Fundación Ross. (Ed.) *Obras completas de Rodolfo Kusch. Tomo II*. pp 1-216. Argentina.
- Kusch, R. (2007b). El pensamiento indígena y popular en América. En: Fundación Ross. (Ed.) *Obras completas de Rodolfo Kusch. Tomo II*. pp. 255-536. Argentina.
- Kusch, R. (2007c). Geocultura del Hombre Americano. En: Fundación Ross. (Ed.) *Obras completas de Rodolfo Kusch. Tomo III*. Argentina.
- Kusch, R. (1999). *América Profunda*. Biblos. Argentina.
- Kusch, R. (1971). *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Fundación Ross. Argentina.
- Hardoy, J. Enrique. (1999). *Ciudades Precolombinas*. Ediciones Infinito. Argentina.

- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de sabiduría*. Abya-Yala. Ibarra.
- Lander, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Caracas.
- Landázuri, C. (1995). *Los curacazgos Pastos prehispánicos: agricultura y comercio, siglo XVI*. Ed. Banco Central del Ecuador. Ecuador.
- Llorente, A. (2012). Cartografía delictiva: herramientas SIG y mapas on-line. *Revista Catalana de Geografia*. IV época. XVII (46). Editorial Jornadas Ibercanto. Cataluña. España.
- Lefebvre, H. (2014). *El pensamiento marxista y la ciudad*. Coyoacán. México.
- Lefebvre, H. (1978). *De lo rural a lo urbano*. Península. Barcelona.
- Lozano Castro, A. (1996) *Ciudad Andina. Concepción Cultural. Implicaciones Simbólicas y Técnicas*. CONAIE; FAD-PUCE; FEPP; CIUDAD. Quito.
- Lozano Castro, A. (1991). *Quito ciudad milenaria, forma y símbolo*. Abya Yala. Quito. Ecuador.
- Lucio, G. & Castro, J. (2011). *Agenda positiva binacional colombo-ecuatoriana sobre medioambiente, biodiversidad y desarrollo sostenible*. CAF/Fundación Natura. Quito.
- López Levi, L., & Figueroa Díaz, M. (2013). Artes visuales y procesos de territorialización en contextos de narcoviolenca. *Argumentos (México, DF)*, 26 (71), 169-192.
- Maxwell, J. (1996). *Qualitative research design. An interactive Approach*. George Mason University Press. VA.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*. (9) 61-72. Bogotá.
- Guzmán, D. Mamián. (2017). La lucha por la tierra y la territorialidad en el suroccidente colombiano. *Mopa Mopa*, 1(22), 181-192. Pasto. Colombia.
- Guzmán, D. Mamián (2004). *Los Pastos: en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Universidad de Nariño, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Unidades y Filosofía. Colombia.
- Guzmán, D. Mamián, (1996). "Los Pastos". En: *Geografía Humana de Colombia, Región Andina Central, tomo iv, Volumen I*, pp. 9-118. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Matarán Ruiz, A. (2013). Propuesta metodológica para el análisis identitario del paisaje. Urban NS05, pp: 49-62.
- Mariátegui, José C. (2010). El problema del indio. Su nuevo planteamiento. En *La tarea americana*. CLACSO & Prometeo Libros. Argentina.
- Martínez Valle, L. (2017). Reconsiderar los vínculos campo-ciudad en los territorios. En: *Relaciones y Tensiones Entre Lo Urbano y Lo Rural*. pp. 101-118. Congope y Abya Yala. Quito.
- Mayorga, F. (2016) La propiedad territorial indígena el Estado Soberano del Cauca (1858-1885). Investigaciones Jurídicas UNAM. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=4247>
- Menéndez, R. (Prólogo) (1973). *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Vol. I*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.
- Mera, R. A. (2009). *Monografía de Tulcán*. Colección Rumichaca, Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo del Carchi.
- Mejía Mejía J. C. (1934). *Ensayo de la prehistoria nariñense*. Impresiones Departamento de Nariño. Pasto. Colombia.

- Mejía Putacuar, Jaime L. (s.f.). Expresiones de la cultura del pueblo pp. 34-48 Resguardo de Yaramal. Ed. Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD - Pasto
- Mora, D. (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización Fundamentos para el debate*. Convenio Andrés Bello – Instituto para la Integración. La paz, Bolivia.
- Mignolo, W. (2016). *El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización = The darker side of the Renaissance Sello Editorial*. Universidad del Cauca. Popayán.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ed. Akal. Madrid, España.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41), pp. 9-31. Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP
- Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. En: *Capítulo 1. América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo*. pp. 27 -74. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento. España
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, (2), p. 251-276.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo. Argentina.
- Millones, Luis (1973) Un movimiento nativista del siglo XVI, el Taky Onqoy, y los Nuevos aspectos del Taky Onqoy. En: Juan M. Ossio (comp.) *Ideología mesiánica del mundo andino*. Pp. 85-94, 97-101, Lima, Perú.
- Moncayo, Víctor M. (2015). *Orlando Flas Borda. Una sociología sentipensante para América Latina*. CIACSO y siglo XXI. Buenos Aires.
- Montenegro Coral, R. (2005). Frontera colombo - ecuatoriana: historia y destino común. *Aldea Mundo*, 10 (18), 20-28. Consultado el 14 de junio de 2021. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=54301803>
- Moreno Ruiz, E. (1980-2015). *Historia de la penetración española en el sur de Colombia*. [Tesis de doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Madrid. España.
- Mumford. L. (1934). *Technics and Civilization*. Publicada en español como: Técnica y civilización. Trad. (2006) de Constantino Aznar de Acevedo Alianza. Madrid.
- Murra J. (1979) Límites y limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes. En: Enrique Florescano, (ed)., *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*. FCE. México:
- Naranjo, Marcelo (Coord.) (2005). *La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo XII, Carchi*. Editorial Centro Interamericano De Artesanías Y Artes Populares –Cidap- . Cuenca- Ecuador.
- Ncube, Ndumiso. (2020). (Post-) Colonialism and (De-) Coloniality: The Delineations, Contrasts and Intersections – A Synopsis. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/344397647>
- Noejovich, H. (1995). El pensamiento dual andino y sus implicaciones socio-económicas. *Historia*, 19(1), 105-118. Consultado el 16 de febrero del 2020. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8436>.

