

PROCESOS DE MESTIZAJE Y REINDIANIZACIÓN EN EL ROSAL DEL MONTE,  
SUROCCIDENTE COLOMBIANO

TRABAJO DE GRADO

MELISSA FERNANDA ACHICANOY SANTACRUZ

DIRECTOR DE TESIS:

TATHAGATAN RAVINDRAN

UNIVERSIDAD ICESI

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA

SANTIAGO DE CALI

2020

## TABLA DE CONTENIDO

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	4
<b>INTRODUCCIÓN</b>	6
¿Cómo llegué al tema de investigación?	6
<i>Ubicación geográfica del corregimiento del Rosal del Monte</i>	11
<i>Actividad económica</i>	13
<b>Capítulo 1: Planteamiento del problema</b>	13
Metodología	18
<i>Contextualización del corregimiento del Rosal del Monte</i>	9
<b>Capítulo 1: Planteamiento del problema</b>	14
Perspectiva analítica	24
La identidad	25
La identidad indígena	29
Desindianización	31
Reindianización	32
<b>Capítulo 2: Desindianización</b>	33
Antecedentes de un pueblo indígena	36
Esta historia, es la historia de mis abuelos y de mi madre, la historia de cómo llegamos aquí: de indios a campesinos	41

La primera generación	42
La segunda generación	53
La tercera generación	58
<b>Capítulo 3: Reindianización</b>	62
Historia de don Juan Díaz	63
Entonces, ¿de dónde surge la idea de formar un cabildo en el Rosal del Monte?	67
Procesos reivindicativos de la identidad étnica	76
La identidad indígena reindianizada	79
Referencias Bibliográficas	82
Anexos	84

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a mi madre, Elisa Santacruz por su paciencia y compañía incondicional en la elaboración de esta tesis. Fue ella una de las principales fuentes de inspiración para muchos de los planteamientos que aquí abordo. Espero que lo escrito aquí sea fiel a sus recuerdos de nuestras generaciones pasadas. A mis abuelos, Miguel y Enriqueta, quienes desde muy pequeña hicieron de su casa mi hogar, lo descrito aquí solo es una pequeña, pero muy significativa, parte de lo que ellos me dejaron.

A mi hermano Carlos por su apoyo incondicional y sus palabras de aliento en los momentos difíciles. A mi familia materna por compartir alrededor de la hornilla sus anécdotas de un pasado muy cruel y añorado. Especialmente a mi tío Fernando y su familia por recibirme en su casa y acompañarme durante el trabajo de campo en el Rosal del Monte.

A Diana por escucharme y dedicar su tiempo a revisar archivos antiguos y empolvados, casi imposibles de descifrar. A Julian por escucharme, leerme y entenderme durante todo este proceso.

A las personas del Rosal del Monte que me colaboraron en la realización de esta investigación, especialmente a Don Juan, quien de forma muy amigable me permitió compartir sus experiencias.

A los compañeros y compañeras del Semillero de Estudios Indígenas de la Universidad Icesi, que más de una vez escucharon los planteamientos del tema y me compartieron valiosos aportes, y quienes me motivaron en los momentos en que culminar este proceso parecía imposible.

Finalmente, agradezco a mí tutor y mentor, Tathagatan porque previamente al planteamiento del problema de investigación, se sentó a conversar conmigo y logró comprender las cuestiones identitarias que me atraviesan. De ahí que, la realización de esta tesis refleje muchas de esas reflexiones. Infinitas gracias profe Tatha, porque ha sido constante, paciente y una fuente de motivación en mi formación profesional.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de grado plantea el estudio de la *desindianización* y *reindianización* en el suroccidente colombiano desde el análisis de la identidad. Se trata de una perspectiva de análisis poco explorada, que nos puede ayudar a comprender la construcción de estas identidades a partir del auto reconocimiento y de la forma como el discurso de la sociedad externa interpela al individuo hasta movilizar un cambio en su identidad. En ese sentido, este proyecto comprende que la reivindicación por el reconocimiento étnico no solo se limitó a indígenas, pues en los últimos años, otras comunidades como los campesinos, que habían sido en gran medida indígenas mestizados, comenzaron a verse afectados por los mismos problemas, principalmente por el de la propiedad de la tierra, motivándolos a postular la categoría de campesino como una identidad étnica, que se esbozará brevemente. Por tanto, no podemos descartar esta categoría como un resultado indispensable a escrutar en los efectos del mestizaje y el giro multicultural, que se puede presentar en contextos como el del Rosal del Monte, en el departamento de Nariño.

### *¿Cómo llegué al tema de investigación?*

Cuando era niña, mi mamá acostumbraba a llevarnos, a mí hermano y a mí, a visitar a nuestros abuelos que vivían en la vereda El Vergel. Por lo general, para llegar hasta allá tomábamos un bus urbano cerca a nuestra casa, que nos dejaba en el Puente de Tabla. Desde ahí iniciábamos un recorrido por el camino de La Cuchilla, hasta llegar al Hueco del Oso, y después a la casa de mis abuelos en la vereda el Vergel; era un recorrido de más de dos horas a pie por carretera destapada. En algunas ocasiones nos encontrábamos a algunos grupos de

personas extrañas en la región, con cámaras fotográficas, binoculares y mochilas, que atravesaban los montes y trochas hasta cruzarse con nosotros en algunos puntos de la carretera. Mi mamá decía que eran los historiadores; personas que recorrían las montañas visitando el trayecto donde ocurrió la Batalla de Cerro Cebollas en 1814, , y que, además, visitaban la piedra del mono y otras parecidas -petroglifos-, donde los indígenas que habitaron esa zona habían tallado algunos símbolos propios. Esta fue la primera situación que me llevó a pensar en la presencia de pueblos indígenas en el área rural en la que mis ancestros habían vivido y en la que yo viví. Aunque, este primer indicio pareciera hablar de unos pueblos muy lejanos en el tiempo.

Años más tarde, cuando terminé mi tercer semestre de pregrado en la universidad. Mientras regresaba en un bus interdepartamental a Pasto, mi ciudad de origen, un joven llamado Gabriel se sentó junto a mí, después del cruce de algunas palabras me preguntó: “Y la compañera, ¿es de los Pastos?”, su pregunta fue confusa, yo le respondí: “Sí, vivo en Pasto”. Entonces, él se rio y me aclaró que no me estaba preguntando si yo vivía en la ciudad de Pasto, sino que su pregunta iba dirigida a saber si yo era una indígena del pueblo de los Pastos. Su pregunta me interpeló. No me pareció ofensiva; por el contrario, en ese entonces yo estaba abierta a contemplarme dentro de la representación de esa identidad.

Para ese momento acababa de tomar un curso que se llamaba “Crónicas de viajeros desde el siglo XV hasta el XX en América Latina”, donde estudiamos la historia de la conquista y colonización de América, a partir de los diarios de viaje de Cristóbal Colón, Flora Tristán, Alexander Von Humboldt, y otros; hasta el recorrido del Che Guevara en su motocicleta la Poderosa por América Latina. Sin duda, en entre líneas de ese recorrido histórico, pude escrutar algunas características de las prácticas culturales de las y los indígenas de América

Latina, que se asemejaban al contexto en el que mis abuelos y mi madre me contaban que habían crecido, e incluso en el que yo misma crecí. Además, en esa época, vivir en una ciudad tan grande como Cali, me hizo añorar mi tierra e incluso reivindicar mi identidad como mitad campesina y mitad ciudadina. En medio de todos esos dilemas internos, encontrarme con Gabriel fue abrirme a la posibilidad de una nueva identificación como indígena, pues, debido a mis rasgos físicos: cachetes rojos, ojos rasgados, boca pequeña y un acento muy particular, él pensó que yo era un indígena del pueblo Pastos..

Durante casi todo el camino conversamos de muchas cosas, de las que sin duda me llamó la atención, fue la descripción de la forma como vivían él y su familia, en el cabildo y resguardo de Guachucal; que era muy similar a la de mis abuelos y, en general, a la del Rosal del Monte. El atuendo de las autoridades del cabildo era idéntico al de mi abuelo: sombrero de paño, cobija de ruana de lana, pantalón de paño y hasta los rasgos físicos eran similares; sus comidas tradicionales a base de maíz eran como las nuestras. Cuando hablaba de la shagra como un lugar tan espiritual y político no dejaba de pensar en la similitud con nuestra shagra de maíz, aunque ellos comprendían de una forma significativamente espiritual todas estas características culturales.

Pude evidenciar su relación con la espiritualidad cuando le conté que en mí infancia había visto unas piedras que tenían tallados unos espirales, a las que no me podía acercar, ni mucho menos tocar, porque mi abuela decía que tenían cueche, una especie de espíritu que me iba a enfermar con ronchas en la piel y fiebre, y que era muy difícil de curar porque los mayores que curaban eso ya no vivían. A esto, Gabriel me respondió que ese no era el cueche, pues el cueche y el espiral en la piedra eran muy distintos, y me indicó que el cueche si existía como espíritu maligno, pero según él esa figura en esa piedra era un churo cósmico, que era, más

bien, un símbolo cargado de la cosmovisión andina. Aquel encuentro con Gabriel, un joven indígena del Pueblo de los Pastos, fue un segundo momento que me dio indicios de que anteriormente el Rosal del Monte y sus veredas cercanas fueron habitados por indígenas. Más adelante, Gabriel me permitiría integrarme con el cabildo Universitario de la Universidad del Valle, donde comencé a ser interpelada por las identidades indígenas de éste y por sus trayectorias.

### *Contextualización del corregimiento del Rosal del Monte*

La mayoría de las personas del Rosal del Monte saben que en el pueblo existieron indígenas. Por una parte, las personas más antiguas conocen de su existencia porque recuerdan vagamente haberlos visto, o sus padres y abuelos se lo contaron. Por otra parte, generaciones más jóvenes reconocen su existencia porque lo estudiaron en el colegio, como mi prima Adriana, quien estudiaba en el colegio Santa Rosal de Lima. Ella me prestó un libro de historia que se titula “El Rosal del Monte, el pueblo perdido” escrito por Álvaro Narváez. El libro se lo regalaron en el colegio con el objetivo de estudiar la historia del Rosal del Monte en el curso de ciencias sociales, dado que se trata de un autor rosaleño que reúne evidencia documental de la época de la colonia y de los relatos de las personas más antiguas del pueblo, para demostrar el proceso de constitución del pueblo hasta convertirse en lo que hoy conocemos.

De este modo, el autor parte de antecedentes de archivos históricos de un “bohío” llamado Sacanambuy conformado por indígenas Quillacingas que más adelante ese integra con el pueblo del Monte, y que, en su fusión, finalmente dan inicio al Rosal del Monte. En un

principio, según Narváez (2011) al sur del pueblo de Buisaco, actualmente conocido como el municipio de Buesaco, y al norte del pueblo del Monte, ahora Rosal del Monte, existió un asentamiento indígena llamado Sacanambuy, conformado por Quillacingas, cuyo nombre y ubicación registra en las crónicas de Cieza de León del Perú y en algunos documentos de tasación y encomienda de la ciudad de Pasto.

Aunque dichos archivos solo nombran brevemente a este pueblo, en un auto emitido por el Licenciado Don Diego Inclán Valdés, en su función de servidor, desde la ciudad de Quito en 1667, se puede evidenciar instrucciones que se dieron al encomendero Sebastián Leitón, de agregar a los indios de Sacanambuy a otro pueblo – el cual no se especifica-. De acuerdo con esa misma acta, Leitón en asistencia de Jerónimo Inchima, cacique principal de dicho pueblo, mandó a quemar las casas y todo lo demás, a excepción de la iglesia por la utilidad de su madera, con el propósito de que nadie ocupara el territorio de nuevo (Narváez, 2011, p. 26).

Más adelante, el registro documental de la fundación de Buesaco en 1677 muestra que, por orden del Gobernador, la justicia y el alcalde mayor de la jurisdicción de Pasto, se reunió a los indios de Sacanambuy y del Monte en un solo territorio y, por tanto, en un solo resguardo y cabildo del Monte, que años después por preferencia de sus habitantes serían renombrados como el cabildo y resguardo del Rosal del Monte (Narváez, 2011, p. 41).

Además, Narváez (2010) no solamente se basa en el archivo histórico, también recurre a la memoria de las personas mayores del pueblo para robustecer su narración histórica. Esto a partir de relatos que describen la forma en que los Sacanambuyes llegaron hasta el pueblo del Monte. En ese sentido, la perspectiva histórica de este libro se convierte en uno de los principales referentes para comprender el contexto actual del Rosal del Monte.

### *Ubicación geográfica del corregimiento del Rosal del Monte*

El Rosal del Monte es un corregimiento ubicado al sur del municipio de Buesaco, en el departamento de Nariño (ver figura 1). Es de los corregimientos más grandes de Buesaco, lo que le ha permitido ser una región próspera y dinámica. Además, está localizada al nor-oriente de San Juan de Pasto, la capital del departamento de Nariño (ver figura 2).

Plano de Localización



Figura 1: Plano de localización del Rosal del Monte. Elaboración propia a partir de Google Earth.



Figura 2: Localización del Rosal del Monte respecto a la ciudad de Pasto. Elaboración propia a partir de Google Earth.

Para visitar el Rosal del Monte desde la ciudad de Pasto, se deben recorrer aproximadamente 24 kilómetros por la vía panamericana en el sentido Pasto – Villamoreno. En este último se debe tomar una vía alterna por el oriente, que constituye un recorrido de 8,5 kilómetros de Villamoreno hasta el Rosal del Monte por carretera destapada. Como se puede observar en la figura 3.

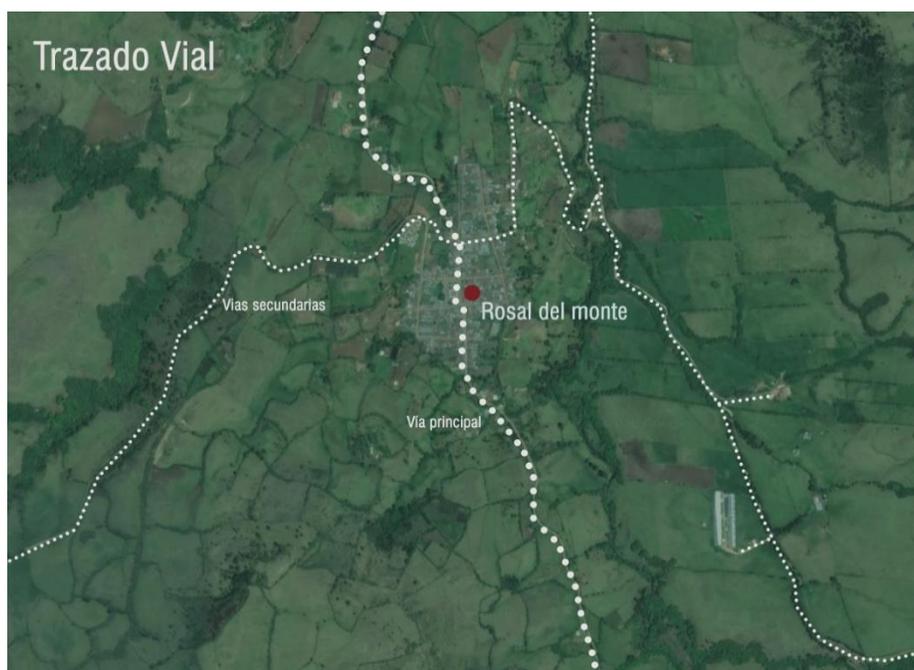


Figura 3: Trazado vial. Elaboración propia a partir de Google Earth

### *Actividad económica*

La principal actividad productiva del Rosal del Monte, durante mucho tiempo, ha sido la agricultura. Con el paso del tiempo y como consecuencia de las políticas de libre comercio, dicha actividad económica se ha visto reducida, impulsando a la gente a realizar prácticas

económicas como la ganadería extensiva, para la producción de carne y derivados lácteos, y la producción avícola industrial que abastece a la ciudad de Pasto.

## Capítulo 1: Planteamiento del problema

Era agosto, esa época del año en la que los fuertes vientos hacen tendal los cultivos. Ahí estábamos nosotros; abuelos, hijos y nietos, como de costumbre, trabajando al ritmo de los peones; con una mano agarrábamos la caña y con la otra arrancábamos el cotul<sup>1</sup>. Después, empuñábamos el tupido para rasgarle las hojas hasta sacar la caspa de maíz, que aventábamos en la jigra<sup>2</sup>. En medio de la labor se podían escuchar historias de los antepasados, personas conocedoras de técnicas y saberes para sembrar las tierras, como gentes imposibles de imaginar en tiempos actuales, pero que algo de su sabiduría nos habían heredado a punta de trabajo.

Las historias se prolongaban desde el jornal hasta la merienda. La abuela contaba cómo el papá Noe y la mamá Carmen sembraban extensas hectáreas de papa, olloco y maíz en las partes altas de las montañas; lugares hasta los que las más chiquillas debían subir con los peroles<sup>3</sup> de comida para los peones. “¡Es que antes era lindo!”, decía la abuela mirando por la ventana hacia la huerta. Mientras tanto, el abuelo percibía esta situación con algo de odio en su mirada: “¡juy! si yo me encontrara esta vena de indio, yo si me la cortara”, al tiempo que se remangaba la camisa y se rasgaba con el pulgar las venas que atravesaban la parte más blanca de su antebrazo, ahí donde el sol casi no le pega.