- López Cortés, Oscar. A. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. En: *Psicoperspectivas*, 17(3), 1-13. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue3-fulltext-1353>
- López Cortez, Oscar Andrés. (2016). Narrativas académicas e historia oral en los Pueblos Pastos. *Revista antípoda, revista de Antropología y arqueología*, (2) pp. 77-98.2016. Universidad de Los Andes, Bogotá Colombia.
- Ortiz López, A. (1942). Para la historia del Sur. *Revista de Historia*. No. 1, Pasto, Nariño, Colombia.
- Olivé, L. (s.f.). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica En: *Pluralismo Epistemológico*. Pp. 19-30. CLACSO. La Paz. Bolivia.
- Oviedo, R. (2011). *Sociedad, espacio y territorio, proceso de ocupación de territorio en el departamento de Nariño, siglos XVI-XX*. Editorial de la Universidad de Nariño. Pasto. Colombia.
- Ozonas L. & Pérez A. (2004). La entrevista semiestructurada. Notas sobre una práctica metodológica desde una perspectiva de género. *La aljaba*, IX (05), 198-203. Centro Interdisciplinario de Estudio de Genero. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue. Argentina.
- Palacios Palacios, Danilo. (octubre del 2012). Somos indios revueltos. Lógica de las Recuperaciones en el Sur Andino. Una Historia Etnográfica, [Ponencia presentada] XIV Congreso de Antropología en Colombia. Medellín. Colombia.
- Pachón Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política* (5), pp. 8-35. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Pageau, Ch. (2010). Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico. *Tinkuy* (12), pp. 181-197.
- Piedrahita, J. L. (1992) *Ipiales mi pueblo*, Ed. Colombiana de grafisistemas Ltda. Colombia.
- Pradilla Cobos, E. (2002). Campo y ciudad en el capitalismo actual. *Ciudades*, (54), pp. 3- 7, RNIU. Puebla. México.
- Prunier, D. (2015). La desigualdad como organizadora de las movilidades: migración y acceso a los recursos multi-situados en el istmo de Tehuantepec. *Cuadernos del Sur, Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (38-39), pp. 6-27. México.
- Prada, R. (2008). *Subversiones indígenas*. CLACSO - Muela del Diablo - Comunas, La Paz. Bolivia.
- Puello-Socarrás, José F. (2013). Ocho tesis sobre el neoliberalismo (1973-2013) En: *O neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamiento, apogeu e crise*. pp.13-57. Oikos Ltda.
- Quiñonez Góngora, María C. (2011). La manera cultural: Entre el desarraigo y la territorialización. Una experiencia de cartografía social en la zona de bajamar -Isla de Cascajal Buenaventura. *Entramado*, 7 (2), pp. 156-171. Universidad Libre. Cali, Colombia.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Grosfoguel, R. & Castro-Gómez, S. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 93-126. IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre. Bogotá.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Arrighi, G. & Goldfrank, Walter L. (Eds.) *Festschrift for Immanuel Wallerstein. Journal of World Systems Research*. VI, (2), pp.342-388. Colorado.

- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- Quijano, A. (1992) "Raza", "etnia" y "nación" en mariátegui cuestiones abiertas. En: *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*. pp. 167-188. Amauta. Lima.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Editorial Sociedad y Política. Lima.
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca azul. Editores. Lima.
- Quijano, A. (1977). *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Mosca Azul. Lima.
- Quijano, A. (1968). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 30, (3), pp 525-570. México, Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM. México.
- Ramírez, S. (2015). Pueblos indígenas, identidad y territorio-Sin territorio no hay identidad como pueblo. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 15(1), 11-32. Recuperado el el 7 de enero del 2019 de https://www.palermo.edu/derecho/revista_juridica/pub-15/Revista_Juridica_Ano15-N1_01.pdf
- Rapaport Johane (s.f.). Relaciones de intercambio en el sur de Nariño. Digitalizado por la biblioteca Luis Angel Arango. Bogotá. Colombia.
- Rappaport, J. (2005). Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Reina, M. (2010). Manifestaciones de los taitas guacas en el Resguardo de Pastás. [Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia].
- Rappaport, Joanne, (1995). Palacios de memoria: La etnografía de la historia en el sur de Colombia, [ponencia] Memorias del Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia. Universidad del Valle. Cali. Colombia.
- Rayner, J & Merida J. (2019). *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*. Editorial Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) Centro de Economía y Sectores Estratégicos. Quito, Ecuador.
- Rincón García, John J. (2012). Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales. *Aquelarre. Revista del Centro Cultural Universitario*. Pp. 120-131. Colombia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón y retazos
- Reina, María. (2010). Manifestaciones de los taitas guacas en el Resguardo de Pastás. Tesis de pregrado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Departamento de antropología. Bogotá. Colombia.
- Restrepo, G; Velasco A. & Preciado Juan, C. (1998). Cartografía Social. En *Revista Tierra Nostra*, 5. Bogotá. Colombia
- Restrepo, E. & Rojas A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca. Popayán.
- Risler, Julia y Ares, Pablo (2013). Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Ed. Tinta Limón. 1a ed. - Buenos Aires. Argentina. ISBN 978-987-27390-7-2.

- Roa Avendaño, T. (2009). El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa. *Revista de Ecología Política* (37), 15-19.
- Rose-Redwood. Reuben; Blu Barnd. Natchee; Hetovehotohke'e Lucchesi. Annita; Dias. Sharon and Wil Patrick. (2020) Decolonizing the Map: Recentring Indigenous Mappings. *Int. Cartographica* 55:3, 2020, pp. 151-162 © University of Toronto Press doi:10.3138/cart.53.3.intro
- Rojas, C. (2018). Emociones y sentimiento de pertenencia de los territorios del Estado-nación: el desprecio y el caso colombiano. *Revista desenvolvimento, fronteiras e cidadania*, 2(1), 32-37. <https://core.ac.uk/download/pdf/234767966.pdf>
- Rojas A., & Restrepo E., (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana Editorial Universidad del Cauca. Popayán. Colombia.
- Rojas Martínez, Janet (2016). Cartografía participativa y Sistemas de Información Geográficos. Algunas experiencias desde las ciencias sociales cubanas. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*. 4, (4), 158-175. La Habana. Cuba.
- Rojas Ortiz, A & Viveros Soto, V. (2016). *Análisis multitemporal del crecimiento urbano de Pasto entre 1.989 y 2.014 usando SIG*. [Tesis de especialista, Universidad de Manizales. Manizales]. Colombia.
- Romero, J. (2007). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Rose- Redwood, Rubén; Blu Bard Natche; Hetovehotohke'e, Lucchesi; Dias, Sharon y Patrick Wild (2020). Descolonizar el mapa: volver a centrar los mapas indígenas. En: *Cartographica. Revista internacional de información geográfica y geovisualización*. 55 (3), 151-162. <https://doi.org/10.3138/cart.53.3.intro>.
- Sanz, P. (2004). *Las ciudades en la América Latina. Siglos XV al XVIII*. Silex Ediciones. Madrid, España.
- Santacruz, H. (2009). Como se poblaron los territorios Pasto. Ed (X). Madrid, España.
- Santamaria Acosta, M, C. (2018). *Recuperación del espacio, tiempo y cultura. Parque - museo binacional de la memoria ancestral en el límite fronterizo de Tulcán e Ipiiales. Volumen I*. [Trabajo de pregrado, Universidad Católica del Ecuador]. Quito.
- Sandoval Forero, Andrés E. (2018). *Etnografía e investigación acción intercultural para los conflictos y la paz, metodologías descolonizadoras*. Editorial EAA. Caracas.
- Sayd, E. (2003). *Orientalismo*. Nuevas Ediciones de Bolsillo, ISBN 978-84-9759-767-8.
- Semper, K. (2006). Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia en la jurisprudencia de la corte constitucional. En: *Anuario del derecho constitucional latinoamericano*. pág. pp. 762-763. Bogotá.
- Segato, Rita L. (2010). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Una antropología por demanda*. Prometeo Editorial. Buenos Aires.
- Sereno C., Santamaría M. & Santarelli S. (2010). El rururbano: espacio de contrastes, significados y pertenencia, ciudad de Bahía Blanca, Argentina. *Cuadernos De Geografía, Revista Colombiana De Geografía*, (19) pp. 41-57. Bogotá, Colombia.
- Suárez Guava, Luis A. (2022) Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (Una antropología a ras del suelo). Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Streule Monika (7-9 de febrero del 2022) Seminario taller, *Procesos de transformación urbana y metodologías de investigación cualitativa decolonial* (con enfoque en la metodología etnográfica,

- cartográfica, histórica comparativa). Realizado por el Seminario Permanente de Perspectivas Críticas del Desarrollo Urbano-Territorial, Instituto de Geografía, UNAM, CDMX.
- Tapia Tamayo, A. (2011). *Monografía histórico social del Carchi, Tomo I*. Edifenix, Cia. Ltda. Quito. Ecuador.
- Tattay, P. (2012). Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca. En Peñaranda Supelano, D. R. (Ed.). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. pp. 51-84. Taurus, Semana y Centro de Memoria Histórica. Bogotá.
- Tarapués Cuaical, E. (20 de junio del 2006). Territorio [ponencia] I Encuentro Internacional de Pueblos Indígenas de los Andes de Colombia y Ecuador. Pijal, Cayambe: Federación de los Pueblos Kichwas de la Sierra Norte del Ecuador (FICI). Ecuador
- Sacks, R. (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Schelkshorn, H. (2018). La gigantomaquia sobre Europa: Enrique Dussel y la interpelación del monólogo europeo sobre la modernidad. En: *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Dussel y la filosofía de la liberación*. pp. 261-282. CIICH. UNAM. CDMX. México.
- Schoonenboom Judith. & Johnson, B. (2017). How to Construct a Mixed Methods Research Design. *Published online: 5 July 2017*. DOI 10.1007/s11577-017-0454-1 *Köln Z Soziol* (2017) (Suppl 2) 69:107-131.
- Suárez, Carlos J. (2015). El “urbanismo humanista” y los “pueblos de indios” en el Nuevo Reino de Granada. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 17 (2). pp. 118-137.
- Soja, Edward W. (1997). El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica. En: Barsky, A. (Eds.), *6° encuentro de Geógrafos en América latina*. Memorias. Buenos Aires.
- Soriano, R. (2006). *Guía para realizar investigaciones sociales*. México: UNAM.
- Spivak, Gayatri C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* (39), pp. 297-364. Bogotá.
- Sapanding, K. (2016). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. Perú.
- Tobasura, D., Gurri, F., Blanco, G., & Schmook, B. (2019). Enredando bosques y comunidades: territorialización de REDD+ en el ejido Felipe Carrillo Puerto, México. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 15(81) pp. 1-18. <https://doi.org/10.11144/javeriana.cdr15-81.ebct>.
- Tonon Graciela (2008) *La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación*. En: Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa. Universidad Nacional de La Matanza, Argentina.
- Topalov, Ch. (1979). *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis*. Edicol. México.
- Uribe, María V. (1986). Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (13-14), 5-40. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36145>
- Uribe, María V. (1985). Estudio sobre los Pastos, Pastos y etnias relacionadas. Banco de la República. Bogotá, Colombia.
- Uribe, María V. (1978). Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, (XXI), 57-196; Bogotá.