“¡Calle Miguel, no diga eso!”, respondía la abuela, quien comprendía perfectamente que cuando hablaba de *esa vena*, se refería a cortar todo vínculo que lo relacionaba con ser un Gualguan, al igual que ella. Y no era ni la primera ni la última vez que el vegete, como le llamaba de cariño, lo decía, él siempre había sido don Miguel Santacruz y sus tierras eran nombradas como de “los Santacruces” y, aunque su segundo apellido era Gualguan, nunca fue de su agrado. Siempre lo rechazaba porque lo relacionaba con ser de la misma familia de mi abuela, quienes lo odiaban. El papá Noe Gualguan, le solía decir “monteño”, “indio patirrajado”, “indio morado” entre otros insultos, que por cierto salían de la boca de un hombre singularmente parecido al abuelo. Don Miguel rechazaba su apellido como forma de negar que era todo aquello que le decían.

Según su perspectiva sobre sí mismo, él era un campesino, lo indio había quedado atrás. Esto se podía notar en sus prácticas discursivas cotidianas. Un día, mientras

---

<sup>1</sup> El Cotul, son las hojas que cubren a los granos de mazorca o de maíz.

<sup>2</sup> Bolso de cabuya tejido a mano, que usualmente es utilizado para transportar grandes cantidades de maíz o cualquier otro tipo de alimento.

<sup>3</sup> Forma de referirse a las ollas.

cogíamos unos choclos, yo le contaba de la existencia de los transgénicos y cómo estos amenazaban con entrar a todos los sembrados del país. El abuelo decía que era una lástima pensar en traer esos nuevos tipos de alimentos, cuando aún existían muchísimas variedades que con los años se iban perdiendo, pues en el tiempo de antes había granos de colores que, debido a la competencia con grandes industrias, a ellos como campesino les quedaba muy difícil venderlos. Esto era evidente al notar la disminución en la cantidad de hectáreas sembradas en las tierras de “los santacruces” y, en general, en los predios aledaños al Rosal del Monte.

Es innegable que en los territorios del suroccidente colombiano habitaban numerosos grupos indígenas de diferentes *cepas* y condiciones, con sus propias autonomías dentro de sus límites. Aunque sus orígenes, calidades y circunstancias antes y después de la colonización europea no son completamente claras, se puede corroborar, a través de archivos históricos y etnológicos, que en la antigua jurisdicción de Pasto existían tribus que habitaban y mandaban en los límites de sus propios territorios. En el oriente había tres grupos: los Quillacingas de la montaña; los Sucumbío, que se ubicaban entre el alto de la cordillera Central y el Putumayo, al igual que entre el Río Guamuez y el San Miguel de Sucumbías; y los Mocoa, que habitaban los mismos territorios que los Sucumbío. Al sur de éstos se ubicaban los del Valle de Sibundoy y los Patascoy. Hacia el occidente, habitaban los Sindagua, los denominados por los conquistadores como “los indios de barbacoas”. Y, en el sector central, estaban los Pastos, los Abades y los Quillacingas, quienes poseían la banda derecha del río Guáitara, el Valle de Atriz, el Valle del río Juanambú, hasta las partes altas y medias del río Mayo (Romoli, 2019, p. 84).

Sin embargo, aproximadamente cinco siglos después de la colonización, se puede ver la progresiva reducción de estos grupos, pues para 1993 solo el 4,6% de la población del departamento de Nariño era indígena (DANE, 1993, p.45). Esto como resultado histórico del proceso de colonización con la llegada de los europeos, lo que implicó el despojo de los

territorios que habitaban, de sus espacios de reproducción social y cultural, así como de su propia cultura, cosmovisión y forma de vincularse con la naturaleza. A esto se suma un segundo ciclo de desterritorialización en el siglo XX, como resultado de los ciclos de presión extractivista sobre los recursos naturales, por parte de empresas nacionales y multinacionales, además de un recrudecimiento de la guerra (CEPAL, 2004, p.13).

No obstante, en las últimas dos décadas se puede ver un movimiento inverso de la proporción de indígenas en Nariño, pues según el Censo del 2005, el 10,8% de la población es indígena (DANE, s.f.), y la cifra aumenta para el 2018, con un resultado del 15,46% (DANE, 2019). Lo que se puede comprender como consecuencia de los procesos de resistencia indígena, hasta la instauración de *nuevos status quo políticos y territoriales* liderados a nivel nacional, que les ha permitido a estas poblaciones recuperarse demográficamente. (CEPAL, 2004, p. 13).

En la actualidad, en Nariño, por circunstancias históricas, políticas y económicas diversas y heterogéneas, se ha visto la reaparición de cabildos y resguardos que se creían extintos hacia la primera mitad del siglo XX, como es el caso del Cabildo de Cumbal, a 120 kilómetros al suroccidente de San Juan de Pasto, o los cabildos más cercanos a su perímetro urbano, como el Cabildo de Mocondino en el 2012, Cabildo de Catambuco en el 2016, Cabildo Indígena de Genoy, Cabildo Indígena de Obonuco y el Cabildo Indígena de La Laguna Pegendino en el 2017. Quienes, a pesar de la ley 89 de 1890, que buscaba la disolución de resguardos de origen colonial, han reaparecido en lógicas de resistencia por sus territorios, que han sido amenazados por problemas derivados del modelo de civilización dominante y sus políticas desarrollistas, como formas de resistencia que se conforman en el presente a partir del pasado (Ceballos, 2016).

En relación con todo lo anterior, se puede identificar dos procesos de la construcción de la identidad para indagar; el mestizaje en la construcción del Estado-nación y la reindianización a partir del giro multicultural con la constitución política de Colombia en 1991. El primero, entendido como la base ideológica del Estado-nación que en principio propuso la eliminación de las jerarquías raciales, pero que en últimas no hace más que revitalizarlas, al tiempo que persigue la homogeneización y blanqueamiento (Zambrano & Chaves, 2009), que en el ámbito social se convirtió en un discurso de interpelación al indígena que movilizó su identidad hacia el reconocimiento de sí mismo como mestizo. En la misma línea, Rappaport (1994), en su investigación acerca de la resurgencia indígena en Nariño, define que la mestización del indígena sucede cuando éste termina por creer que *indígena* es una definición temporal y que solamente se trata de un fenómeno estrictamente legal.

En segundo lugar, la reindianización como un proceso de reversión del mestizaje, que propende por la construcción de una identidad indígena, ha sido analizado por autoras como Chaves y Zambrano (2009) como “el resultado instrumental de la búsqueda por la inclusión de los sectores subalternos mestizos, cuyas experiencias de vidas están profundamente enmarañadas en prácticas y discursos discriminatorios” (Chaves & Zambrano, 2009, p. 52).

En ese sentido, observando cómo los trabajos documentados se enfocan principalmente en comprender la disolución y reconstrucción desde una perspectiva histórica en el marco de las formas jurídicas y legales del Estado Nación (Ceballos, 2016) y como procesos ideológicos relacionados con la identificación personal y de grupo de acuerdo a definiciones legales (Rappaport, 2006), he decidido analizar las dinámicas sociales, económicas y políticas que moldean la identidad étnica de los habitantes del corregimiento del Rosal del Monte, en el departamento de Nariño.

Esto, desde una perspectiva analítica que indaga la construcción de la identidad y que parte de la comprensión de ésta en dos sentidos, como *identidades culturales* y como identidades y sujetos sociológicos de la modernidad tardía (Hall, 2010). Este planteamiento teórico frente al objeto de estudio resulta fundamental, en cuanto permite hacer un análisis conjunto de cómo el marco jurídico del Estado-nación y el multiculturalismo se convierten en discursos que representan e interpelan las identidades de los habitantes del Rosal del Monte.

Así, la presente investigación procura ser un acercamiento descriptivo y analítico de las motivaciones y los cambios en la subjetividad que implicó el mestizaje, dado que las investigaciones anteriormente documentadas solo lo analizan en el marco de lo formal. Por tanto, a lo largo de este escrito tratare de responder ¿Cómo ha sido el proceso de construcción de identidad, en términos de desindianización y reindianización, en el corregimiento del Rosal del Monte en el suroccidente colombiano?

Asimismo, la perspectiva de análisis que se plantea, parte de comprender la identidad como una forma de la realidad que siempre está en cambio, siempre inconclusa e incompleta y en “proceso” de formación constante a lo largo del tiempo (Hall, 2010), postura que puede ayudar a comprender que, de acuerdo con el contexto social, económico y político de Colombia, la identidad de los sujetos puede formar otras identidades alternas como la campesina. De este modo, la perspectiva de análisis y el trabajo etnográfico sobre el Rosal del Monte me permiten lograr mi objetivo general; analizar los procesos de construcción de la identidad en la reindianización y la desindianización en el contexto de las políticas estatales de mestizaje y multiculturalismo en el municipio del Rosal del Monte en el suroccidente colombiano.

En línea con lo anterior, los objetivos específicos que propongo procuran escudriñar en los diferentes aspectos que pudieron fomentar a los procesos de desindianización y reindianización en el corregimiento del Rosal del Monte. En primera instancia, identifiqué las dinámicas sociales, económicas y políticas que moldean la identidad étnica indígena de los habitantes en este corregimiento que están en proceso de reindianización. En segunda instancia, rastree la identidad reindianizada de sus habitantes que se reconocen como indígenas. En tercera instancia, analizé la incidencia de las políticas del Estado colombiano antes y después del giro multicultural en la construcción de una identidad mestiza o reindianizada. Y, finalmente, escruté en los efectos del mestizaje y el giro multicultural en la construcción de la identidad campesina en contextos como el del del Rosal del Monte.

### **Metodología**

La ruta metodológica que planteé para el desarrollo de este trabajo se mueve ampliamente por la línea cualitativa. No obstante, cabe resaltar que dicha ruta fue interrumpida por la pandemia de COVID-19, cuya declaración de estado de emergencia sanitaria en Colombia desde finales de marzo del 2020, implicó una serie de medidas y protocolos de bioseguridad para prevenir un aumento desmedido de números de contagio. Dichas condiciones incentivaron a los habitantes del Rosal del Monte a implementar un conjunto de estrategia de prevención contra el contagio, que consistieron en el bloqueo y restricción de las vías que permiten acceder al corregimiento, esto con el propósito de impedir el ingreso de personas externas e implementar sistemas de desinfección de las mercancías que abastecían al pueblo de víveres para sus necesidades básicas.

Con dicho propósito, las personas de rangos de edad entre los 20 y 45 años se dedicaban a hacer turnos de vigilancia y desinfección, asimismo contaban con una enfermera de cabecera que monitoreaba los síntomas y las medidas estratégicas. De manera que, esta situación impidió que pudiera progresaren el trabajo de campo, las entrevistas semiestructuradas y la mayoría de las recolecciones de historias orales. No obstante, a pesar de que los tiempos eran inciertos, dentro del campo de investigación también debemos repensarnos y ajustarnos a la pandemia y las condiciones que el mundo actual nos impuso.

De modo que, el trabajo de campo se logró desarrollar de la siguiente manera; en primera instancia, mucha de la información que analicé, la recolecté de mí experiencia personal, pues, el Rosal del Monte es el corregimiento más cercano a la vereda del Vergel, donde vivían mis abuelos, tíos y demás familiares, y donde desarrollé gran parte de mí vida. En este sentido, el contexto rural de mi familia me permitió identificar algunos aspectos a indagar en cuanto a la identidad indígena y campesina. Asimismo, a lo largo de la realización de este trabajo, mí familia fue fundamental, ya que, a través de actividades comunitarias como las cosechas de maíz, papá u ollocos, hacer envueltos de choclo, matar reces, etc., pude apelar a la memoria y tradición oral para recopilar historias y anécdotas que me permitieron comprender aspectos como el pasado indígena del que vengo, la negación de la identidad indígena, la identidad campesina y los lazos de consanguinidad. Igualmente, considero que mi experiencia de vida también se recoge como parte de este trabajo de campo.

En segunda instancia, viajé ocasionalmente, en diciembre del 2019, para iniciar con la observación participante, donde pude acercarme a algunas personas y comprender algunos lazos de consanguinidad. Después, retomé mí trabajo de campo durante los Carnavales de Negros y Blancos del 2020 con la convicción de que, en el marco de esta celebración, en la

que se enaltece las tradiciones indígenas, podría encontrar un escenario para observar a detalle formas discursivas que apelan a la identidad indígena o mestiza. Sin embargo, dicha celebración tomó mayor énfasis en eventos populares como disfrutar de la comida, el juego, las orquestas musicales y el baile.

Asimismo, cuando me acerqué a algunas personas entre los 40 y 60 años me relataron que antes, hace muchos años, existió un cabildo, entre los que destacaban nombres de algunos integrantes como Gerardo Montilla, Rogelio Sacanambuy y Diomedes Montilla, así que me acerqué a sus hijos y familiares, con la intención de hacer un primer acercamiento para recolectar sus historias de vida. De este modo, hablé con Parmenides Sacanambuy, Hugo Maya, Jesús Nupan, Alberto Montilla, Luisa Armero, Leticia Sacanambuy, Celma Paz, Virginio Narváez y Raul Pecillo, quienes, a excepción del último, relataron la existencia de un cabildo o cualquier aspecto relacionado con la identidad indígena como algo muy lejano que ellos no conocieron, pero lo tenían presente por lo que la gente recordaba y conversaba. Por otra parte, Raúl Pecillo manejaba una narrativa que reconocía la existencia del cabildo, las tierras de resguardo, los nombres de los mayores y hasta a sí mismo se reconocía como indígena. Esto, según su propia narrativa, gracias a que trabajó durante muchos años como funcionario público siendo corregidor del pueblo en cuatro ocasiones.

En tercera instancia, en este tiempo previo a la pandemia, pude acceder a un vasto archivo de la antigua inspección de policía que ahora es la casa del acueducto. Después de una ardua revisión de estos, se pudo rescatar algunas actas de la posesión de los cargos del cabildo. Así mismo, se seleccionaron documentos de orden nacional y regional que llegaron hasta la oficina del corregidor con el propósito de “buscar la protección de las comunidades nativas en todo el territorio nacional.” (Ministerio de Gobierno, s.f), donde se adjuntan las leyes y

decretos con la protección de los indígenas de Rosal del Monte. También se extrajeron archivos que relatan conflictos en las tierras de resguardo y conflictos de intereses.



Figura 4: Revisión de Archivo. Autora: Diana Montilla.

Los documentos seleccionados se analizaron y codificaron con el propósito de redactar algunas preguntas con elementos más cercanos a la vida cotidiana de “los mayores” de forma que ellos pudiesen relatar a mayor profundidad aspectos que permitiesen dar cuenta del proceso de desindianización. Sin embargo, la aplicación de este cuestionario se vio interrumpido por la pandemia por Covid-19. Después, la comunicación con “los mayores” vía celular fue imposible, debido a que muchos de ellos no presentaban las condiciones para mantener una extensa conversación por teléfono.

A pesar de las dificultades, se pudo mantener la comunicación con don Raúl Pecillo quien compartió su historia de vida y algunos aspectos muy puntuales en el marco legal, que desde su cargo como corregidor conocía. Así como, su punto de vista de la vida social del Rosal

del Monte, que permitieron comprender aspectos importantes para la construcción de la identidad.

En cuarta instancia, los primeros meses de trabajo de campo presencial, también me permitieron escuchar el caso de don Juan Díaz, un hombre de unos aproximadamente 60 años, quien había salido muy joven del pueblo hacía el Valle del Cauca y, quien hacía unos meses había regresado temporalmente a hacer reuniones con los profesores del colegio Santa Rosa de Lima del Rosal del Monte y cualquier persona que estuviese interesado en retomar el cabildo indígena.

De esa forma, don Raúl, quien es tío de don Juan me colocó en contacto con él. Con don Juan hablamos un par de veces y quedamos en que lo visitaría en su corregimiento del Cerrito Valle. Pero, de nuevo, la pandemia impidió el encuentro. Sin embargo, nos mantuvimos en contacto por video llamada, lo que me permitió recolectar su historia de vida y comprender que su iniciativa de reconstruir la identidad indígena del pueblo viene influenciada de algunos círculos sociales, como el tejido de comunicación Nasa y sus estudios en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural -, pensamiento que comprendí a mayor plenitud cuando participé en el diplomado de Comunicación intercultural desde el Buen Vivir de forma virtual al que él me invitó.

### **Consideraciones éticas y posicionamiento de la investigadora**

El propósito de esta sección es contextualizar al lector acerca de la forma cómo se realizó la investigación y de mi posicionamiento frente al desarrollo de éste. Como ya he mencionado anteriormente, mi familia materna Santacruz Gualguan es oriunda del Rosal del Monte. Y,

aunque, a lo largo de tiempo muchos de mis familiares se han dispersado ampliamente por las veredas cercanas al corregimiento, aún existen fuertes relaciones económicas, sociales y políticas con éste.

De modo que, mucha de la información que aquí desarrollo se encuentra relacionada con esas vivencias y experiencias previas al trabajo de campo, que me permiten definir el problema de investigación y una ruta de trabajo, y que tomarían orden y sentido en el marco de este documento. Por tanto, en vista de las limitaciones que implicó la pandemia en la realización de mi trabajo de campo, recurrí a la reconstrucción de una narrativa histórica y contextual a partir de los relatos de mi familia materna Santacruz Gualguan.

En ese sentido, los fragmentos que anoto de mi familia aparecen citados con su respectivo nombre. Dado que, todas las personas de mi familia que aparecen en este documento fueron consultadas y aceptaron ser parte de esta investigación con sus nombres reales.

Por otra parte, las personas oriundas del pueblo a las que entrevisté y quienes me brindaron la información que aparece a lo largo del documento, como don Diógenes Montilla, Elías Pecillo, Raúl Pecillo, Parmenides Sacanambuy, Hugo Maya, Jesús Nupan, Alberto Montilla, Luisa Armero, Leticia Sacanambuy, Celma Paz, Virginio Narváez, don Juan Díaz, Evila Gualguan, el profesor Dario y su madre Evila, fueron previamente informadas acerca de quién soy yo, en cuanto a quién es mi familia y mi formación profesional, y en cuanto al propósito de mi investigación. Todas las personas aceptaron brindarme la información. No obstante, sus nombres reales no aparecen en el documento, los he reemplazado por pseudónimos, como sugerencia de algunas personas, y para proteger la identidad de las personas y evitar algunos conflictos que se pueden generar a futuro. Aunque, los apellidos se conservan debido a su relevancia en relación con otras fuentes como el libro de “El Rosal del

Monte, el pueblo perdido” de Álvaro Narváez y hallazgos como el archivo de la Antigua Inspección de Policía.