- Uribe M. V. (s.f.) Pastos y ProtoPastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X A XVI d.C. Bogotá. Colombia.
- Valenzuela Imbago, Álvaro R. (2019). *Identidad Cultural del Pueblo Indígena Pasto y su Relación con la Sostenibilidad del Territorio*. Universidad de Manizales. Manizales. Colombia.
- Valarezo, José Pereira (S.f.) La fiesta popular tradicional del Ecuador. Fondo Editorial Ministerio de Cultura de Ecuador. Quito. Ecuador.
- Van Dijk, T. (2001). Algunos principios de una teoría del contexto. En: ALED, Revista latinoamericana de estudios del discurso 1(1), pp. 69-81. México.
- Vásquez Narváez, Luis F. (2008) *Comuna la esperanza vigencia y la vitalidad de un pueblo Pasto, historia de la Comuna La Esperanza*. Gráficas Iberia, Quito Ecuador.
- Vásquez Pazmiño, J. (2017). Casas Pastos en el páramo y en el pie de monte occidental: un estudio comparativo. *Boletín de Antropología*. 30 (54),126-151. Universidad de Antioquia. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v32n54a07>
- Vélez Restrepo, O. (2003). Reconfigurando el Trabajo Social. Ed. Espacio Editorial. Buenos Aires. Argentina.
- Villamil Pérez, M. (2010). El ordenamiento territorial en Colombia a través del tiempo. En: *Perspectiva Geográfica*, (15), pp. 143-156. Bogotá.
- Villa, W. & Grueso A. (2008). *Diversidad, Interculturalidad y construcción de ciudad*. Universidad Pedagógica Nacional y Secretaría de Cultura y Deporte de Bogotá. Bogotá.
- Villa Van Cotthem, Camilo (1995). La construcción de la capacidad de los gobiernos locales. El caso de Ipiales, Colombia. *Nómadas (Col)*, (3), [Fecha de Consulta 14 de junio de 2021]. ISSN: 0121-7550.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento* 46, (XXIV). Pp. 40-50.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9).
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI. Madrid. España.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI. Madrid. España.
- Yamá Taimal, Alba L. (2012). Institucionalización Y Crisis Del Movimiento Indígena En Colombia. El Caso De AICO - "Autoridades Indígenas De Colombia" [Tesis De Maestría En Ciencias Políticas. FLACSO Ecuador]. Quito.
- Yory, C., (2017). El concepto de topofilia entendido como teoría del lugar. En: Yory C. (Cord.) *Lugar y territorio: Una aproximación multidimensional a la noción de espacio habitado para pensar y habitar la ciudad del siglo XXI a partir del concepto de topofilia*. Ed. Universidad Piloto de Colombia. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8j5sf.8>
- Zárate Pérez, A. (2014). Interculturalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, (20), pp. 91-107.

Zavaleta, R. (2009). La autodeterminación de las masas. En: Luis Tapia (comp.) / René Zavaleta obras completas. Siglo del Hombre Editores y CLACSO. Bogotá.

Documentos.

Archivo Histórico de Popayán, Libro capitular de 1801, tomo 2, ff.19-22

Archivo nacional de Ecuador (1851), Folleto de Leyes, 1851.

Alcaldía de Ipiales (2017) Historia de Ipiales. Recuperado de: <https://tramites.alcaldia-de-ipiales.gov.co/publicaciones/145/historia-de-ipiales/>

Constitución Política de Colombia [Const]. julio de 1991 (Colombia).

Constitución Política de Colombia [Const]. julio de 1991 (Colombia). <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>

Constitución Política de Ecuador [Const]. 25 de mayo de 1967, Ecuador. https://derechoecuador.com/files/Noticias/constitucion_1967.pdf

Constitución Política de Ecuador [Const]. 11 de agosto de 1998 Ecuador. https://derechoecuador.com/files/Noticias/constitucion_1998.pdf

Constitución Política de Ecuador [Const]. 20 de octubre del 2008 Ecuador. https://www.asambleanacional.gob.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Cieza de León, (1553) Crónica del Perú. Capítulo, XXXVIII

Comuna La Esperanza (2017) Reglamento Interno de la Comuna La Esperanza, Tulcán. Ecuador.

Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Tulcán (s.f.). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Tulcán. Tulcán y sus nuevas parroquias rurales 2011 -2031*. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Tulcán.

Documentos administrativos de entidades indígenas y municipales.

Alcaldía de Ipiales (2012) Plan de desarrollo del municipio de Ipiales 2012-201cinco. Todos por Ipiales, Darío Ignacio Vela De Los Ríos Alcalde. Ipiales Nariño. Colombia

Alcaldía de Pupiales (2020) Plan de Desarrollo Territorial, “Pupiales el compromiso es contigo”. Gabinete Municipal de Ricardo Benavides Ayala. Despacho municipal de Pupiales. Colombia.

Alcaldía de Pupiales (2020) Plan de Desarrollo Territorial, “Pupiales el compromiso es contigo” (2020-2023). Gabinete Municipal de Ricardo Benavides Ayala. Despacho municipal de Pupiales. Colombia.

Alcaldía de Pupiales (2012) Plan de Desarrollo Territorial, “Es Tiempo De Avanzar” (2012-2015). Gabinete Municipal de Ernesto Isidro Moreno Sánchez. Despacho municipal de Pupiales. Colombia.

Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de los Pastos (Asopastos) (s, f.). Plan de acción para la vida del pueblo Pasto. Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia.

Alcaldía de Tulcán (2020). *Plan de usos y Gestión del Suelo 2019-2023*. GAD. Municipal De Tulcán

- Alcaldía de Ipiiales (2021). *Acuerdo 16 del 2021*. Por medio del cual se reglamentan los cobros destinados al fondo de compensación de espacio público y al fondo para el pago compensatorio de parqueaderos y se precisa la norma urbanística del municipio.
- Alcaldía de Ipiiales (2020). Plan de Desarrollo de Ipiiales 2020-2023. Gabinete Municipal Luis Fernando Villota Méndez Alcalde Municipal de Ipiiales. Colombia.
- Alcaldía de Ipiiales (2019). Plan De Desarrollo “Ipiiales Capital Del Sur” 2016 - 2019. Gabinete Municipal Jonás Ricardo Romero Sánchez. Alcalde Municipal de Ipiiales. Colombia.
- Alcaldía de Ipiiales (2012). Plan De Desarrollo “todos por Ipiiales” 2012 - 2015. Darío Ignacio Vela De Los Ríos Alcalde Gabinete Municipal. Alcalde Municipal de Ipiiales. Colombia.
- Alcaldía de Ipiiales (2008). Plan De Desarrollo “Ipiiales somos todos” 2018 - 2011. Honorable Concejo Municipal de Ipiiales. Colombia.
- Alcaldía de Ipiiales (2004). Plan De Desarrollo “todos por Ipiiales” 2004 - 2007. Gabinete Municipal Luis Fernando Villota Méndez Alcalde Municipal de Ipiiales. Colombia.
- Convenio 169 de la OIT. Cobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes, ratificados por la Ley 21 de 1991.
- Decreto 2413 del 2 de septiembre de 1961. Ley parcialidades indígenas que ocupan Resguardos Reconozcan sus títulos.
- Decreto 1088 de 1993. Creación de asociaciones de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas. Colombia.
- Decreto 1809 de 1993. Normas fiscales de los territorios indígenas. Colombia.
- Decreto 622 de 1977. Regula Sistema de Parques Nacionales de Colombia.
- Decreto 1142 de 1978.
- Decreto 2164 de 1995. Titulación de tierras, reglamenta capítulo XIV de la Ley 160 de 1994. Colombia.
- Decreto 1397 1996. Comisión Nacional de Territorios Indígenas Y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos indígenas. Colombia.
- Decreto 1292 de 2003. Reforma Agraria INCORA. Colombia.
- Decreto 1300 de 2003. Creación del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER. Colombia.
- Decreto Ley 4633 del 2011. Dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de derechos territoriales. Colombia.
- Decreto 2194 del 2013. Creación de la Mesa regional Permanente de concertación para el desarrollo Integral de los pueblos Pastos y Quillacingas. Pasto, Colombia.
- Decreto 2363 de 2015. Por la cual se crea la Agencia Nacional de Tierras (ANT). Colombia.
- Departamento Nacional de Planeación (DPN) (2009) Plan binacional para el fortalecimiento cultural, natural y ambiental del Nudo de los Pastos. DPN. Bogotá, Colombia.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Tulcán (s, f.). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Tulcán. Tulcán y sus nuevas parroquias rurales 2011 -2031. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Tulcán.
- Lucero Bernal, Jorge Daniel (2021) Proyecto de Desarrollo Territorial en el Departamento de Nariño en Condiciones de Paz. Resguardo Indígena de Ipiiales. PDT NARIÑO. Pasto (N) Colombia.

- Municipio de Cuaspud-Carlosama (2020). Prospectiva de Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT) 2014-2027. Alcaldía municipal de Cuaspud. Colombia.
- Municipio de Pupiales (2002). Acuerdo Municipal por el cual se adopta el Esquema De Ordenamiento Territorial (EOT) del municipio De Pupiales. Concejo municipal de Pupiales. Colombia.
- Ley 200 de 1936. Reforma Agraria en Colombia.
- Ley 135 del 13 de diciembre de 1961.
- Ley 35 de 1982. Constitución de Resguardo de Indígenas. Colombia.
- Ley 30 del 19 de marzo de 1988. Adjudicación de terrenos baldíos de la nación. Colombia.
- Ley 160 de 1994. Sistema Nacional de Reforma Agraria de Desarrollo Rural Campesina Colombiana.
- PDOT de Tulcán (2014-2019) Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Tulcán Actualización 2015 - 2019. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal De Tulcán. <https://www.gmtulcan.gov.ec/municipio/rendicion/pdf/1.%20plan%20de%20desarrollo%20y%20ordenamiento%20territorial/pdot-canton-tulcan%20-%20actualizacion.pdf>
- PDOT de Tulcán (2020). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Tulcán Actualización 2019 - 2023. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal De Tulcán. GAD. Municipal De Tulcán
- PBOT Ipiiales (2017). Plan Básico De Ordenamiento Territorial - Municipio De Ipiiales - resumen ejecutivo. <https://tramites.alcaldiadeipiales.gov.co/documentos/91/plan-de-ordenamiento-territorial/>
- Parroquia de la Libertad (2015) Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Parroquia "La Libertad (Alizo)" 2015-2019. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural La Libertad. Cantón Espejo. Carchi. Ecuador.
- Parroquia de Tufiño (2020) Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) 2019 - 2023. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Tufiño, Cantón Tulcán, Carchi - Ecuador.
- República De Colombia Departamento De Nariño Municipio De Ipiiales Resguardo Indígena De Ipiiales Resolución no 006 (7 de agosto de 2011) Ley Interna denominada "El Puntal del Saber Indígena", la cual se socializo y se estructuro con toda la Comunidad, mediante mingas de pensamiento.