Ahora bien, en cuanto a los archivos de la antigua Inspección de Policía, pude evidenciar que muchas personas del pueblo no tienen conocimiento de este archivo. Su hallazgo fue parte de una coincidencia, ya que se encontraba en guardado en la Casa del Acueducto, cuya edificación estaba en pésimas condiciones, aunque apenas iniciaba su remodelación. Parto tanto, muchos de los documentos estaban bastantes deteriorados por la humedad, obligando a los encargados a botar algunos. Por tanto, cuando les explique la utilidad de estos para mí proyecto de grado decidieron prestármelos a cambio de que los devuelva ordenados y en su respectivo estado. Finalmente, algunas de las fotografías que anexo son de mí autoría y de personas como

Diana Montilla, quien me acompañó durante el trabajo de campo y revisión del archivo.

## **PERSPECTIVA DE ANALÍTICA**

El propósito de esta sección es explorar algunas cuestiones de la identidad étnica en el marco de la construcción del Estado Nación y del multiculturalismo en Colombia, en qué consiste y en qué direcciones se mueve. En ese sentido, primero se abordará el concepto de identidad, cómo se transforma en torno a los discursos de representación que interpelan al sujeto y la identidad como un proceso constante, que fluye entre la esfera individual y lo social.

Lo anterior, será fundamental para comprender los procesos de construcción de la identidad mestiza, como un proceso que algunos autores han llamado *desindianización* (Bonfil, 1989), en el que la identidad fluye desde la construcción indígena hacia la mestiza, aquí se propone

profundizar en la incidencia de los discursos del Estado-nación. También es de interés rastrear cómo se construyen nuevas identidades como la campesina, además de los procesos de *reindianización*, en los que la identidad mestizada fluye hacia la indígena. En este sentido es conveniente revisar como el multiculturalismo influye en dichos procesos.

## **La identidad**

Para comprender la identidad se debe hablar de las diferentes aristas que la componen. En primera instancia, Hall (2010) distingue tres diferentes conceptualizaciones del sujeto en relación con entender de tres formas diferentes de identidad; el *sujeto de la ilustración*, el *sujeto sociológico* y el *sujeto postmoderno*. El primero entendido:

“un individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo “centro” consistía en un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona” (Hall en Restrepo, 2014, p.98).

El sujeto sociológico, no puede ser considerado como el sujeto autónomo y soberano que precede a la estructura social. Por el contrario, el sujeto, desde una perspectiva sociológica, se configura de forma relacional con la estructura, es decir que el mundo de la vida social en el que se desarrolla le brinda valores, significados y símbolos que lo constituyen (Hall, 2010).

No obstante, el sujeto postmoderno para Hall (2010), desafía las premisas del sujeto de la ilustración, pues ya no se trata de un sujeto “unificado y centrado”; por el contrario, es un sujeto que se encuentra en un mundo social constitutivo de identidades plurales y flotantes, debido a que los sistemas culturales que lo rodean lo representan o interpelan, a lo largo de su vida, formando y transformando la manera como el sujeto se identifica. En ese sentido, la

identidad nunca estará unificada, y si el sujeto define una identidad sólida sobre sí, entonces, se trata de un discurso que el sujeto ha construido como una “historia reconfortante sobre sí mismo”. De ahí que Hall denomine a la identidad como una “fiesta móvil” pues, en cierta medida, el sujeto recreará versiones sobre sí mismo de acuerdo con las representaciones del mundo que lo rodea, que puede ser muy cambiante debido a la modernidad.

En ese sentido y con relación con lo anterior, las identidades que “aseguraban nuestra conformidad subjetiva con las “necesidades” objetivas de la cultura se están rompiendo como resultado del cambio estructural e institucional” (Hall, 2010, p.365). Pues, desde la concepción sociológica, la identidad se convierte en un “puente” que permite al sujeto conectar el mundo “interior” o subjetivo con el mundo “exterior” u objetivo, es decir lo personal y lo público. De modo que, la percepción individual del sujeto sobre sí mismo se proyecta en las identidades culturales, de las cuales toma significados y símbolos que lo constituyen, de esta forma el sujeto alinea lo subjetivo y lo objetivo, localizándose dentro del mundo social y cultural.

Así, el cambio estructural e institucional es consecuencia de la modernidad tardía, en cuanto la “globalización” causa impacto en la identidad cultural. Dado que, no se trata solamente del cambio acelerado, extenso y continuo, sino que también implica una transformación en las prácticas sociales. Pues, en la medida que la comunicación e interdependencia entre las diferentes áreas globales se robustece, se incrementa la transformación social, lo que termina por incidir en las prácticas sociales que el individuo había desarrollado, produciendo un “desencajamiento” [sidembendding] del sistema social (Guiddens en Hall, 2010, p. 367), en este sentido las sociedades no necesariamente generan un cambio a partir de sí mismas, sino que también son completamente *desencajadas* por fuerzas ajenas a ellas (Hall, 2010, p. 367).

Además, “las sociedades de la modernidad tardía se caracterizan por la “diferencia”; pues están atravesadas por diferentes divisiones y antagonismos sociales que producen una variedad de distintas “posiciones de sujeto” —es decir, identidades— para los individuos. Si tales sociedades se mantienen juntas realmente, no es porque estén unificadas, sino porque sus elementos e identidades diferentes pueden, bajo ciertas circunstancias, articularse. Pero esta articulación es siempre parcial: la estructura de la identidad permanece abierta. (Hall, 2010, p. 367)

De esta manera, Hall (2010) describe tres aspectos fundamentales para comprender la identidad, que se encuentran intrínsecamente relacionados entre sí; como “un proceso” inacabado en constante formación, la necesidad de pensar la identidad en términos de identificación y la identidad en relación con el Otro.

En ese sentido, cuando Hall (2010) describe que la identidad es un proceso inacabado se refiere a que la identidad no es innata del ser humano, sino que se construye con el tiempo, por medio de procesos inconscientes y, aunque por momentos el individuo determine una identidad fija, realmente se trata de cierres temporales. Por tanto, y como segundo aspecto, Hall considera que “en lugar de hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de identificación, y concebirla como un proceso inacabado” (Hall, 2010, p.376). En ese sentido, la identificación es un proceso ambivalente y constitutivo en cuanto el individuo tiene una identidad sobre sí mismo, pero igualmente existe una parte del sujeto por llenar y esa falta de totalidad necesita ser llenada a partir de lo “externo”, y es aquí donde el tercer aspecto es relevante, pues la identificación que hace el sujeto es posible a partir de la forma como otros lo perciben, dado que, cuando el individuo forma una narrativa sobre sí mismo,

dicha narrativa es contada desde un proceso relacional con lo “externo”, como una especie de representación de sí mismo (Hall, 2010).

Ahora bien, la conceptualización de Hall (2010) de la identidad resulta relevante para esta investigación en cuanto sirve de base conceptual para comprender como “el sujeto postmoderno” y “fragmentado” se sitúa en términos de sus identidades *culturales*, particularmente en la identidad *nacional*. Ya que, si bien el individuo no nace con una identidad nacional, sí nace en un contexto social que, a través de la representación simbólica de la lengua, cultura, etc., produce significados sobre la nación que son susceptibles a la interpretación del individuo y que, en últimas, son constitutivos de sí mismo.

En ese sentido, Hall (2010) expresa que las *culturas nacionales* se entienden como un discurso, instituciones culturales, símbolos y representaciones, las cuales, se producen por medio de historias del pasado fundamentales para construir el futuro, que a su vez sirven como imágenes que crean sentido común y pertenencia con la nación. Todo esto, a través de cinco elementos. El primero es la “narrativa de la nación”, como la forma cómo se cuenta la historia de la nación, es decir, a través de la historia nacional o de la literatura, en tanto formas de crear significados y representaciones con las que los sujetos encuentren significado a su existencia, al tiempo que crean sentidos comunes que lo conecten con un destino nacional, que precede y sucederá al sujeto.

El segundo elemento, es entendido como el “énfasis en los orígenes, la continuidad, la tradición y la eternidad”, como la forma en que la identidad nacional se representa como primordial, presente ante las vicisitudes. El tercer elemento, como “Estrategias discursivas, que Hobsbawn y Ranger llaman inversión de la tradición” (Hall, 2010, p. 382), pues los dos autores antes mencionados, afirman que las tradiciones que parecen ser antiguas en realidad

son inventadas. Es decir, la identidad nacional se compone a través de normas, valores y comportamientos que son inculcados en los individuos a partir de la repetición de un conjunto de prácticas rituales y simbólicas que se manifiestan como parte de un pasado histórico apropiado. El cuarto elemento, “la narrativa de la cultura nacional es el mito fundacional” como la forma de contar la historia del origen de la nación en un tiempo remoto. Y, finalmente, la idea de que las personas que fundan la nación son puras u originales del pueblo, aunque no es el pueblo el que ejerza el poder (Hall, 2010).

En ese sentido, dichos elementos se constituyen como una forma de homogenización de la cultura y de las instituciones nacionales, que en contextos de globalización se convierten en catalizadores de la industrialización y modernidad, como veremos detalladamente en el caso de Colombia.

### **La identidad indígena**

Después de la teoría de la construcción de la identidad, es necesario profundizar en la construcción de la identidad indígena. Bonfil Batalla (1989), en una lectura antropológica de la civilización mexicana, describe un “México profundo” silenciado y negado, como parte sustancial, que es excluido por el “México imaginario”, de las elites de poder que construyen el proyecto civilizatorio del Estado-nación, para el cual, es necesario la unificación de las identidades nacionales a través del mestizaje. Bonfil Batalla (1989), define que las características sociológicas que un sujeto posee de una cultura indígena no significan, necesariamente que es indígena, sino que, depende del reconocimiento ideológico particular de sí mismo como indígena.

Sin embargo, esta distinción que plantea Batalla entre identidad indígena como ideología y características sociológicas no debe ser entendida únicamente como una correspondencia de una con la otra. Respecto a esto, Telles & Torche (2018), plantean que la clasificación contemporánea del indígena se agrupa alrededor de cuatro tipos; los indígenas tradicionales, que se autoidentifican como indígenas y tienden a agrupar todas las características sociológicas indígenas; los mestizos indígenas, que usualmente cuentan con una característica sociológica como el idioma, pero que su autoidentificación es sutil; los nuevos indígenas, que afirman su identidad indígena, a pesar de no contar con características sociológicas indígenas; y los no indígenas, que no se autoidentifican como indígenas y no cuentan con dichas características sociológicas.

Así, los indígenas tradicionales representan una correspondencia entre identificación en el plano ideológico y las características sociológicas; mientras que, los nuevos indígenas no presentan una correspondencia entre identificación y las características sociológicas indígenas. Sin embargo, la falta de agrupación de estas no los hace menos indígenas, dado que la identidad es un acto político, en cuanto el individuo toma la decisión de aceptar sus representaciones como un “adentro constitutivo”.

En Colombia, al igual que en muchos otros países que se reconocen como multiculturales, existen procesos donde los indígenas que reconocen su identidad tienden a revitalizar sus características sociológicas como forma de demostrar que realmente son indígenas (Chaves, 2005). Esto, como resultado de la presión que ejercen el Estado para determinar quién es el “verdadero indígena”.

No obstante, en contextos como Bolivia, donde al igual que en Colombia existen grupos de indígenas tradicionales, también existen nuevos indígenas: los Aymaras urbanos que afirman

su identidad indígena sin corresponder a las características sociológicas que sitúan al indígena como puro. Esta nueva identidad indígena surge como una posición de resistencia contra la discriminación racial a partir de los atributos sociológicos (Ravindran, 2015).

### **Desindianización**

La desindianización, por lo general, surge en contextos donde los discursos del Estado Nación interpelan a la identidad indígena. De esta forma, las culturas nacionales crean sentidos y significados sobre sí mismas que no dan cabida a la identidad indígena, y en su lugar se empeñan en negarla y someterla al orden propuesto por los grupos dominantes. En ese sentido, para Bonfil Batalla (1989), la desindianización es un proceso histórico donde la identidad indígena es negada ideológicamente, esto es la pérdida de la identidad colectiva como el resultado del proceso de dominación colonial, mientras que las características culturales de la civilización mesoamericana, como las prácticas de reciprocidad, los atuendos tradicionales, las formas de agricultura, entre otras, aparecen fragmentadas en algunos grupos de mestizos como los campesinos.

En esa misma línea, Rapaport (2005), en su estudio acerca de los cumbales en Nariño, indica que el interés sobre la liquidación de los resguardos de Pastos ilustra cómo las definiciones legales de la identidad indígena terminan por influir al interior las comunidades indígenas. Así, la ley 89 se convirtió más que en una base legal, en una forma de autoidentificación indígena que estas comunidades adoptaron. De esta forma, Rappaport asemeja estas dinámicas con la noción de desindianización de Bonfil Batalla, pues es muy similar a los procesos de cambio ideológico en México, donde las comunidades se desprenden de su identidad indígena como respuesta a presiones externas de las clases dominante (Batalla, 1987). Por tanto, Rappaport termina concluyendo que, desde su punto de vista, la

desindianización es un fenómeno puramente ideológico que no necesariamente implica como consecuencia el rechazo de los elementos de la cultura indígena.

### **Reindianización**

Así mismo, Rapaport (2005), describe que los cumbales, ratificaron una clara identidad indígena para gozar de la protección comunal de los resguardos, con el fin de recuperar sus territorios. Así, plantea el resurgimiento étnico como una forma de evidenciar su relación con el pasado.

Por otra parte, Chaves (2005) plantea que, los procesos de reindianización pueden verse desde dos ángulos: como el proceso reverso y deliberado de los procesos de desindianización, por medio del cual los grupos indígenas se auto despojan de su identidad en respuesta a presiones externas o, en otro ángulo, como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas. En ese sentido, si la reindianización es un proceso reverso y deliberado de la desindianización, entonces puede ser comprendido como un proceso de identificación subjetivo, donde el sujeto puede, o no, tener un conjunto de características sociológicas de la identidad indígena. En últimas, esta correspondencia no define su identidad.

Chaves (2005) también plantea que, la reindianización puede ser entendida como el resultado instrumental de la búsqueda de justicia social por parte de algunos grupos de subalternos mestizos cuyas formas de vida están inmersas en discursos discriminatorios. En relación con esto, Chaves y Zambrano (2009) plantean que el mestizaje, visto desde posiciones subalternas, no es una fusión, sino un conjunto abigarrado de elementos constitutivos de sí

mismo que mantienen sus identidades y que le permite al sujeto múltiples identificaciones y cruces de fronteras en diferentes direcciones, de acuerdo con el contexto.

## Capítulo 2

Eran cerca de las cinco de la tarde, hora en la que por lo general las personas retornan a sus casas para descansar después de un largo jornal. Yo me encontraba en la cocina, preparando la cena, cuando mi tío, quién llegaba de su trabajo, me dijo que había pasado por el Asomadero y había visto a don Parménides llegando a su casa, entonces pensó que él era la persona indicada para hablar de los indígenas que habitaron en el Rosal del Monte, ya que se trataba de una persona oriunda y muy antigua en el lugar.

Mi tío le pidió a mi primo Alex que me acompañara hasta el Asomadero, para que don Parménides no me viera tan extraña y los perros no me mordieran. Al llegar al lugar, nos paramos del lado de afuera del paso y le llamamos repetidas veces, hasta que el señor se asomó por la pilastra de la casa –Buenas, ¿qué se les ofrece?, respondió a nuestro saludo. – Don Parménides, soy Alex, el nieto de doña Hermila, del asadero, dijo mi primo. – ¡Ah sí!, cuéntenme jóvenes, ¿para qué soy bueno? – Quería hacerle unas pregunticas acerca de la historia del pueblo, es para una tarea que tenemos, dijo Alex. Entonces don Parménides se acercó al paso y soltó el broche que lo sostenía cerrado, – Sigán, nos dijo. Nosotros le preguntábamos cómo estaba y qué tal le había ido, mientras que él nos indicaba que nos sentáramos en una banca larga de madera ubicada en el corredor de su casa, como se acostumbra en el pueblo.

Una vez acomodados me presenté. Le dije que era nieta de don Miguel y doña Enriqueta, habitantes del Vergel. Hablamos un momento de la reciente perdida de mí abuela y de la enfermedad de mí abuelo; así la conversación se fue dando, yo le pregunté de sus padres, – Los papaces de yo murieron hace tiempo, no recuerdo bien, pero hace mucho, dijo don Parménides. – Si ellos murieron hace tanto, entonces ¿ellos han de ver pertenecido al cabildo?, le pregunté – La verdad, yo no me acuerdo, aquí dicen que había cabildo, el Rosal era cabildo, pero yo no conocí, esto fue hace rato, lo digo porque la gente de antes, los mayores, sabían decir que en las tierras de la Virgen de Santa Rosa sabían cuidar ganado, sembrar maíz, pero que después se terminó cuando el INCORA compró las propiedades del resguardo y se las repartió a los indígenas de la comunidad y hasta ahí llegó. Indígenas había, pero eso era bien antes, en el Rosal desde que me acuerdo somos campesinos. Dijo don Parménides, mientras señalaba a la iglesia, pues desde el corredor de su casa se podía ver con nitidez a casi todo el pueblo, de ahí que el lugar amerite llamarse el Asomadero.