Otros recursos:***Páginas de redes sociales:***

- Chakana Ipiiales (2021) Inicio [Página de Facebook]. colectivo de comunicaciones del Resguardo de Ipiiales los en Facebook. Recuperado el 20 de julio de 2021 de. https://www.facebook.com/Colectivo.Chakana.Ipiiales/about_work_and_education
- Comuna la Esperanza (2021) Inicio [Página de Facebook] Comuna La Esperanza - Carchi, <https://www.facebook.com/ComunaLaEsperanzaCarchi>.
- Comuna la Libertad (2021) Inicio [Página de Facebook] Comuna Ancestral Pasto La Libertad. <https://www.facebook.com/comunaancestral.pastolalibertad.9>

Resguardo Indígena de Ipiiales (2021) Inicio [Página de Facebook] Resguardo Indígena de Ipiiales. Gran territorio de los Pastos. Recuperado el 16 de agosto del 2021 de <https://www.facebook.com/resguardodeipiales>

Resguardo Carlosama (2022) Inicio [Página de Facebook] Resguardo indígena de Carlosama. Recuperado el 5 de mayo del 2022 de <https://www.facebook.com/resguardo.carlosama>

Resguardo de San Juan (2020) Inicio [Página de Facebook] Resguardo Indígena San Juan. <https://www.facebook.com/resguardo.indigenasanjuan.7>

Videos documentales:

Colectivo flor de mayo (30 de may 2023) Caminando la memoria de las fiestas tradicionales del Resguardo Indígena de Ipiiales. <https://www.youtube.com/watch?v=7kPWHesWrhg>

Comunicaciones PDT Nariño (12 de oct 2021) Serie documental Abrazando el Territorio- Parcialidad Agailo. PDT NARIÑO por contribuir a procesos organizativos y de planificación comunitaria de los territorios. <https://www.youtube.com/watch?v=Ts4p-MKDoLI>

Comunicaciones PDT Nariño (13 de oct 2021) Serie documental Abrazando el Territorio- Parcialidad Agailo. PDT NARIÑO por contribuir a procesos organizativos y de planificación comunitaria de los territorios. <https://www.youtube.com/watch?v=mfiqSlhTG28&t=50s>

Comunicaciones PDT Nariño (12 de oct 2021) Serie documental Abrazando el Territorio- Parcialidad Agailo. PDT NARIÑO por contribuir a procesos organizativos y de planificación comunitaria de los territorios. <https://www.youtube.com/watch?v=rNpEtvDrIAA>

Granda Paz Osvaldo (31 jul 2020) Conferencia, *Ríos, imágenes y geoculturas en territorio Pasto*, Quillacinga y Sindagua. Ban repcultural. https://www.youtube.com/watch?v=qt9kv7R_00E

Santamaría Eduardo (2018) *Shaquiñan el camino de los Espíritus*. Documental Realizado con la Comunidad de los Pastos. Nariño (Colombia) USAID, Prograa ADAM. <https://www.youtube.com/watch?v=LOHkxcl9Zms&t=653s>

Ruano Elmer A; Naranjo Elisabet & Calambas Marco A. (2011) Minga de la Palabra. Recorrido por el territorio ancestral de los Pastos, mitología. <https://www.youtube.com/watch?v=7RpFt1WDtRo>.

Guardianes del Tiempo - Resguardo de Ipiiales (1 sept 2021) Declaratoria de Lugares Sagrados del Resguardo Indígena de Ipiiales. <https://www.youtube.com/watch?v=8WUddN7OeeA&t=17s>

Guardianes del Tiempo - Resguardo de Ipiiales (17 dic 2021) Sitios Sagrados del Resguardo de Ipiiales. convocatoria Jóvenes en Movimiento del Ministerio de Cultura. <https://www.youtube.com/watch?v=IUF-f0Q478U>

10. ANEXOS

10.1. Lista de entrevistados.

Cód.	Entrevistado	Papel o rol social	Lugar	Fecha
E1	Dr. Jairo Guerrero Dávila	Líder indígena y asesor en temas de tierras indígenas.	Shiracaba, Plaza de Nariño, Ciudad de Pasto	19 de diciembre del 2021
E2	Taita. David Arango Temaro	Líder indígena del Resguardo de Carlosama Exgobernador indígena	Casa de habitación del Taita, vereda Panam. Carlosama (Nariño-Colombia)	30 de diciembre del 2021
E3	Taita. Alexander Pinchao	Líder indígena del Resguardo de Ipiales. Exgobernador indígena	Cafetería, diagonal al parque 20 de julio. Ipiales	29 de diciembre del 2021
E4	Taita. Raul Chávez	Líder indígena del Cabildo de Miraflores-Inchuchala. Fundador del Cabildo de Miraflores-Inchuchala	Casa de habitación. Vereda Miraflores (Pupiales)	27 de diciembre del 2021
E5	Comunero. William Arciniegas	Comunero del Cabildo de Miraflores- Inchuchala. Habitante de Pupiales.	Parque de Pupiales y otros lugares en el pueblo. Pupiales	26 de diciembre del 2021.
E6	Líder comunero. Pablo Paspuel	Ex presidente de la Comuna la Esperanza	Cas de habitación. Tufiño Carchi Ecuador	Enero del 2022
E7	Comunera de la Esperanza (CE) (la entrevistada pide reserva de identidad)	Comunera de la Comuna la Esperanza	Transporte público entre las dos localidades Tufiño y Tulcán	Enero del 2022
E8	Comunero (CL) de la comuna la Libertad (pide guardar la identidad)	Comunero de la Comuna la Libertad (taxista)	El Ángel, camino a la Parroquia Libertad.	Enero del 2022
E9	Luis Ibarra.	Historiador indígena. Comuna La Libertad	El Ángel camino hacia Julio Andrade. Carchi Ecuador.	Enero del 2022
E10	Iván Guerrero	Líder Cultural y Comunero. Director de la Casa de la Cultura de Carlosama	Casa de la Cultura de Cuaspúd-Carlosama	Enero del 2022
E11	Taita. José Ignacio Erazo	Líder indígena regional. Exgobernador indígena del Resguardo indígena del Gran Mallama	Casa de habitación. Centro de la habitación de Ipiales	Enero del 2022
E12	Daniel Lucero	Líder juvenil del Resguardo de Ipiales. Grupo Chakana	Casa Mayor del Resguardo de Ipiales	30 de diciembre del 2021
E13	Taita. Eddy Chacua	Autoridad Electa. Parcialidad Chalamag. Resguardo de Ipiales	Casa Mayor del Resguardo de Ipiales	30 de diciembre del 2021
E14	Entrevista grupal Grupo Guardianes del Tiempo.	Grupo Juvenil indígena, adjunto al Resguardo Indígena de Ipiales.	Casa Mayor del Resguardo de Ipiales	30 de diciembre del 2021

10.2. Guía de entrevista semiestructurada.

Ejes de reflexión según variables de análisis:

- A. Conversemos de cómo los pueblos Pastos han visto y ven a la ciudad o núcleo urbano
- B. Conversemos de cómo los pueblos Pastos habitan lo rural-urbano y viven el territorio.
- C. Conversemos de cómo los pueblos Pastos inciden en la conformación de la ciudad desde lo rural urbano.

Este guion puede cambiar en la entrevista según las siguientes situaciones circunstanciales. Si bien el guion atiende a una variable fundamental que son las: *Prácticas culturales de territorialización*, también permite relacionarlas con las otras de carácter espacial o históricas, la entrevista establece únicamente una organización previa, éste variará según la persona entrevistada el lugar al que pertenece y el tiempo disponible para la entrevista, tanto en las secuencias de preguntas como en los temas abordados.

Variable a analizar:

- A. Prácticas culturales de territorialización.
- B. Expresiones urbano-arquitectónicas emergentes.
- C. Imposición de un nuevo centro geométrico.
- D. División etnoracial del espacio.
- E. Ipiales y Asentamientos Nucleados Rurales (ANR), próximos habitados por los Pastos.
- F. Tulcán y Asentamientos Nucleados Rurales (ANR), próximos habitados por los Pastos

A continuación, las preguntas conductoras por cada eje de reflexión.

V.	Dimensiones que mide	En relación a... (indicadores)	Preguntas
Prácticas culturales de territorialización	Cotidianidad	Desplazamientos cotidianos entre lo rural y lo urbano	1. ¿Por qué razones la comunidad Pasto va a la ciudad? (b) 2. ¿Cuáles son los espacios a los que se dirigen en la ciudad, con quien se encuentra y que actividades se hacen ahí? (b)
	Construcción Simbólica	lugares sagrados y/o representativos ubicados en lo rural-urbano	3. ¿Según la cosmovisión Pasto, hay lugares sagrados o de respeto dentro o cerca de las ciudades? (e) 4. ¿Cuáles conoce, porque son de respeto (simbólico) y que actividades se realizan ahí? (c) 5. ¿Qué representa para la vida del indígena (runa) estos espacios sagrados o importantes en la ciudad? (c)
		Cosmovisiones y usos del suelo	6. ¿Según la Ley de Origen o el Derecho Mayor se les da un uso a las tierras cercanas a la ciudad o a las tierras cercanas a los poblados? (c)

			7. ¿Cómo se asigna el uso a la tierra en áreas cercanas a la ciudad, que son parte de resguardos (o comunas) indígenas? (c)
	Construcción comunitaria	El acto festivo en el espacio rural-urbano.	8. ¿Cuáles son las fiestas más importantes para la comunidad que se celebran en la ciudad o en los poblados cercanos y por qué son importantes para la comunidad? (e) 9. ¿Qué cambia en la ciudad o en los poblados con las fiestas de la comunidad? (b)
		La minga (acto comunal)	10. ¿De qué forma ha servido la organización de las mingas, para hacer frente a las problemáticas de la ciudad? (a) 11. ¿Ha habido mingas de pensamiento, para discutir sobre problemas de la ciudad?, ¿qué temas se han conversado? (a)
Expresiones urbano-arquitectónicas	áreas, zonas o polígonos delimitados	Lugares de encuentro de los pueblos Pastos en el espacio rural-urbano	12. ¿Qué áreas o partes de la ciudad han sido o son todavía lugares de encuentro o reunión de la comunidad? (a)
			13. ¿Hay chagras (chacras) comunales cerca de la ciudad o de los poblados y cuál es su importancia? (b)
	Equipamientos comunales de los pueblos Pastos	Equipamientos culturales y deportivos	14. ¿Por qué cree que son importantes las construcciones del resguardo (o de la comuna) que se han hecho en la ciudad o en los poblados para la cultura y para el deporte? (c)
		Equipamientos de salud y bienestar	15. ¿Por qué cree que son importantes los edificios de salud y bienestar que son de los resguardos (o comunas) y dónde se encuentran ubicados? (c)
Equipamientos educativos	16. ¿Qué colegio o escuela tiene un enfoque indígena y dónde se ubican y por qué cree que son importantes? (c)		