Más adelante, en enero, inmediatamente después de año nuevo, se celebra el tradicional carnaval de Negros y Blancos. Y, aunque el protagonismo es para la ciudad de Pasto por el complejo y laborioso trabajo artesanal, en algunos pueblos de Nariño también se festeja; como en el Rosal del Monte, donde su atractivo son las orquestas musicales y el juego de polvos y carioca. Es entonces, al finalizar estas fiestas, en el primer tercio del mes, cuando las personas que habían migrado hace mucho tiempo, principalmente hacia Cali o Bogotá, en búsqueda de oportunidades laborales, retornan a sus casas, dejando con tristeza a sus padres y abuelos. Por otra parte, los habitantes del pueblo retoman sus jornales y actividades cotidianas. Así, poco a poco el pueblo regresa a la normalidad; silencioso, apacible y aislado.

Por esos días, disfrutaba de la compañía de Diana, una amiga de la infancia, quien aún no retornaba a Candelaria, Cali, y a quien acompañaba en sus labores diarias. Así, cuando nos dirigíamos a dejarle comida a los marranos en una parcela al margen del pueblo, pasamos por la Antigua inspección de Policía, ahora la Casa del Acueducto, que se encontraba en muy malas condiciones y que don Diomedes Montilla estaba restaurando. Entonces Diana me dijo: “venga Melissa que este señor nos puede ayudar, él es de apellido Montilla”. Al acercarnos a él, nos dijo que sí había escuchado de indígenas en el Rosal, pero que eso había sido hace mucho y que él no sabía más que eso. Entonces, cuando la conversación parecía llegar a su fin, el señor nos dijo: – Deberían revisar en esos papeles de ahí que esos sí son viejos.

Nosotras nos asomamos detrás de la puerta cuando miramos un gran cumulo de carpetas de cartón color café y hojas amarillentas mal organizadas entre sí, que estaban amarradas con cabuya y puestas unas sobre otras arrimadas a la pared. Esos eran los archivos de la antigua inspección de policía. – Yo creo que de ahí vamos a botar un buen poco, porque con las goteras que había se han humedecido y eso ya no sirve, dijo don Diomedes Montilla. Desde ese momento con Diana empezamos una extensa y ardua labor de buscar los rastros del pueblo indígena que ahí habitó y clausuró. Todos los días nos levantábamos temprano, íbamos a la Casa del Acueducto y en un costal sacábamos dos o tres atados de documentos. Diana alzaba el costal de un lado y yo de otro, llegábamos a la casa de su abuela y cada una se encargaba de revisar un atado. Al principio el polvo y moho nos causaban irritación en las fosas nasales, no parábamos de estornudar. La letra era casi imposible de entender y los errores ortográficos y las palabras de épocas entre 1909 y el 2000 confundían nuestra lectura.

En vista de la dificultad, Diana le pedía a su abuela que nos ayudara a entender algunas palabras porque consideraba que su letra era similar, entonces doña Evila se sentaba por momentos con nosotras y nos leía las palabras que no comprendíamos. Así, poco a poco aprendimos a leer o, más bien, a descifrar esos archivos. Los hallazgos en los archivos de la Antigua Estación de Policía resultaron interesantes, porque algunas personas que ocuparon cargos importantes del Cabildo tenía los mismos apellidos e incluso los mismos nombres que las personas mayores con las que habíamos hablado anteriormente, y quienes habían referido recordar del cabildo como algo muy lejano que no conocieron, como el caso de don Parménides, quien, en contradicción a su relato, pudimos corroborar, tenía su padre en el cabildo y después en la junta de acción comunal. En la revisión de los documentos, también se destacaban los casos de demandas y querellas, no solo entre las personas del pueblo, sino también entre los directivos y algunos integrantes del Cabildo.

En un principio, pensé que la información de los archivos sería útil para acercarme a la gente y hacerles preguntas con relación a las fechas y nombres de quienes habían pertenecido al cabildo, esto como una forma de acercarme a recuerdos más precisos. Sin embargo, en uno de los últimos días de la revisión de archivos, entró don Elías Pecillo a comprar un queso donde doña Evila, entonces Diana le dijo: – Don Elías, usted aparece en casi toda la historia del pueblo, su nombre es el que más se repite en estos documentos, vea como desde 1930.

– ¡Ah!, eso es porque mi papá se llamaba Elías, y el papá de mi papá, ósea mí abuelo también se llamaban Elías y todos somos Pecillo. Dijo don Elías.

– Entonces, si es así, ¿su abuelo o su papá pertenecieron al cabildo?, porque en estos documentos así aparece, le respondí.

– Pues que me acuerde no muy bien, pero dicen que antes hubo cabildo, tengo entendido que mi papá fue del cabildo, me dijo.

– ¿Usted recuerda cuándo se terminó el cabildo?

– Disculpe, la pregunta, pero yo no puedo ir respondiendo no más, ¿por qué me lo pregunta?, ¿para qué lo necesita?

– Es que estamos tratando de comprender la historia del Rosal del Monte a ver si la escribimos.

– Yo creo que el cabildo se acabó tiempo antes de morir mi papá.

– ¿Cuándo murió su padre?

– Eso si no sé, esa ya es tarea suya, si quiere vaya a ver la fecha al cementerio, replicó don Elías, mientras atravesaba la puerta para regresar a su casa.

Conversaciones como esta, con don Elías, fueron muy comunes entre las personas del pueblo, quienes recordaban que existió cabildo y que había indígenas, pero lo describen como algo muy lejano. Incluso con el archivo de apoyo era muy difícil escrutar en sus recuerdos.

Es evidente que en el Rosal del Monte existieron indígenas. Y, aunque en la memoria de sus habitantes parece ser una identidad remota en el pasado, realmente no lo es. Los archivos de la antigua estación de policía nos permiten evidenciar que, hasta 1946 se eligió gobernador, alcalde mayor y demás cargos. En ese sentido, personas como don Parménides, don Elías, Miguel Santacruz entre otros habitantes oriundos y antiguos del Rosal del Monte, son hijos y nietos de quienes conformaban dicho cabildo y, por tanto, se puede inferir que habían nacido dentro del cabildo y resguardo, de modo que presenciaron su desintegración. En ese

sentido, cabe cuestionar ¿cuáles fueron las causas del proceso de desindianización de los habitantes del Rosal del Monte?, ¿cómo sus habitantes movilizan su identificación de indígenas a mestizos-campesinos?

### *Antecedentes de un pueblo indígena*

La mayoría de las personas del pueblo tenemos, de una u otra forma, conocimiento de la existencia de un pueblo indígena que habito en el Rosal del Monte. Esto, puede ser a través del conocimiento del libro de “El Rosal del Monte, el pueblo perdido” de Álvaro Narváez, o a través de los relatos que aún perviven en la memoria de las personas oriundas del Rosal del Monte. En ese sentido, estas dos fuentes son necesarias para comprender el contexto de los pueblos indígenas en este corregimiento. En ese sentido, Narváez (2011) describe que el desplazamiento de los Sacanambuyes y su unificación con los indios del Monte también se evidencia en la memoria de algunas de las personas más antiguas del pueblo, como lo relata don Parménides Sacanambuy:

“Yo conocí a mi abuelo Eliseo Sacanambuy y a don David Sacanambuy, ambos me contaron que eran venidos de la vereda Sacanambuy, que aquí en el pueblo les dieron tierras para trabajar como es que eran resguardo que todos trabajaban y tenían ovejas y sembrados. Eran muy amigos de los sebondoyes del Putumayo que venían por el camino de trocha, por el Mono pasaban a la Laguna de ahí pasaba al Encano del Encano a Santiago y Sibundoy, venían cargados a la espalda todo lo que tenían que cambiar con maíz, esto era cuando eran las cosechas de maíz en agosto”.  
Relato extraído del Libro *Rosal del Monte, el pueblo perdido* (Narváez, 2011, p. 37).

Si bien los recuerdos de don Parménides no corresponden con experiencias propias, sí se trata de un relato que atraviesa su propia biografía a través de un proceso de territorialización, en cuanto, reconoce que las generaciones que lo antecedieron se desplazaron hacia lo que hoy

es el Rosal del Monte, lugar en el que nació y creció, con el cual se identifica a partir de los significantes y representaciones que ha recreado para el desarrollo de su forma de vida.

En ese sentido, la tradición oral construye un puente que conecta el presente con el pasado y que resulta fundamental para comprender la estructura social del Rosal del Monte durante el siglo XX, tiempo en el que se construyen los discursos de Estado-nación. Por tanto, con el propósito de indagar los factores que inciden en el proceso de desindianización, entrevisté a don Gerardo Montilla, quien solo recuerda a personajes precisos del cabildo como a Reynaldo Sacanambuy y Eliseo Moscoso, como gobernadores; y describe la desarticulación del cabildo como el resultado de “La democratización, [que] acabó con los resguardos, los corregimientos arruinaron a los resguardos”. A medida que la conversación continuó, logré comprender que se refería a unos claros intereses por convertir las tierras comunales en propiedad privada. No obstante, sus recuerdos no lograban articular mayores características de las comunidades indígenas que ahí habitaron.

De este mismo modo, Don Teófilo Guaquez, un hombre de aproximadamente 80 años, oriundo del pueblo, describe que hace mucho tiempo existieron indígenas pero que él no los conoció. Una forma de argumentar que los indígenas que ahí habitaron fueron poblaciones muy lejanas fue decir que, desde hace mucho tiempo, los habitantes del Rosal del Monte han sido campesinos y que, por tanto, él es campesino, ya que siempre se han dedicado a las labores del campo como forma de vida.

Gerardo Montilla y Teodoro Guaquez no fueron los únicos en describir un recuerdo lejano de los indígenas del Rosal del Monte. Parmenides Sacanambuy, Luisa Armero, Parmenio Guatusmal, Elias Pecillo entre otros, tenían narraciones que estaban cargadas de recuerdos imprecisos, basados solamente en algunos nombres, ocupaciones y someramente la división

de las tierras del resguardo. Estos relatos no contenían mayor articulación con hechos que brinden detalles que permitan comprender las formas de vida, función o desintegración del cabildo. Tampoco existe una dimensión clara y coherente del tiempo que narran, dado que según documentos como la *Plana del nuevo cabildo elegido para el año de 1946* (ver anexo 1), archivada en la antigua estación de policía, se puede evidenciar que para 1947 el cabildo aún existía y, que, de acuerdo con los apellidos de los cabildantes allí inscritos, se tratan de familiares cercanos como abuelos, padres, tíos y primos de los entrevistados. Es decir, para su nacimiento y niñez el cabildo aún funcionaba y quizá no lo recuerdan a detalle debido a su temprana edad.

Sin embargo, si consideramos la identidad como una forma de la realidad que siempre está en cambio, inconclusa e incompleta y en contante “proceso” de formación a lo largo del tiempo (Hall, 2010), entonces, en este caso específico del Rosal del Monte, se puede dar cuenta del paso de una identidad indígena a una campesina, dado que no se trata de cambios inmediatos sino de procesos que se gestionan con el tiempo, por lo que las personas entrevistadas, aun siendo muy jóvenes, vivieron e hicieron parte de ese proceso. Por tanto, es interesante que sus narrativas acerca de la relación de ellos con el cabildo o con los indígenas del pueblo, describan que ellos ya no fueron indígenas porque “cuando crecieron” el cabildo ya no existía y, que, además, don Parménides y don Teófilo reiteren con severidad que ellos, al igual que el resto del Rosal del Monte, son campesinos.

Ahora bien, aunque las memorias de los habitantes actuales y los documentos oficiales indican que existió un cabildo, este no es el único indicio de un pasado indígena en el Rosal del Monte y sus veredas cercanas. Pues, teniendo en cuenta que la identidad de los individuos se constituye a partir de la relación de estos con la estructura social “externa”, que está

cargada de representaciones y significados, entonces es necesario comprender el contexto económico y social del Rosal del Monte, que han provocado desencajamientos entre la estructura social y por tanto en la identificación del individuo (Hall, 2010).

En el contexto colombiano, ese desencajamiento del individuo con la estructura de la identidad cultural indígena se produce con la inserción del mestizaje como fundamento de la construcción del Estado-nación. Sin embargo, si bien el mestizaje comprende la mezcla de las características biológicas, no significa que se presente una homogeneización racial o la desaparición de la racialización (Wade, 2004; Batalla, 1989).

Por el contrario, para el caso de las identidades indígenas se instaura un proceso de desindianización, donde se niega ideológicamente la identidad cultural indígena, mientras que las características culturales o sociológicas aún continúan vigentes (Batalla, 1989). Por tanto, se ha considerado que el mestizaje se constituye como “una ideología problemática que creaba desigualdad, manteniendo las jerarquías raciales y persiguiendo la homogeneización y blanqueamiento” (Zambrano & Chaves, 2009, Pág. 22). Esto debido al colonialismo interno, como un proyecto ideológico de los invasores europeos, que se continúa reproduciendo a través del proyecto nacional de los criollos y mestizos.

Dichos discursos, producen una estructura social “externa” que crea representaciones con significados que interpelan al individuo hasta movilizar su identidad (Hall, 2010). Todo esto se evidenciará en el siguiente apartado, que se plantea como un acercamiento a modo de flash back histórico y contextual a través de una narrativa transgeneracional de mi familia materna, quienes son oriundos del Rosal del Monte. De este modo, pretendo brindar matices para comprender las dinámicas sociales, económicas y políticas que moldearon la identidad étnica

indígena de los habitantes del Rosal del Monte, al mismo tiempo que se analiza la incidencia de las políticas de Estado- nación y su proyecto de mestizaje.

*Esta historia, es la historia de mis abuelos y de mí madre, la historia de cómo llegamos aquí: de indios a campesinos.*

En esta sección describiré el contexto del Rosal del Monte y sus veredas cercanas, a través del relato de una línea transgeneracional, en la que se pueden evidenciar algunos aspectos económicos, políticos y sociales que incidieron en los procesos de desindianización. En el que las comunidades que poseían una identidad específica y distintiva, basados en su propia cultura, son forzadas a renunciar a su identidad indígena. De ahí que, la desindianización ocurra en el campo ideológico, mientras que las características sociológicas indígenas aún se preserven en la cotidianidad (Batalla, 1989). En este sentido, este relato procurará escrutar en la vida social de las personas del Rosal del Monte en clave del campo ideológico y las características sociológicas que se preservan.

### *La primera generación*

Entre surcos yuxtapuestos de montañas. De tonos verdes y marrón. Esta el Rosal del Monte, no en vano lo describen como “Paraje de ensueños incrustado en las montañas”. En una de las calles principales del pueblo vivían Carmen Naspiran y José María Santacruz, los abuelos paternos de mí madre Elisa Santacruz, quien los recuerda así:

“El papá José era idéntico al tío Rumualdo. Bajito, de 1.60, trigueño, de un cabello áspero. Vestía normal, con su ruanita tejida en guanga, sombrero de paño, alpargatas. Pues, uno lo miraba y era bien aindiado. La mamá Carmen era una señora

negrita, bajita, con su follado de lana y alpargates. Cómo te digo, era de chimbas largas a los lados, porque antes acostumbraban con trenzas y de un carácter áspero.” (Relato extraído de una conversación familiar durante el trabajo de campo.)

Según, conversaciones de mis tíos, la abuela Carmen era una mujer distinguida por sus habilidades para hilar lana en chanchuela<sup>4</sup>. El abuelo José era un jornalero caracterizado por su habilidad para trabajar con la yunta. Fueron como las parejas de su época, José era mayor que ella, se casaron y tuvieron dos hijos; Miguel y Rumualdo. Relata mi madre que le contaba el abuelo Miguel que, cuando él era niño sus padres trabajaban muy duro, el papá José y la mamá Carmen se levantaban desde la madrugada a prender candela en la tulpa para hacer café y tomar con arepas de mote hechas en cayana o envueltos, al tiempo que colocaban a hervir los peroles de agua donde cocinaban el maíz molido en piedra -porque la mujer que tenía molino era considerada caricina<sup>5</sup>-, y desechos orgánicos para dar de comer a los cerdos.

Al mismo tiempo, la abuela desgranaba maíz; para dar de comer a las gallinas y para pelar mote. Por su parte el abuelo se dedicaba a rodear la chagra y los animales. La mayor parte del tiempo trabajaban en las haciendas cercanas al Rosal del Monte, principalmente en la hacienda del General Gómez-Jurado. Era muy común que el papá José María *prestara el brazo* con su yunta, es decir, que dedicará un día, o un jornal, a arar la tierra con su yunta de bueyes sin ningún tipo de remuneración monetaria, pues a cambio el mayordomo de la hacienda le *devolvía el brazo*, colocando dos o tres días de jornal a su disposición, dependiendo del trabajo.

Por su parte, la mamá Carmen trabajaba en las haciendas como cocinera junto a otras mujeres, quienes se distribuían las labores como acarrear leña, pelar mote, moler maíz en piedra, entre

---

<sup>4</sup> Herramienta doméstica de madera utilizada para hilar la lana de oveja.

<sup>5</sup> Característica atribuida a una mujer que no sabe desempeñarse como una “buena mujer”. Es decir que no sabe hacer los quehaceres del hogar.

otras, para preparar grandes cantidades de comida para las peonadas. Sin embargo, estas no eran sus únicas labores; en otras temporadas del año, se dedicaban a sus pequeñas parcelas. Para esto, también *prestaban el brazo* a sus compadres y allegados. Con quienes constantemente hacían minga, para trabajar en sus respectivas chagras. El brazo también se prestaba para construir casas de bareque o adobe, así como también para construir puentes, arreglar trochas, etc.

En ese sentido, *prestar y devolver el brazo*, es una práctica de reciprocidad, que caracteriza a las comunidades indígenas de los Andes. Muy similar al Ayni, que se realiza en Bolivia, donde algunos campesinos recurren a al trabajo de otras personas de la comunidad, que no necesariamente son sus familiares, para realizar algunas actividades agrícolas como cultivar papa. Después, el campesino le devuelve el favor ayudándole a sembrar en su huerta. El Ayni ha sido identificado como una característica clave de las comunidades andinas por etnógrafos como Allen (2002), Mayer (2002) y Sallnow (1987). Para Gose (1994), es la práctica del ayni la que funciona como una marca distintiva de indigeneidad, ya que la principal diferencia entre los indios y los mestizos es que los primeros practican el ayni mientras que los segundos no.

En ese sentido, el relato de Elisa permite identificar algunas características sociológicas propias de los pueblos indígenas que se realizaban en el Rosal del Monte a inicios del Siglo XX. Así mismo, en la breve descripción anterior, se evidencia que José María y Carmen vivían en el pueblo y se desplazaban a las grandes haciendas cercanas a trabajar en labores como cocinar, almacenar leña y la agricultura, sin ningún tipo de remuneración monetaria, respecto a esto Narváez (2011), nos brinda un panorama histórico y contextual.

“Las tierras que poseen los oriundos monteños fueron respetadas, no se encuentra documento que indique que fueron tierras propiedad de comunidades religiosas ni de hacendados encomenderos ni particulares sino que cuando se declaran y establecen los resguardos, se organiza el Cabildo para gobernar y trabajar en esta reducida porción de tierra, que se cierra por todos los puntos cardinales por haciendas, como la Hacienda del Rio arriba que comprende actualmente las veredas de Medina Atillo, hacienda Gomezjurado, el alto y las Collas.” (Narváez, 2011, P.45)

De este modo, el cabildo servía de institución organizadora de la mano de obra que, en muchas circunstancias, mediaba las relaciones de trabajo entre los indígenas cabildantes y los hacendados, quienes no les remuneraban monetariamente. Este tipo de relación de servidumbre se pueden comprender como el resultado de la *la colonialidad del control del trabajo* que Quijano (2014) conceptualiza como el control del trabajo en la relación capital-trabajo asalariado. Donde, la clasificación racial de los colonizados y la identificación racial de los colonizadores como blancos con privilegios, se convierte en el principal argumento para definir quien tiene derecho a ser remunerado por su trabajo. En este sentido, aunque las encomiendas se acabaron, los indígenas no fueron libres y su trabajo no era asalariado porque este era considerado como un privilegio de los blancos.

Cabe aclarar que, me refiero a don José como indígena teniendo en cuenta que, si bien el relato familiar no permite dar cuenta de su identidad, algunas personas del pueblo relatan que sí era cabildante. Como lo afirma de Evila Gualguan, quien recuerda como su padre Josefín Gualguan y don José María fueron enviados por el cabildo a pie, cruzando el cerro del Bordoncillo hasta Sibundoy, al convento de los monjes católicos a recibir una cofradía que donaban para la virgen de la iglesia de Santa Rosa de Lima.

Para época, inicios del siglo XX, gran parte de las haciendas dejaron de pertenecer a los militares y pasaron a las manos de sus herederos. Esto implicó una división de las tierras y,

por tanto, haciendas más reducidas dado que, debían contratar mayordomos asalariados que cuiden y trabajen las tierras. Esto incidió en que personas externas al resguardo se establecieran como mayordomos de estas. Esto se evidencia en el relato de doña Elia mamá del profesor Dario, quien describe que cuando ella era niña, de unos 8 o 10 años aproximadamente, su familia se trasladó desde otro municipio de Nariño hacia la que actualmente se conoce como la vereda el Manzano, para trabajar como mayordomos y que desde ese momento se radicaron en el lugar.

Doña Elia también, recuerda que desde el momento de su llegada hasta algunos años después en el Rosal existía cabildo y resguardo, liderado por don Absalón Pecillo como Gobernador, un hombre que según su memoria era de piel trigueña, pequeño y de una gran barba blanca y larga, quien siempre caminaba con un bastón en su mano. Y, a quien recuerda de manera específica por tratarse de un hombre muy importante y respetado en el pueblo.

La inserción de pequeñas haciendas en el contexto que se viene describiendo del Rosal del Monte, implica la inserción de nuevas formas de trabajo asalariado. Y, por tanto, una variación en *la colonialidad del control del trabajo*, en cuanto si bien se pasa de un trabajo no asalariado a uno asalariado, dentro de la estructura de dominación colonial, los indígenas, negros y mestizos nunca serían remunerados como los blancos (Quijano, 2014). Esto resulta evidente, aún hoy en contextos más recientes.

Ahora bien, a partir de todo lo anterior podemos deducir que las formas de trabajo asalariado en las haciendas influenciaron negativamente el trabajo comunitario basado en la reciprocidad. De este modo los mayordomos, en su rol de mestizos, como personas que no reivindican su identidad cultural étnica en las formas de vida comunitaria propias del Rosal del Monte, sino de forma individual. Y, quienes a través de las remuneraciones del trabajo

tenían la oportunidad de tener un capital económico que les permitía una mayor movilidad económica a diferencia de los indígenas oriundos del pueblo que no lo poseían. En ese sentido, el trabajo asalariado y el trabajo individual se convierte en una representación de progreso que interpelan la identidad indígena.

En relación con lo anterior, en la antigua inspección de policía se encontraron algunos archivos de 1944 y 1945, donde se describen procesos judiciales como querellas impuestas por las autoridades cabildantes a otros indígenas pertenecientes al cabildo y resguardo, debido a conflictos ocasionados por el uso indebido de las tierras de Resguardo. Estos son descritos como abusos a los artículos establecidos por el cabildo, que eran respaldados por las autoridades del municipio de Buesaco. Uno de estos casos describe una querrella impuesta por Simael Narváez B y Elias Pecillo M (ver anexo 2), en carácter de empleados de dicha parcialidad, el primero como gobernador y el segundo como corregidor mayor del cabildo, contra Rafael Sacanambuy, indígena cabildante, quien, en palabras de los demandantes:

“[...] no quiere asegurar los semovientes, en soltura haciendo aser perjuicio a todos los demás indígenas y abusando y infundiendo el Art° 3° del acuerdo art 4° creado por el cabildo, sobre la seguridad de los semovientes por lo que pedimos a su autoridad, de sancione a este individuo de conformidad con el art 3° del acuerdo ya mencionado” (Archivo de la antigua inspección de policía del Rosal del Monte, Caso Cabildo contra Rafael Sacanambuy, 1945).

Esta denuncia también fue respaldada por otros cabildantes que atestiguanban que, el señor Rafael en reiteradas ocasiones dejaba que su ganado salga de los límites de su parécelas, dentro de las tierras de resguardo, y que esto afectaba de manera profunda las parcelas de otros cabildantes que cultivaban trigo y maíz en el mismo. Así mismo, en el archivo se definen el rol y la función del cabildo:

“Como también en cuanto a la firma se observa que, según la ley, especial de indígenas, el cabildo es administrador, y económico, en velar por los intereses de todos los que pertenecen al resguardo y tienen facultad para impedir cualquier abuso que cometan todos los indígenas;” (Archivo de la antigua inspección de policía del Rosal del Monte, Caso Cabildo contra Rafael Sacanambuy, 1945).

En ese sentido, esta situación se constituye como una falta al acuerdo art 4° establecido por el cabildo de 1945, en el que se establece que, ningún indígena puede mantener sus animales sueltos en el resguardo. Y, el cual resulta muy relevante en cuanto fue aprobado por el alcalde del municipio de Buesaco. Ahora bien, este tipo de documentos dan cuenta de dos aspectos muy importantes; primero que, los integrantes del cabildo presentaban conflictos de intereses al interior del Resguardo, y segundo, que el rol y las funciones del cabildo eran asimiladas en el marco de la ley “especial de indígenas”, que establecía que este era administrador económico encargado de velar por los intereses de quienes pertenecen al resguardo, respaldado por la facultad de impedir abusos que cometan todos los indígenas. Así mismo, es relevante enfatizar en la relación del cabildo con el municipio de Buesaco como una organización legítimamente reconocida.

Estos archivos localizados en la Antigua Inspección de Policía son relevantes, en cuanto evidencian la existencia de un cabildo y resguardo en el Rosal del Monte; suministran nombres y apellidos de quienes ocupaban los cargos para hacer una relación genealógica con las segundas y terceras generaciones; permiten detectar unos roles y funciones del cabildo en cuanto a la ley y los choques de intereses y conflictos por las tierras comunales. Sin embargo, se lo puede considerar como limitado en cuanto no evidencia el proceso de desarticulación del cabildo y resguardo del Rosal del Monte, que es sumamente necesario para comprender una parte fundamental de los procesos de desindianización, quizá porque estos se gestionaron

en otras independencias jurídicas diferentes a la Oficina del Corregidor, ubicada en la Antigua Inspección de Policía.

No obstante, estos archivos aún revelan datos que en articulación con la memoria de algunas personas permiten comprender someramente el proceso de desindianización del Rosal del Monte. Los archivos registran documentación en relación con el cabildo hasta 1947 y la presencia de una nueva Junta de Acción Comunal desde mediados de la década del cincuenta.

Respecto al proceso de parcelación y repartición de las tierras comunales de resguardo a tierras con títulos de propiedad individual, algunas personas comparten la versión de Don Parménides, que pertenece a la segunda generación de análisis en esta investigación, y quien describe que el cabildo se terminó cuando el INCORA compró las propiedades del resguardo y se las repartió a los indígenas de la comunidad. Sin embargo, Don Raúl Pecillo, la única persona oriunda del Rosal y radicada en este que se reconoce como indígena, describe un proceso diferente y más detallado que él ha comprendido a partir de los relatos familiares y su perspectiva de funcionario público en diferentes cargos, de los que destaca su ocupación como corregidor del Rosal del Monte en cuatro ocasiones diferentes:

M.A: Como es sabido, todos los cabildos tenían tierras de resguardo, pero al parecer cuando llego una ley del INCORA, se comenzaron a hacer parcelaciones de la tierra de resguardo. Las cuales fueron llamadas Unidades Agrícolas Familiares. ¿Usted recuerda esto?

R.P: La INCORA es muy diferente al resguardo y al cabildo. El cabildo aquí en el poblado del Rosal del Monte había sido las tierras baldías que se les llaman, o se llamaban en ese entonces. Entonces cuando eso se había poblado, comentaban mis abuelas y mis abuelitos, conversaban que para darles propiedad o hacerlos propietarios, los hacían rodar como envolver alambre, el que más rodaba, más le daban. Entonces, en ese sentido ya vinieron y se volvieron propietarios, y les adjudicaron llama eso, adjudicación del ministerio de agricultura.

Entonces yo recuerdo esas conversas y a mí me ha tocado manejar títulos de resguardos para que pasen a escrituras como tal, yo maneje los títulos de mis suegros, por ejemplo, entonces en esos títulos, si son cinco predios, o su son dos predios, figura

en un solo título porque era resguardo. Bueno, ese es un punto, eso había sido en 1935, estaban los títulos yo conozco de 55, 59 hasta el 65 de eso títulos.

R.P: Lo de INCORA fue muy distinto, yo ya tenía 16 años, ya era joven. Entonces, en ese tiempo debe a ver sido presidente Carlos Lleras Restrepo, entonces salió ese decreto de Ley compra de fincas a los ricos para adjudicarles a los pobres. Entonces aquí se vendió una finca de los herederos de José Eliseo Jurado, el General José Eliseo Jurado, a parir de Sacanambuy, en Sacanambuy vendió la hija que no recuerdo el nombre, pero el esposo se llamaba Eduardo Hidalgo.

A continuación, vendió la otra heredera que era casada con el señor Alberto Canal. Enseguida vendió el otro dueño que se llamaba Bernardo Tasque. En seguida vendió el derecho un teniente Jurado, En seguida vendió otro heredero y Yerno mayor, Luis Yela. Bueno, ahí han quedado unos sobrantes, donde yo ahora tengo una propiedad en las Delicias, en una parcela de Luz Pecillo, los demás todos vendieron como fue Julio Cabrera, Eladio Barrera, ellos vendieron las parcelas. Esa fue la adjudicación de INCORA. Las mediciones empezaron el 1962. Andaban midiendo, andaban ingenieros topógrafos.

R.P: En 1966, a mí me toco el ejército, cuando vine del ejercito había dueños, parceleros. Ese fue el motivo. Ellos fueron parceleros, unos todavía tienen sus parcelitas, otros las abandonaron, no trabajaron, no pagaron entonces tuvieron que abandonarlas y dárselas a otras personas. Por ejemplo, yo tengo un hermano que es parcelero, pero eso es segundo, el primer dueño, que se retiró y se lo adjudicaron a mí hermano. Ese ha sido el motivo de la adjudicación de la finca de los Jurados.

M.A: ¿Por qué la gente quería convertir las tierras comunales de Resguardo en parcelas?

R.P: Las cuestiones de Resguardo, que son de aquí del corregimiento del Rosal del Monte era con el objetivo de que se decretaban las leyes que había que pagar impuesto, entonces tenían que haber dueños para pagar impuestos, sí. Porque sino, no le entraba nada a municipio ni al gobierno entonces había que tener dueños para que (paguen), ese había sido el motivo de adjudicarles. El municipio, yo ya me recuerdo que había recaudación de Hacienda, entonces yo me recordaba que allá llegaba, ese dinero. Ese dinero lo repartían dicen que, para las casas públicas, las empleaban en eso. Las empleaban también para el beneficio de tesorería municipal, arreglo de caminos, para escuelas, carreteras. (Fragmentos extraídos de una entrevista personal a don Raúl Pecillo)

En ese sentido, la descripción de don Raúl permite articular varios argumentos que hemos venido tejiendo a lo largo del texto; en primera instancia que la división y repartición de las tierras comunales no se impulsaron inicialmente desde el INCORA como afirman la mayoría de las personas y esto tiene sentido en cuanto este instituto se funda en 1961, fecha en la que

el resguardo ya no existía. Sin embargo, el trámite de titulación y legalización de esas tierras se legalizo posteriormente por medio del INCORA.

En segunda instancia, se puede evidenciar que la desarticulación de las tierras de resguardo y por tanto del cabildo se impulsó desde el discurso del Estado, de acuerdo con Don Raúl a través del Ministerio de Agricultura y sus leyes, que incentivaron la parcelación de tierras de resguardo y reforzaron las ideas de progreso. Esto dado que, para ese momento, las políticas e instituciones que trataban los pueblos indígenas propendían por su eliminación.

La política indígena se regía por la Ley 89 de 1890 que propuso un plazo de 50 años para integrar las poblaciones indígenas a la sociedad nacional a través de la liquidación de los resguardos. Para reformar la política agraria, regida por la Ley 200 de 1936, el primer intento estatal de reforma agraria del país que introdujo la extinción del dominio territorial por el abandono de su explotación económica, la Ley 81 de 1958 (artículo 4º) autorizó a los Concejos Municipales para segregar los resguardos, siempre que no resultase grave perjuicio a la parcialidad o a los indígenas usufructuarios de las porciones de terreno afectadas, a cambio del pago de las mejoras y la dotación de nuevos lotes dentro de la misma o distinta parcialidad. En 1961 el Decreto 2413 (artículo 3º) reglamentó la segregación de los resguardos, encargando a la División de Asuntos Indígenas para emitir concepto previo sobre los eventuales perjuicios para sus parcialidades (Correa, 2013, p85).

De este modo, cuando don Raúl se refiere a la necesidad de cumplir con las leyes que se decretaban se refería al cumplimiento de la Ley 89 y la Ley 200 que impulsaban el proceso de modernización basado en la idea de mestizaje del Estado Nación y que más adelante se reforzaría con la Ley 81 y el Decreto 2413 que reglamentaban la segregación de los resguardos a cambio de pagos para mejoras y la dotación de nuevos lotes en dichas parcialidades. Esto se podría traducir en el contexto del Rosal del Monte en lo que Raúl describe como esa obligación de pagar impuestos por la propiedad de las tierras para que ingresen recursos al municipio de Buesaco que, en últimas, de una u otra manera, y a través

del paso por diferentes organizaciones, se les iba a reintegrar en beneficios como la construcción de carreteras, escuelas, entre otros. Todo esto, también indica que la disposición de los cabildantes estaba impulsada por cambios en la estructura comunitaria que con el tiempo se convertía en intereses individuales como efectos históricos del proceso de modernización.

### *La segunda generación*

A una hora caminando desde el pueblo hacia el nor-occidente del Rosal se encuentra la vereda el Vergel, la cual perteneció a la gran hacienda Pananacas, que junto a otras veredas comprendían una sola hacienda de propiedad de Don Joaquín Erazo Córdoba, quien la hereda a su hijo Juan Bautista, que más adelante la fraccionaria con sus herederos (Narváez, 2011) y así sucesivamente hasta constituirse en haciendas de proporciones menores a cien hectáreas.

En el Vergel vivieron mis abuelos maternos desde mediados de la década de los años cincuenta. Cómo los recuerdo en sus últimos años, mi abuelo Miguel Ángel Santacruz Gualguan era un hombre de estatura baja; 1.60 m, complexión delgada, de un tono de color de piel similar al de sus padres, vestía con botas de caucho o zapato de cuero, pantalón y camisa de lana fina, ruana de la de oveja en tonos cafés y sombrero de paño, la verdad no había mucha diferencia entre él y su padre. Por otro lado, la abuela María Enriqueta Gualguan López no compartía las características físicas comunes de las personas del pueblo, que el abuelo sí, pues tenía un tono de piel que tendía a ser blanco, pelo negro y largo, que peinaba

con dos trezas a los lados, de complexión gruesa y bajita, solía vestir de falda que cambio lentamente por sudaderas para cubrir sus úlceras en las piernas, usaba sacos de lana y chalina.