V.	Dimensiones que mide	En relación a... (indicadores)	Preguntas
Tulcán y ANR (próximos)	Julio Andrade (Comuna de Bolívar) y Tulcán	Distancia, conectividad, flujos, áreas de habitables en zonas rurales, nodos, expresiones urbano-arquitectónicas. Puestas en escena	1. ¿Cómo es la relación entre la comuna de Bolívar, el pueblo Julio Andrade y la ciudad de Tulcán? 2. ¿Cómo cree que los Pastos desde Julio Andrade han cambiado o cambian la ciudad? 3. ¿Cree que por la distancia a la ciudad es un problema para el plan de vida de los Pastos que viven en Julio Andrade?
	Tufiño (Comuna la Esperanza) y Tulcán	Distancia, conectividad, flujos, áreas de habitables en zonas rurales, expresiones urbano-	4. ¿Qué tan frecuente es que la comunidad Pasto se desplace a la ciudad y porque razones lo hace? 5. ¿Es más común que la gente aquí vaya hacia un pueblo (ANR) o a una ciudad acá en Ecuador o en Colombia? ¿a qué lugar?

		arquitectónicas Puestas en escena	6. ¿Cómo incide la Comuna Esperanza en Tulcán, hay una parte de la población que vive allá?
Ipiales y ANR (próximos)	Carlosama (Resguardo Cuaspúd) e Ipiales	Conectividad, distancia, intersecciones, expresiones urbano- arquitectónicas	7. ¿Cómo entiende el pueblo Pasto de Cuaspud la relación con la ciudad de Ipiales? 8. ¿Qué hay en la ciudad de Ipiales que es importante para la comunidad y el territorio Pasto? 9. ¿Mejorar la conexión vial con la ciudad sería conveniente para el pueblo Pasto de Cuaspud? 10. ¿Qué edificios o espacios en Ipiales es donde se encuentran los comuneros de Cuaspud?
	Pupiales (Resguardo Miraflores) e Ipiales	Intersección de áreas y zonas, áreas o reservas naturales, nodos, expresiones urbano- arquitectónicas, áreas o zonas en conflicto por expansión urbana.	11. ¿Considera que la ciudad se puede entender como una amenaza para el territorio Pasto del resguardo de Miraflores? 12. ¿Cuáles son los lugares o espacios habitados por la comunidad que se verían afectados por el crecimiento de la ciudad? 13. ¿Hay espacios que estén entre el pueblo de Pupiales y la ciudad de Ipiales que sean de uso comunal para los Pastos? 14. ¿Por qué son importantes los terrenos que son áreas protegidas como reservas naturales y cuáles son las amenazas que enfrentan?
	Resguardo de Ipiales e Ipiales	Usos del suelo, límites, nodos, áreas o zonas en conflicto por expansión urbana, puestas en escena.	15. ¿Hay conflictos por tierras o terrenos entre el resguardo y la municipalidad de Ipiales o los intereses de la ciudad? 16. ¿Cuáles son las zonas de la ciudad con mayor presencia del resguardo y que problemas enfrentan en relación a la ciudad? 17. ¿cree que a pesar de estar dentro de un resguardo indígena “urbano”, los comuneros se ven obligados a vivir en la periferia? 18. ¿Cuál cree usted que es el espacio o edificio con mayor presencia del resguardo y por qué? 19. ¿Qué actividades propias de la organización de comuneros (fiestas, actos culturales, mingas, le parece que han cambiado o cambian la ciudad?

V.	Dimensiones que mide	En relación a... (indicadores)	Preguntas
Imposición de un nuevo centro geométrico.	El centro discursivo	Legitimidad del centro urbano	1. Desde la visión de los pueblos Pastos, ¿cómo se ha entendido (o visto) a la ciudad a lo largo de la historia aquí en la región? ¿hoy, cómo se entiende? 2. ¿Considera que la ciudad es el centro y por eso es importante en la vida del territorio de los Pastos? o todo lo contrario ¿por qué razón? 3. ¿Considera usted que hay otros “centros” en el territorio? ¿Por qué los hay o no los hay?
	El centro abstracto (cartesiano) en la región	Desplazamiento	4. ¿Cree que hay motivos para pensar que la vida de la ciudad desplaza a la población de los Pastos a las zonas rurales más lejanas? 5. ¿Usted piensa que la organización de los resguardos, cabildos o comunas ha frenado el crecimiento de la ciudad?
		Sobreposición	6. ¿Cómo cree que la ciudad continúa imponiéndose sobre el territorio que siempre ha sido habitado por los Pastos? 7. ¿Usted piensa que la organización de los resguardos o comunas Pastos ha generado cambios en la ciudad y en los pueblos cercanos? 8. ¿Desde cuándo cree que estos cambios empezaron a verse dentro de la ciudad o en los pueblos cercanos?
División Etnoracial del espacio	Segregación espacial	Localización de grupos de población Pasto	9. ¿Por qué cree que la mayoría de la población de los Pastos se ubica en veredas y en los pueblos cercanos a la ciudad y no en la ciudad? 10. ¿Conoce de sectores o barrios en la ciudad habitados por comunidad numerosa de los Pastos, por qué cree que los hay o no los hay en cantidad? 11. ¿Considera que la ciudad no es el lugar de los pueblos Pastos, la ve como ajena al territorio?
	Periferización	Subordinación o dependencia a la ciudad	12. ¿Cree que los pueblos Pastos dependen o no dependen de la ciudad, por qué razones? 13. ¿Cree que vivir en el campo es una “desventaja” para los Pastos?