Puedo especificar de acuerdo con lo que me contaban ellos que siempre vistieron así, similar a sus padres, aunque existía una variación en los materiales con los que estaban hechas sus prendas antes todo se hacía con lana de oveja que mi abuela procesaba desde el corte de la lana hasta el hilado, mandaban a confeccionar los pantalones, faldas y camisas, las ruanas y las cobijas las tejía en guanga ella misma. Pero después, los patrones les regalaban ropa o salían al mercado del Potrerillo en Pasto y comenzaron a comprar ropa similar a la que vestían, pero con telas industriales, tampoco compraban alpargates sino botas o zapatos de tela o cuero.

Sin embargo, a mí abuelo nunca le gusto que le llamen indio, negaba todo rasgo que lo identificara como un indígena. Pues, las personas de la época utilizaban la palabra indio como forma despectiva, en frases como; “indios, monteños”, “indios Morados”, “indios patirrajado” entre otros. Y, esta será una característica compartida en las siguientes generaciones. En ese sentido, este tipo de tratos y de imaginarios alrededor de lo indio, sirven como practicas discursivas que representan al indígena como atrasado, feo, sucio e ignorante. Entonces, los significados que representan estas palabras construyen del indígena “una comunidad imaginada” en cuanto es silenciada y ocultada por las identidades nacionales (Hall, 2010”; Batalla, 1989; Rappaport; 2005) que pretenden borrar todo aquello que no les permita ingresar a la modernidad.

De este modo, la estructura social se configura dichos significados como representaciones de una identidad que debe ser negada, por tanto, mi abuelo como individuo no genera un proceso de identificación, por el contrario, siente interpelado y niega todo vínculo que lo relacione

con dicha identidad. Y, que en general se construyen como categorías con las que, personas como mi familia o en general del Rosal del Monte no se quieren ser identificadas. Esto puede explicar porque las personas que entrevisté del pueblo articulan un discurso lejano con la identidad indígena.

La primera hacienda donde el abuelo Miguel y la abuela Enriqueta trabajaron fue donde don Gerardo Guzmán un hombre alto, blanco y muy robusto, que desempeñaba como ingeniero y, por tanto, muy pudiente. Quien al ver la cruda forma de vida que llevaban mis abuelos con sus nueve hijos de diferentes edades, un hijo más abordo y algunos nietos, decide venderles su predio a un precio muy bajo y a cuotas.

Más adelante mis abuelos trabajaron como mayordomos en la hacienda el Rosario, a servicio de la familia Román, -quien le había comprado la propiedad al hijo de una de las herederas de los Gómez-Jurado-. La cabeza de la familia era don Mario Román, un prestigioso arquitecto que hizo en aquellos terrenos una casa quinta que resaltaba por su diseño amplio y moderno. En esta finca abundaba el pino de deforestación. Por tanto, durante mucho tiempo el abuelo y sus hijos se dedicaron al corte de madera.

Don Mario Román a través del abuelo Miguel, quien era su mayordomo, pagaba jornales en efectivo para la tala de árboles, y no solo eso, a diferencia de muchos otros trabajos de la región, se encargaba de proveerles maquinaria especializada como motosierras y guadañas con sus respectivos equipos de protección. También compró un tractor para recoger la madera en los sitios de corte y llevarla al filo de la carretera. En últimas, todo esto implicó una tecnificación del campo, el reemplazo de las formas de vida tradicionales a unas más tecnificadas y rápidas, pues los peones ya no dedicaban extensas horas a cortar la madera con hacha y machete, ni emplear numerosas mulas para sacar la madera al filo del camino.

Mientras tanto, las mujeres enfrentaban otro tipo de cambios al interior de las haciendas, como; el uso del molino para procesar los alimentos, el uso de electrodomésticos como la estufa de gas y la licuadora, o incluso tener un lavaplatos en la cocina. El rol de los niños jugaba en una doble posición, pues mi madre afirma que en esa época se escuchaba recomendaciones de trabajo del siguiente tipo:

“Los hacendados buscaban mayordomos con hijos para que trabajen sirviendo a los patrones, niños pequeños no, porque decían que no servían para nada.”  
(Fragmento extraído de las conversaciones familiares, durante el trabajo de campo.)

El rol de los niños de acuerdo con la narración de mis tíos era el de mandaderos, como personas que se encargaban de varios oficios, entre ellos de funciones como tender las camas, lavar la ropa o traer y llevar cosas a los patrones. Me parece muy importante resaltar que dichos relatos acerca de su infancia esta cargados de sentimientos de tristeza y dolor, pues miraban al interior de las haciendas otras formas de vida completamente opuestas a las que ellos llevaban, como el goce de la infancia que les era negado para cumplir con el trabajo.

Respecto a esto mi madre refiere que:

“Uno se sentía mal, no porque directamente lo trataran mal, sino porque uno miraba a los hijos de los patrones durmiendo en camas con colchones cómodos, mientras que uno que tanto trabajaba dormía en esteras o en chaclas. A uno no le parecía justo ver que los patrones trataban bien a sus hijos, les daban leche o yogurt cuando querían o los llenaban de juguetes mientras que uno no podía tener esa infancia porque debía trabajar o criar a los hermanos menores.”

Al mismo tiempo que los mayordomos trabajaban en las haciendas, también destinaban algunas jornadas para trabajar en sus propias parcelas, sembrando maíz, trigo, olloco, papá,

entre otros. Así mismo, se dedicaban a laborar en las minas de carbón, pues existía la facilidad de que los hijos mayores se encargaran de las labores de las haciendas y las hijas mayores de cuidar a los más pequeños.

Relatan mis tías y tíos que, para esa época, entre los años cincuenta y ochenta aún trabajaban *prestando y devolviendo el brazo*. Se daba la palabra de que se iba a trabajar en minga y entre vecinos se colaboraban. No obstante, la minga ya no se empleaba para trabajar en las haciendas, porque los hacendados pagaban los jornales. Este tipo de trabajos más bien se empleaba para los cultivos propios, la construcción de las casas, puentes y capillas religiosas en las veredas, como es evidente en el relato de mi madre, la quinta de diez hermanos, quien también aprendió a vivir de esta forma, pues durante su niñez, hace cincuenta años, ya sabía de la importancia del trabajo y de la comunidad, ella describe que:

“La gente trabajaba en comunidad, un día donde el abuelo, otro día donde otro vecino. La gente era voluntariosa, se devolvía el brazo, se hacía minga. No solo para la siembra, sino para la construcción de casas de Bareque; había quienes tenían habilidades para amarrar las varengas con bejuco, había personas que pisaban el barro, había quienes entechaban con paja, había quienes tallaban las bazas de las casas, había quienes estaban más especializados en una labor determinada y esas personas siempre ayudaban haciendo un trabajo más que los otros. Para hacer carreteras, caminos o puentes. Las personas no esperaban que las llamen a trabajar, antes eran tan formales que la gente iba arrimando al patio de la casa con una varita, lo hacíamos seguir, se le brindaba comida y se pactaba la ayuda, que era el préstamo o la devolución del brazo. Las mujeres también participaban de la minga cocinando y repartiendo chicha. Así se hacían intercambios.” (Fragmento extraído de las conversaciones familiares, durante el trabajo de campo.)

En ese sentido, se puede evidenciar que las personas de esta segunda generación no se identificaban como indígenas, aunque tenían aun conservaban las características sociológicas de la generación que los antecedió. En ese sentido se evidencia que no existe una correspondencia entre la identidad indígena y las características sociológicas (Telles &

Torche, 2018; Ravindran, 2015), como un conjunto determinante de la identidad indígena o mestizo-campesina.

### *La tercera generación*

Los surcos de montañas yuxtapuestas. En las que nació mi madre y sus hermanos, fueron tomando la forma de pequeños retazos de telas verdes, los árboles que marcan los linderos de las parcelas parecen gruesas lanas verdes que los unen entre sí formando una gran colcha.

Los diez hijos de Miguel y Enriqueta, comparten en común que son muy bajitos, con estaturas entre los 1.50 m y 1.65 m. Tonos de color de piel que varían desde el más oscuro como el de mí tía Edilia a quien de cariño le dicen “la negra”, tonos trigueños, como el de mí tío Ricardo al que le dicen “monteño”, por conservar rasgos tan aindiados como las personas del Rosal del Monte, y así varían hasta llegar a tonos más claros como los de mí tía Maruja o mi madre. Actualmente, ninguna de las mujeres viste con faldas, ni follados, en su lugar utilizan blue jeans o sudaderas, en algunas ocasiones utilizan ruanas para cubrirse del frío. Del mismo modo los hombres, nadie utiliza sombrero de paño ni ruana de lana. En últimas no conservan los modos de vestir con los que sus padres los criaron.

En cuanto a su economía crecieron en un entorno de producción agrícola y de jornaleros o trabajadoras domésticas, como se mencionó anteriormente. No obstante, durante su paso de la niñez a la juventud, dichas prácticas de reciprocidad se fueron acabando de forma lenta y casi imperceptible. Mis tíos y familiares, ahora las describen a la luz de las décadas. Cuenta mí tía Mariela, la hija mayor del abuelo Miguel y la abuela Enriqueta, que estas formas de reciprocidad e intercambio comunitario fueron desapareciendo entre las décadas del 70 al 2000.

“Después y sin pensarlo, las yuntas de bueyes se fueron acabando. Se volvió raro ver una minga. [...] antes, en el tiempo de los papas de uno era muy raro quienes se iban de la casa, entre la misma gente del pueblo se iba casando y las voluntades para hacer minga se unían. Pero, después nosotros nos íbamos a trabajar pa´ fuera a la ciudad y la gente nos decía mal agradecidos, pero uno ya no quería vivir así, quería vivir diferente, sin tantas necesidades.” (Fragmento extraído de las conversaciones familiares, durante el trabajo de campo.)

Otras personas de la familia también hacen referencia a que la gente había perdido la forma de trabajar comunitariamente porque los mayores, quienes daban ejemplo y sobre quienes pesaba la palabra iban muriendo, y las generaciones posteriores querían trabajo remunerado para cubrir algunas necesidades que se hacían sentir como comprar ropa, zapatos, tener una moto o carro, etc. Pues, si bien existía trabajo se daba de forma escasa y era mal remunerado, teniendo en cuenta que se trataban de jornales de sol a sol, lo que los impulsaba a salir hacia ciudades del Ecuador, Pasto, Cali o Bogotá.

En cuanto a sus formas de vida y prácticas culturales solo tres de ellos viven en la vereda El Vergel y otro en el pueblo del Rosal del Monte. Maruja, la hermana mayor después de vivir casi toda su vida Bogotá, en donde trabajó como empleada doméstica, finalmente regresó a vivir en la casa de sus padres, después de su muerte. Fabio, el cuarto hermano, salió en su juventud a trabajar por temporadas a territorios cercanos, se casó con Salome Barrera una mujer rosaleña, quienes han vivido sus últimos veinte años el vergel, laborando como mayordomos al igual que sus padres.

Del mismo modo Ricardo y Fernando, el séptimo y octavo hijo, después de vivir en Bogotá, Pasto y el Amazonas además recorrer varios municipios de Nariño se casaron con personas

de la misma comunidad que habían encontrado por fuera, con quienes se radicaron, el primero en el Vergel y el segundo en el Rosal del Monte. Los demás viven radicados en barrios modestos de Bogotá, Puerto Nariño, Palmira y Pasto.

Cuando la familia se reúne y recuerda su niñez y juventud, se puede notar en las expresiones de mis tíos y madre un sentimiento de tristeza, una añoranza de pasado y una gran desilusión alrededor de la forma como vivieron su niñez y parte de su juventud, en gran medida porque consideran que debieron dejar su hogar desde muy jóvenes.

Sí en algo coinciden es que, al llegar adolescencia la vida no era mucho más justa. Muchas veces las mujeres no recibían una remuneración o jornal por el trabajo doméstico. Y las ganas de trabajar para conseguir dinero y con ello una vida mejor apresuraban las ideas de dejar la casa para salir hacia las ciudades a trabajar de forma remunerada. Mi tía Maruja cuenta que salió a trabajar muy joven, a la edad de 13 años, recomendada por la familia Román a unos familiares suyos en Pasto, cuya experiencia recuerda como amarga debido a las dificultades que tuvo que enfrentar, las cuales para personas que salían del área rural a la ciudad eran constantes.

“Yo trabajaba en la casa de una señora, ella fue mí primera patrona, yo nunca había vivido en una casa en la ciudad. Y el primer día me dice la señora: coja estos dos maracuyás y me hace un jugo con poquita azúcar. Y yo que en mi vida había visto un maracuyá y con miedo de preguntarle, pues lo puse en la licuadora con todo y cascara, cuando lo probé eso sabía amargo, pero aun así se lo pasé, cuando se lo tomó casi me lo escupe. Me dijo: no sea boba, como va a licuarlo con todo y cascara, ignorante. Y, ahora que me acuerdo me da una rabia, porque claro yo que iba a saber, si yo era una niña.” (Fragmento extraído de las conversaciones familiares, durante el trabajo de campo.)

El relato anterior permite comprender las dificultades a las que se enfrentaban los y las jóvenes al salir, aunque su resistencia a permanecer en estos trabajos y, por tanto, por fuera

de sus territorios estaban motivados por un cambio en la forma de vida, por una independencia monetaria que les permita una vida más digna, con la oportunidad de adquirir vestuarios, comer gran variedad de comidas y en el caso de las mujeres rebajar las cargas del hogar como criar a los hermanos menores.

El propósito de narrar toda esta historia es permitir la contextualización del tema. Hacer un retorno a las últimas tres generaciones de mi familia para comprender aspectos de la vida cotidiana que están amarrados a elementos de mayor magnitud y que impactan a los individuos. Pues, esta historia permite desentrañar algunos elementos sociales, culturales, etc., que transformaron la identidad de las personas que en una misma línea generacional pertenecían a resguardos, eran cabildantes con sus formas indígenas de vida en constante transformación a campesinos.

De este apartado, se pueden sacar unas primeras conclusiones. Los procesos de mestizaje durante la construcción del Estado-nación, se construyen como un discurso de “democracia racial” que en últimas termina profundizando las diferencias raciales, ya que no cambia las estructuras de racialización colonial solo las encubre.

Ahora bien, lo que realmente si causa el mestizaje no en cuanto a biológico sino a la construcción de la base racial, es que se den procesos de desindianización, como cambios históricos en los que las comunidades indígenas se ven obligadas a acabar con las formas de reivindicación de la identidad, a través de cambios en su organización cultural y social, como en el caso del Rosal del Monte, el indígena abandona la idea de cabildo y resguardo, como instituciones comunitarias, como estructuras que sostienen su identidad.

Todo lo anterior, debido a dos factores mutuamente influyentes que interpelaron al indígena; primero, el trabajo individual como trabajo asalariado que interpelo al indígena a través de representaciones de los hacendados como personas blancas, que no trabajan en comunidad y que tienen la oportunidad de multiplicar sus ganancias, a quienes se pretendían asemejar por medio de los trabajos de mayordomos que implicaban una monetización del trabajo que permite una mayor movilidad social. La primera muy influyente sobre la segunda, en cuanto las leyes que proponían la desindigenización incentivaban las ideas de desarrollo y movilidad social. Y, dado que, la identidad nunca se establece por completo, sino que se moviliza de acuerdo con el relacionamiento del sujeto con la sociedad externa que lo interpela, entonces se puede entender que las representaciones de lo indio como atrasado, arcaico, necesitado hacen que se mueva hacia una identidad campesina, en la que se identifica con el anhelo de un conjunto de posibilidades que le permiten una mayor movilidad social.

En ese sentido, y con relación a lo anterior, el caso del Rosal del Monte nos permite comprender los procesos de desindianización como ideológicos, en cuanto aunque la gente que pertenecía al cabildo y resguardo del Rosal del Monte, acabaron con la organización comunitaria y dejaron de autoidentificarse como indígenas, contribuaban predominando las características culturales como; en primera instancia, los atuendos; para los hombres estaban compuestos por pantalones y camisas de lana fina, ruanas de lana de oveja de tonos café, sombrero de paño y alpargatas.

En segunda instancia, las prácticas de reciprocidad; *prestar y devolver el brazo* como una forma de intercambiar el trabajo especializado, que en el caso de don José se trata de su habilidad con la yunta de bueyes, a otros cabildantes, que no le remuneraban con dinero en efectivo, sino con la devolución la misma fuerza de trabajo para su parcela, pero con otras

técnicas como jornalear con herramientas manuales, que se pactaban en términos de proporción. Siendo un día de jornal con bueyes equivalente a dos días de jornaleros con herramientas de mano.

Dichas formas de reciprocidad también son muy evidentes en la forma de organización comunitarias del trabajo como las mingas, originalmente *Mika* “Palabra quechua que equivale a un contrato, por el que se paga el trabajo con otro trabajo. Esto es un intercambio de la fuerza laboral, en ejercicio de ayuda mutua y reciproca” (Muñoz en Narváez, 2011, p. 86), que también se entiende como la jornada en la que las personas se destinan a dichas labores, como la siembra o cosecha, el enteje de una casa, la construcción de la iglesia del pueblo o la apertura de caminos.

En tercera instancia, una economía predominantemente agrícola; con un patrón de siembra y cultivo basado las condiciones del suelo y las creencias acerca del ciclo lunar, la dirección del viento y las cabañuelas, que corresponden a los comportamientos climáticos de acuerdo con los primeros doce días de año que representan los doce meses (Narváez, 2011). Esto debido que, se puede evidenciar la presencia de características culturales de los indios en los campesinos, sin que ello implique cambios en su identidad, Este argumento se trabajará a profundidad en el siguiente capítulo.

### **Capítulo 3**

En el anterior capítulo hemos trazado una línea transgeneracional de la familia Santacruz Gualguan como una forma de escrutar, en cada generación, aspectos que permitan comprender cómo las personas asumieron una identidad mestizo-campesina de sí mismos

como forma de negar una identidad indígena. En ese sentido, como mencione en el anterior capítulo, las características sociológicas como *devolver* y *prestar el brazo* como prácticas de reciprocidad similares al Ayni en Perú y Bolivia, continúan presentes a pesar del cambio de la identidad y la disolución del cabildo. En este capítulo, podremos ver que en procesos de desindianización no hay específicamente esta correspondencia entre estas características sociológicas de la identidad indígena y la identificación en el plano de lo ideológico.

Ahora bien, para este capítulo nos enfocaremos en el análisis de la tercera generación, como personas que encarnan las dinámicas identitarias de desindianización y reindigenización. En ese sentido, como un puente discursivo que conecta a los individuos con el pasado indígena y que les posibilita herramientas para la reivindicación de una identidad en el presente. Sin embargo, cabe resaltar que tanto el mestizo como el mestizaje han sido fuertemente debatidos a lo largo de los últimos siglos, de acuerdo con el contexto de su época, por tanto, en este caso nos enfocaremos en el mestizaje como un componente ideológico central en la construcción de las naciones latinoamericanas como procesos influenciados por algunas elites académicas (Wade en Chaves, 2005).

### *La historia de don Juan*

Todo lo anterior, resulta importante para comprender los procesos de reindigenización en el Rosal del Monte. Esto dado que, durante el trabajo de campo se identificó intereses por parte de algunas personas de reindigenizarse. Más adelante, durante el trabajo de campo se evidenció que dicha iniciativa, no era propuesta a partir de los intereses generales del pueblo, sino de una persona en específico; don Juan.

Don Juan es un hombre de aproximadamente cincuenta años, nació en la vereda Chicajoy del Rosal del Monte, el cuarto de siete hermanos. Su madre emigro muy joven de La Laguna de la Cocha, corregimiento del Encano - Nariño y se estableció en el Rosal del Monte, para trabajar como jornalera en las haciendas. Su padre era un hombre oriundo del Rosal del Monte, agricultor y comerciante, murió joven, cuando don Juan era muy niño. La vida entonces no era muy sencilla para una madre cabeza de hogar con siete niños a cargo. Más adelante el hijo mayor emigraría del pueblo para prestar servicio militar en el Valle del Cauca. Al finalizar la etapa militar su hermano se quedó trabajando en la prospera industria cañera, que le brindó la estabilidad económica suficiente para trasladar a toda su familia a Palmira.

Una vez instalados en Palmira su familia trabajó cortando caña, mientras don Juan encargaba de labores domésticas; como cuidar a sus hermanos menores, cocinar y entregar los almuerzos a su familia en los cultivos de caña. En una edad más adulta comenzó a trabajar como jornalero, al mismo tiempo curso sus estudios primarios en Palmira. Años después conoció a María Julia, también oriunda del Rosal, quien vivió un proceso similar de migración, se enamoraron y tuvieron a sus dos hijas. Después de unos años de vivir en Palmira decidieron trasladarse a la vereda El Placer (Palmira), donde continuaron como cortadores de caña. Trabajo que más adelante dejaron para dedicarse a su negocio propio; una tienda.

Dicho trabajo le brindó a don Juan la flexibilidad horaria para cursar y terminar su bachillerato los fines de semana. Proceso que terminó en el 2005 y, por medio del cual, se integró a algunos cursos de comunicación del Sena, que lo vincularon con el Tejido de Comunicación, en el Norte del Cauca. Este a su vez le permitió participar en otros procesos organizativos de los pueblos indígenas, como la Escuela de Comunicación CRIC, desde la

cual se organizó y apoyo La Primera Cumbre de Comunicación Continental de Abya Yala, que se reunió en 2010 en La María - Piendamó, Cauca. Esta Cumbre se gestó con el objetivo de discutir y materializar algunos proyectos empoderamiento de los pueblos indígenas en el ámbito de la comunicación.

“En cumplimiento del Mandato de la IV Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, realizada a las orillas del lago sagrado Titicaca, en Puno Perú, en mayo de 2009; atendiendo [y como propósito] el llamado de acudir para organizarnos y fortalecer la comunicación propia, buscar su descolonización y recuperar la palabra de los pueblos;” (CRIC, 2010, p.85)<sup>6</sup>.

Don Juan describe que en este primer encuentro surgió la idea de crear el pregrado de Comunicación Propia Intercultural en la Universidad Indígena Autónoma Intercultural – CRIC. Con el propósito de promover una formación universitaria “itinerante”, pensada en la integración de estudiantes desde diferentes territorios a nivel nacional y con una visión intercultural del Buen Vivir.

En el 2013, mientras don Juan participaba en la Escuela de Comunicación fue elegido miembro representante de Colombia en La Segunda Cumbre de Comunicación Continental de Abya Yala que se realizó ese mismo año en Oaxaca, México. Para don Juan participar en ese encuentro fue valioso en dos sentidos; en primera instancia, porque conoció experiencias de procesos comunicativos liderados por comunidades originarias -indígenas-, que desde el ejercicio de la comunicación formulaban alternativas a las diferentes problemáticas que los

---

<sup>6</sup> Encuentre la declaración de la La Primera Cumbre de Comunicación Continental de Abya Yala en: <https://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-de-la-cumbre-continental-de-comunicacion-indigena-de-abya-yala/>

afectaban. En segunda instancia, Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, le pareció un lugar singularmente similar al Rosal del Monte.

“... el pueblito donde se hizo el encuentro era parecido, incluso, al pueblo donde nosotros [El Rosal del Monte] donde se hizo la Cumbre, yo lo comparaba con San Miguel. Usted conoce como es todo en San Miguel, en el Rosal del Monte, ¿cierto?, era idéntico casi a esa parte fría ante un río, mejor dicho, era siempre monte porque buscaron aun pueblito que prácticamente estaba abandonado del gobierno del país.”  
(Fragmento extraído de la entrevista a Don Juan Díaz.)

En ese sentido, su experiencia en La Segunda Cumbre marcó un hito importante sobre sí mismo, pues cuando asemejaba a Santa María Tlahuitoltepec con el Rosal del Monte como pueblos abandonados por el gobierno y geográficamente parecidos, en su cabeza surgía la idea de crear algún proceso organizativo en el Rosal del Monte. Más tarde en 2016, don Juan fue delegado representante de Colombia en La Tercera Cumbre de Comunicación Continental de Abya Yala en Bolivia. Poco tiempo después del encuentro en México se hizo realidad lo planteado en La Primera Cumbre: inició el pregrado en Comunicación Propia Intercultural. Don Juan al igual que otras 47 personas; con formación mínima secundaria y de diferentes lugares del macizo y la amazonia colombiana se matricularon. El modelo educativo “itinerante” requería de trabajo por módulos y un encuentro presencial cada dos meses en las instalaciones de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural – UAIIN.

La experiencia de don Juan en este pregrado ha sido muy significativa porque a través de las voces de sus compañeros ha conocido procesos organizativos de diferentes pueblos indígenas, que en sus contextos se enfocan a fortalecer la biodiversidad, la identidad cultural, la comunicación propia, entre otros.

“...dos compañeros de aquí del macizo que no sé cómo, a estos dos compañeros los integraron, pero a ellos les toca para venir a los encuentros que son cada dos meses que se hacen cada uno en la universidad y a ellos les toca caminar un día

por agua y otro día por tierra para llegar, eso es por la costa pacífica y ellos nos cuentan una maravilla de cómo trabajan ellos. Inclusive son docentes por allá pero recibiendo, esta formación, manejan otra lengua, cosa nos han dado la oportunidad de concientizarnos de eso, en este momento inclusive estoy tratando algo que me ha costado; es el idioma nasawugue que, es originario de acá que prácticamente se aprende las palabras para decir muchas gracias se dice chutepay entonces comienza como hacerla por ahí y cositas así elementales entonces ese idioma le llama a uno mucho la atención y, parece que a uno pues como no se originalmente le llama la atención.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Juan Díaz)

Se puede inferir que en estos procesos organizativos donde los pueblos indígenas, localizados en diferentes contextos, socializan experiencias reivindicativas, organizativas, comunitarias y culturales. De este modo, se configuran como espacios en los que se construye un discurso de la identidad indígena que, en este caso, interpela a don Juan. Es aquí donde se evidencia su proceso de identificación indígena, de forma ambivalente, en cuanto existe una identidad que ya lo constituye, al mismo tiempo que acoge estos discursos externos para sí mismo.

*Entonces, ¿de dónde surge la idea de formar un cabildo en el Rosal del Monte?*

En 2018, don Juan comenzó a plantearse la idea de gestar un proceso comunitario en el Rosal del Monte, como proyecto de uno de su curso de pregrado. Casi dos años después de esas reuniones, cuando me encontraba haciendo el trabajo de campo algunas personas del pueblo decían que don Juan había hecho un par de reuniones en la casa comunal, con el propósito de hacer cabildo del Rosal del Monte. Respecto a esto, don Raúl Pecillo relata que Juan llegó con el propósito de reivindicar que el Rosal del Monte fue indígena:

“A él lo motiva el hecho de su universidad, como él sabía que pertenece, perteneció; hablemos claro, perteneció a resguardo y cabildo entonces él por medio del proyecto quiere aclarar la cuestión que el Rosal del Monte si fue resguardo. Le

entendía eso no, que cada estudiante de su terruño, de su patria chica tendrán que proyectar algunas historias.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Raúl Pecillo)

Sin embargo, la iniciativa de don Juan no tuvo correspondencia por parte de la comunidad.

“A la ciudadanía no le importo, vino se estuvo un mes aquí, pero a nuestra gente no le importo y honradamente yo entiendo y los entiendo que ellos dicen que es feo ser indígena. En ese sentido, en el Rosal del Monte era como insultarlos.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Raúl Pecillo)

Durante el trabajo de campo y algunas entrevistas que realicé, pude evidenciar que las personas relacionan muy estrechamente la identidad indígena con la pertenencia a un cabildo y que la percepción de la mayoría acerca de esta iniciativa correspondía a una identificación por unos beneficioso, dado que, desde su imaginario del indígena actual, estas poblaciones cuentan con algunos beneficios como subsidios, prestaciones de salud o ayudas económicas para los jóvenes universitarios. De modo que, dicho interés parece no dirigirse por la misma línea motivacional que don Juan.

Más adelante, en algunas conversaciones que sostuvimos por videollamada le pregunté a don Juan acerca la idea de reconstruir el cabildo del Rosal del Monte, él me aclaro que no se trataba específicamente de la reconstrucción de un cabildo sino de hablar con la gente del Rosal para unificar un proceso organizativo comunitario. En palabras de él, lo describe de la siguiente manera:

“No, es que directamente podía hacer eso [cabildo], dependería de cómo miremos por decir algo: si nosotros ya convocamos a un conversatorio, que es lo primero que hay que hacer, pero entonces este conversatorio si ya lo pensamos hacer desde el punto de vista para lo que usted está diciendo [cabildo] ya lo hacemos. Es decir, en el proceso que se necesita es como hacen los mayores frente a la naturaleza, en este caso alrededor del fogón porque ésa va a ser la síntesis. Cuando nosotros nos reunimos

hacer una reunión alrededor del fogón, está la vamos a hacer, la primera es minga que se va a denominar: la primera minga de la palabra, esa minga de la palabra cuando se comienza a gestar, en esa parte no vamos a decir listo, porque ahí la cuestión nuestra o de hacer tejido de comunicación no es que yo tenga la única palabra, y lo que yo voy a hacer es lo que yo piense.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Juan Díaz)

Don Juan refiere que, en primera instancia es necesario convocar a las personas del pueblo a una reunión, donde conversen acerca de sus motivaciones y se planteen ideas de lo que consideran que es necesario hacer. Dicha forma de trabajar con la comunidad es parte de la metodología que emplea desde su perspectiva de comunicador propio intercultural.

“Lo que nosotros hemos aprendido en el tejido, es que el tejido se manifiesta con tres cosas, mucha atención a esto que le voy a explicar: el tejido se forma en primer lugar por hilos, se forma por nudos y finalmente se forma por huecos, esos tres elementos que se necesitan ahí, eso se necesita para hacerle este tejido, es el que se va ligando, tiene nudos y tiene huecos. Pero eso se manifiesta simplemente en lo que se está tratando de hacer y en lo que nos estamos enfocando en esto de la formación [pregrado en Comunicación Propia Intercultural]; es la manifestación de los hilos, porque son unos hilos que nos van a conectar directamente.

No hay autorización de que nosotros digamos es lo que diga fulano o que diga sultano, ¡no! Lo que hacemos es un bosquejo, los que estamos presentes y decimos quienes están de acuerdo y quiénes no están de acuerdo con lo que planteamos puede llamarse cabildo, puede llamarse organización, pero que tengan la esencia de lo que queremos hacer. Ahora, si nosotros nos cerramos a tal cosa, ¡no! Sino, simplemente tenemos que investigar, lo que es el análisis de la investigación, que es la que se lleva a la práctica, porque nosotros como quiera que sea hemos leído bastante, en el caso mío, por ejemplo, me trasnochaba leyendo hartas cosas, en este momento toda esta lectura, todo eso que está en los libros, nos deja algo que vamos a aplicar; es la esencia, es la base de nuestros territorios porque yo lo estoy planteando.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Juan Díaz)

En ese sentido, la ruta inicial de trabajo que plantea don Juan se construye en base con dos elementos muy importantes; en primera medida, el dialogo comunitario como fundamento para construir y realizar los propósitos de la comunidad. Y, en segunda medida, el trabajo de investigación intelectual y teórica para materializar su proyecto.

Esto como el resultado de su formación académica. Ahora bien, es necesario preguntarse ¿cuál es la motivación de don Juan para hacer dicho proceso?, se podría decir que, es su identificación indígena que antes era lo “afuera constitutivo” de su identidad mestiza, ahora se convierte en algo que define su identidad. En la entrevista con don Juan se puede evidenciar que dicho proceso que pretende gestar surge como propósito cosmogónico de sí mismo.

“Entonces, porque da la casualidad de que yo acá estoy cumpliendo unas misiones en este momento, porque por ley de la vida; el cordón umbilical del que yo nací está enterrado allá en Chicajoy (vereda cercana al Rosal del Monte) y, según eso, a mí me toca, según la ley de la vida, sí lo entiendo muy bien desde ese punto de vista, me toca hacer ese recorrido para poder dejar allí la esencia de algunas cosas, porque se ven, no solamente en el pueblo sino, se ven en toda parte; la falta de unidad, que algunas [personas] quieran salir por un lado y por otro, y lo que hay que trabajar es la unidad: que la gente haga tejido. En este caso el tejido de lo que le estoy diciendo, lo que estoy diciendo tiene que manifestarse, ahí es el tejido de la comunicación y de la palabra digna que se va a hacer en comunicación. Esto para cerrar, esto en las palabras de los nasas se llama: “la palabra sin acción es vacía, la acción sin la palabra es ciega, la palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte.” ese pensamiento es nasa. Muchas veces cuando uno se encuentra con la gente se conoce en teoría, pero llevarlo a la práctica es esto con lo que estamos trabajando.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Juan Díaz)

De este modo, se pudo evidenciar que la idea de formar un cabildo surge de las conversaciones entre las personas del mismo pueblo. Don Juan llegó inicialmente con la idea de gestar un proceso organizativo de descolonización como algunos de sus compañeros lo hacían en sus territorios. De esta forma planteó que un primer paso sería concientizar a las personas de los conocimientos ancestrales y de la espiritualidad indígena en el presente.

Sin embargo, esa falta de participación por parte de las personas del pueblo es entendida por don Juan como parte del proceso de concientización y organización, que se continuaran gestando en otros momentos, previos a que termine su ciclo académico en la Universidad

Intercultural y pueda retornar al Rosal del Monte. Don Juan describe de la siguiente forma su experiencia durante ese primer mes:

“...vea lo que pasa es esto a simples rasgos es la práctica, lo que se puede decir de la teoría; yo me llevé un mes allá en el Rosal del Monte buscando, porque yo lo quería hacer allá, pero por falta de recursos por que cada encuentro tenía que yo irme para allá tenía que tener recursos y, tampoco tenía la capacidad de haber concientizado algunos que hubieran dicho listo vamos a hacerlo, que de pronto se hubiera podido hacer en el mes que estuve. No tuve espacio de pronto como para hacer unos comentarios...que conecten el Rosal del Monte con los procesos formativos de la Universidad.” (Fragmento extraído de entrevista a Don Juan Díaz)

En ese sentido, todo este contexto, nos permite bosquejar que, para la mayoría de las personas del Rosal del Monte la representación del indígena aún es atravesadas por los discursos coloniales donde lo indio es lo feo. Esto como resultado de los procesos de desindianización que, desde mediados del siglo XIX, promovieron las elites políticas en su búsqueda de construir el Estado-nación, donde las elites políticas bipartidistas, especialmente los Liberales consideraban que los resguardos como tierras comunales condenaban a los indígenas al atraso y barbarie, bajo el pensamiento de que si las tierras no se comercializaban entonces eran seres improductivos que no hacían parte de la modernidad (Sanders, 2006, pág.31). Fue así como la cultura nacional a través de este tipo de discursos construyó significados como la idea de la necesidad de progreso, que en últimas terminó interpelando las acciones y concepciones de quienes se identificaban a sí mismos como indígenas, y quienes, en correspondencia con ese discurso, se identificarían progresivamente como mestizos-campesinos.

En ese sentido, se puede comprender que las personas del Rosal del Monte aún atribuyen la identidad indígena significados contruidos desde la subalternidad. Aunque, sus representaciones del indígena también integran nuevos significados; como sujeto de derechos especiales. Así se puede evidenciar en algunas afirmaciones de las personas del pueblo, una mayor del pueblo una vez me dijo: “Pues lo único bueno de hacer cabildo son los beneficios; dicen que les dan educación a los jóvenes, que les dan subsidios y otras cosas”.

En ese sentido, los nuevos significados que se han construido alrededor del indígena son el resultado de la lucha de algunas organizaciones indígenas que resistieron a la desindianización. Esto, debido a que, contaban con títulos coloniales de sus territorios, que habían obtenido con el pago de tributos y, los cuales, usaron para permanecer como resguardos. Y, también, a que lograron mantener la estructura de sus autoridades propias y aunque se encontraban en mal estado, aún eran reconocidas. Entre estas comunidades se destacan principalmente, los Pijaos, Paeces y Guambianos, quienes hasta 1970 estuvieron asociados dentro de los movimientos campesinos (Gros, 2012). Pero más tarde su reivindicación étnica, se convirtió en una de las principales banderas de lucha, que los impulsó a crear su propia organización política: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (Gros, 2013).

Esta disociación de movimiento campesino puede ser entendida como parte del proceso de la construcción de la identidad indígena como una identidad política. Como una diferenciación entre un “nosotros” y un “ellos”, en el que ser campesino se convierte en un afuera constitutivo, del que los indígenas se diferencian, a través de la creación de discursos que crean nuevos significados de la identidad indígena. Más adelante se notarán sus efectos en la construcción del proyecto de nación multicultural.

Así mismo, esta identidad indígena se convirtió en un conjunto de nuevas representaciones y significados en respuesta y diferenciación a la cultura nacional. Entendiendo a esta última como; un conjunto de instituciones, que bien pueden ser de orden económico, administrativo, judicial, educativo, etc.; símbolos como los escudos, las banderas, etc.; representaciones como el ciudadano mestizo -con tendencias a tonos de color de piel más claros-, creyente católico, urbano, entre otros, y en su conjunto, la construcción de discursos que construyen significados, que interpelan y constituyen a todos los habitantes de su país.

De este modo, las culturas nacionales crean identificaciones que organizan e influyen las acciones y sentidos de las personas que buscan agrupar. Todo esto por medio de la construcción de contenidos históricos que crean imágenes del pasado, sobre los cuales, se construyen en sentidos comunes en el presente (Hall, 2010). En ese sentido, la identificación que hacen los indígenas es comprensible si entendemos que se encuentran frente a una estructura que los constituye, al mismo tiempo que los excluye y margina. Es así, como construcción de nuevos significados sobre sí mismos, debe ser entendida como un proceso relacional con las culturas nacionales, frente a las que su identidad se moviliza y se diferencia.

#### *Procesos reivindicativos de la identidad étnica*

En este segmento trataremos de comprender el proceso de *identificación* indígena de don Juan, a partir del análisis de del contexto en el que constituye su identidad reindianizada. En ese sentido, Hall (2010) plantea que la identificación es un proceso ambivalente y constitutivo, en cuanto el individuo tiene una identidad sobre sí mismo, que igualmente, nunca está completa. De modo que, esta falta de totalidad necesitará ser llenada a lo largo de

su vida a partir de lo “externo”. Es decir, en relación con la percepción de “otros” sobre él. Ahora bien, en el caso de don Juan se puede evidenciar que a lo largo de su vida se había definido como una persona campesino-mestizo; sin embargo, como la identidad no es conclusa sino un proceso constante, cuando don Juan se encontró inmerso en un contexto de reivindicación de la identidad indígena entonces comenzó a ser constituido por esos discursos.

De modo que, pertenecer al Tejido de Comunicación nasa lo acercó a uno de los movimientos más antiguos y representativos hasta la actualidad; El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que, desde sus inicios en 1971, luchó por la recuperación de tierras comunitarias; estableció sus propias escuelas y, en alguna medida, fue imitado por distintos grupos étnicos a lo amplio del territorio nacional. Y, aunque con una población muy reducida -menos del 2 por ciento-, en un país acentuadamente mestizo, logró llevar sus demandas a la arena política, sobre todo en el carácter pluriétnico de la Constitución Política de 1991 (Gros, 2002, pág.139). Así mismo, don Juan compartió con organizaciones ha compartido con plataformas organizativas más amplias que han situado a la cuestión indígena en el centro del debate político en la promulgación de nuevas leyes y Constituciones Políticas que tienen en cuenta el carácter pluriétnico y multicultural.

De modo que, las organizaciones en las que ha participado don Juan luchan constantemente por la creación de nuevos significados alrededor de los pueblos indígenas. Esto no solo en el plano nacional, sino también como protagonistas del cambio a nivel internacional. Como es el caso de la participación del CRIC en la Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, donde diferentes pueblos de América Latina se reunieron a socializar y debatir las principales problemáticas que los afectaban en sus contextos.

Así mismo, en estos espacios se construye la identidad política indígena, cuando se reconocen a sí mismos en relación con las sociedades nacionales.

Con distintos niveles de organización, las nacionalidades y pueblos de la Abya Yala han logrado hacer sentir su peso para definir los nuevos rumbos de naciones unitarias y excluyentes, consumidas por la corrupción. Sus reivindicaciones por el respeto a la diversidad y la autonomía de sus territorios cuestionan y erosionan profundamente las bases del poder. Los logros alcanzados por los pueblos indígenas han transitado desde el reconocimiento de su existencia dentro de las sociedades nacionales hasta la asunción de la vocería de amplios sectores sociales marginados a través de los espacios políticos electorales y en las corporaciones públicas. (Bonilla, 2004, p.258)

De esta forma, se reconoce la lucha que los y las indígenas a través de sus organizaciones han debido transitar para el reconocimiento dentro de los estados naciones, como hemos venido hablando. A lo que se suma unos propósitos; materialización de su reconocimiento en diferentes aspectos como el fortalecimiento político, la autonomía y el territorio. No obstante, es interesante como reconocen que una vez logrado este reconocimiento entonces es necesario trabajar en la creación de definiciones políticas de la identidad indígena genérica, como una identidad política unificada.

“(…) ahora era imprescindible transitar hacia el marco de las definiciones políticas que unificaran esa diversidad en una posición unitaria frente al neoliberalismo y a la globalización. Diseñar planteamientos que sean levantados y escuchados en el Foro Social de las Américas, como una plataforma en la construcción de otra América.” (Bonilla, 2004, Pág.266)

Dichos escenarios, retornan hacia las estructuras base como el Tejido de Comunicación nasa y buscan poner en marcha sus objetivos a través de, en este caso, el pregrado de Comunicación Intercultural desde el Buen Vivir, del que hace parte don Juan y en el que convergen una gran cantidad de pueblos a compartir y visibilizar lo que sucede en sus territorios y buscar la forma de fortalecer y ampliar los procesos de lucha.

Ahora bien, se puede decir que dicho contexto organizativo se presenta como un “afuera constitutivo” que interpela a don Juan, quien durante mucho tiempo se había identificado como mestizo-campesino. De modo que, a partir de estos contextos el indígena adquiere nuevos significados que don Juan asume como parte de sí mismo. Y, aunque, este proceso de identificación no se genera a partir del contexto del Rosal del Monte, sino de las bases de movimientos conformados por pueblos indígenas de diferentes etnias, no se trata de una reetnización, sino de una reindianización genérica, que va más allá de una pertenencia étnica, se constituye como una identidad indígena política.

#### *La identidad indígena reindianizada*

A lo largo de este capítulo se ha abordado de manera contextual el proceso de reindianización del Rosal del Monte, específicamente, el caso de don Juan. Así mismo, se ha analizado su caso en el marco de la teoría de la identidad, para comprender como se construyen los procesos de la identificación indígena. Por tanto, en este segmento trataré de esbozar las perspectivas analíticas bajo las que se han analizado algunos casos de reindigenización en Colombia.

En ese sentido, he podido identificar dos posturas; por un lado, los trabajos acerca de procesos de reindianización de los Yanaconas en el suroeste andino por Zambrano y Kankuamo; Wiwa en la Sierra Nevada de Santa Marta por Morales y Pumarejo; Natagaima y Coyaima en el centro de Andecana y el Zenú en la costa Caribe por Triana y Pardo, muestran que dichos procesos, perseguían la defensa de los derechos colectivos de la tierra más que una presencia cultural (Zambrano & Chaves, 2006).

En esa misma línea, el trabajo de Chaves (2007) acerca de los procesos de reindianización en el Putumayo, muestra que muchos colonos que habían migrado desde diferentes territorios del suroccidente colombiano hacia Mocoa para trabajar, sobre todo en la industria del Caucho comienzan a reivindicar su identidad indígena como una forma de obtener justicia social, dado que pertenecían a los sectores más vulnerables y así podían acceder a los derechos que el Estado multicultural les atribuye a los indígenas. De modo que muchos de ellos, buscaron revitalizar las prácticas indígenas de sus comunidades de origen como una forma de sustentar que realmente eran indígenas. En ese sentido, la indígena es entendida como una forma instrumental de conseguir justicia social.

Dicho análisis parte, de las dinámicas entre Estado colombiano y las comunidades indígenas alrededor de la reindianización. Dado que, por una parte, como habíamos mencionado anteriormente, desde la década de los setenta las organizaciones indígenas han cimentado un proceso de reivindicación de su identidad étnica, que más adelante se ve reflejado en la Constitución Política de 1991, donde se declara a Colombia como un país multicultural. Dicho reconocimiento, integra a los y las indígenas dentro del imaginario del Estado nación, lo que implica transformar los discursos del Estado nación y sus representaciones a través de la inclusión.

De manera que para este propósito, se reconocen las desigualdades sociales a las que se han visto sometidos durante décadas y se les brinda un “techo político” para la equidad. Sin embargo, el incremento de los grupos étnicos ha implicado un aumento en inversión social. Esto ha incidido en que los grupos étnicos revitalicen las características culturales de sus comunidades de origen, con el propósito de evidenciar su identidad indígena. De esta forma, el Estado persuade al indígena de su identidad debe representar al indio puro.

Por otra parte, Rappaport (2008) en su reflexión antropológica trabajando con intelectuales nasa en el Cauca, se aleja del marco conceptual con el que generalmente los estudiosos de los movimientos indígenas abordan el “adentro cultural” como un “posicionamiento estratégico” de las comunidades indígenas y procura comprender las definiciones de los activistas nasas, para quienes el “adentro constitutivo” más que tratarse de una delimitación de sí mismos como grupo, es una política aspiracional en cuanto la construcción de la identidad indígena genérica permite fortalecer las aspiraciones del movimiento indígena (Rappaport, 2008). Este proyecto del movimiento indígena puede ser comprendido a partir de los propósitos de organizaciones como La Primera Cumbre de Comunicación Continental de Abya Yala, donde se establece como primera instancia, el reconocimiento de su identidad indígena por parte de las sociedades nacionales y, como segunda, establecer procesos hacia el marco de las definiciones políticas que unifiquen las culturas híbridas en un posicionamiento frente al neoliberalismo y la globalización (Bonilla, 2004).

Sin embargo, la identidad indígena como una identidad política no implica la correspondencia de la identidad -en un sentido ideológico- y las características sociológicas que históricamente se ha definido lo indígena, como argumenta Ravindran (2015) en su trabajo sobre la identidad indígena en Bolivia. Según Telles & Torche (2018) la clasificación contemporánea del indígena agrupa cuatro tipos; los indios tradicionales, como quienes se autoidentifican como indígenas y portan las características sociológicas; los mestizos indígenas, que no se identifican o se identifican tenuemente y portan las características sociológicas – aquí se puede clasificar a las personas del Rosal del Monte-; los nuevos indígenas, que se identifican pero no portan las características sociológicas; y los no indígenas que no se identifican ni portan las características sociológicas. Los nuevos

indígenas pueden ser muy similares a los no indígenas, pero su diferencia habita en la autoidentificación indígena.

Para el Estado multicultural, las características sociológicas, entendidas como diferencias étnicas, son límites que establecen quienes son indígenas o quienes no, o un grado de indigeneidad. Sin embargo, no necesariamente existe una correspondencia entre la autoidentificación y las características sociológicas. Si bien algunos grupos de personas, como sucede en el contexto colombiano revitalizan las características culturales no significa que estas sean, necesariamente un determinante de la identidad.

Para profundizar en el caso de los nuevos indígenas, podemos tomar como referente el contexto boliviano. En este país, al igual que en Colombia existen grupos reindianizados que se autoidentifican como indígenas al mismo tiempo que revitalizan las características culturales. Así mismo, en los últimos años en la ciudad de La Paz ha surgido un grupo de jóvenes que son tan urbanos como los “no indígenas”, que no necesariamente revitalizan las prácticas sociológicas como los intercambios recíprocos, la practicas de rituales o portan atuendos, pero reivindican su identidad indígena, como una respuesta política contra la discriminación racial a la que históricamente han sido sometidos (Ravindran, 2014). Estas nuevas identidades indígenas resultan novedosas en relación con el contexto colombiano, por tanto, es necesario dejar planteadas algunas cuestiones: ¿es posible en que en Colombia se constituyan este tipo de identidades neoindígenas?, ¿cuál sería el posicionamiento de otros sectores indígenas frente a esta nueva reivindicación de la identidad indígena política?, ¿Cuál será el posicionamiento del Estado frente al nuevo indígena?

## **Referencias bibliográficas**

Allen, C. J. (2012). *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution.

Bonilla, A. (2004). La II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Quito, 2004), *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Vol. 15* Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110309122731/30bonilla15.pdf>

Bonfil. G. (1989). *México profundo. Una civilización negada*. (Primera edición de la colección de Los Noventa ed.). México, D.F: Editorial Grijalbo.

Chaves, M. (2007). Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizajes y reindianización en el piedemonte amazónico colombiano. *Los retos de la diferencia: Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (ISBN: 9782709925877) Recuperado de <https://books.openedition.org/irdeditions/20541?lang=es#bibliography>.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. (s.f). La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos. Recuperado de [https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad\\_estadistica\\_etnicos.pdf](https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf)

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. (1993). Los grupos étnicos de Colombia en el censo de 1993. Recuperado de [http://biblioteca.dane.gov.co/media/libros/LB\\_10321\\_1993\\_V\\_3.PDF](http://biblioteca.dane.gov.co/media/libros/LB_10321_1993_V_3.PDF)

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. (2019). Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 Paro, Nariño. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190726-CNPV-presentacion-Narino-Pasto.pdf>

Gose, P. (1994). *Deathly waters and hungry mountains: Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.

Gros, C. (2013). ¿INDÍGENAS O CAMPESINOS, PUEBLOS DE LA SELVA O DE LA MONTAÑA? VIEJOS DEBATES, NUEVAS PERSPECTIVAS. *Revista Colombiana de Antropología*, vol.49 n.1, (ISSN 0486-6525) Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252013000100003&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252013000100003&script=sci_abstract&tlng=es).

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. (Primera edición: 2000 ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Hall, S. (2010). Etnicidad: identidad y diferencia. En Hall Stuart (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (pp.339-348). Popayán Colombia: Enviñón Editores.

Hall, S. (2010). Introducción. En Hall Stuart (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (pp.7-14). Popayán Colombia: Enviñón Editores.

Hall, S. (2010). La cuestión de la identidad cultural. En Hall Stuart (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (pp.363-404). Popayán Colombia: Enviñón Editores.

Marcel, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz editores.

Mayer, E. (2002). *The articulated peasant. Household Economies in the Andes*. New York: Routledge.

Narváez, C. A. (2011). El pueblo perdido. La historia del Rosal del Monte. Buesaco: Alcaldía de Buesaco.

Polanyi, K., & Sánchez, A. (1975). La gran transformación. Juan Pablos.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Rappaport, J. (2005). *Cumbre renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. (Cristóbal Landázuri, Trad.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Historia en colaboración con la Universidad del Cauca. (Obra original publicada en 1994)

Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y el pluralismo étnico en Colombia*. (Primera Edición en español ed.). Bogotá: Universidad del Rosario. (Obra original publicada en 2005)

Ravindran, T. (2015). BEYOND THE PURE AND THE AUTHENTIC: INDIGENOUS MODERNITIES IN ANDEAN BOLIVIA. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, Vol 11 N°4 Recuperado de <https://doi.org/10.1177/117718011501100401>

Restrepo, E, (2014). Sujeto e Identidad. En Restrepo, Eduardo. Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. CLACSO Recuperado de <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/39.pdf>

Romoli, K. (2019). Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI. En Jaramillo y Rojas (Eds.), *PENSAR EL SUROCCIDENTE ANTROPOLIGÍA HECHA EN COLOMBIA TOMO III* (p.p 83-128). Cali: Universidad Icesi.

Sallnow, M. J. (1987). *Pilgrims of the Andes*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.

Telles, E., & Torche, F (2018, junio). Varieties of Indigeneity in the Americas. *Social Forces*, *Volumen 97 N° 4* Recuperado de <https://doi.org/10.1093/sf/soy091>

Viceministerio de Comunicación del Estado Plurinacional de Bolivia. Una comunicación propia e intercultural, la experiencia de la universidad indígena en Colombia. Recuperado de <https://comunicacion.gob.bo/?q=20161116/22477>

Zambrano, M., & Chaves, M. (2009). Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia. En Flacso, *Repensando los movimientos indígenas*. (pág. 217). Ecuador: ministerio de cultura del Ecuador.

Anexo

Anexo 1: "Plana del nuevo cabildo elegido para el año de 1946".

\*  
Plana del nuevo Cabildo, elegido, para el  
año de 1946 con los siguientes:  
Gobernador principal, Plinio Moscoso |||||  
|||||  
Suplente Hermogenes Montilla |||||  
|||||  
Regidor Mayor principal Eusebio Montilla. |||||  
|||||  
Suplente Soto Nicolas Montilla |||||  
|||||  
Regidor Menor principal Juan Guatecomet  
En qui Juan Manuel Jarama |||||  
Suplente Gerardo Santander |||||  
|||||  
Alcalde Menor principal, Diogenes Torres. |||||  
|||||  
Suplente Israel Barrera. |||||  
|||||  
Gobernador Principal Juan Monte  
|||  
Gobernador Suplente Ce Pastian Amador  
|||  
Nº 38 de fecha 30 de Diciembre 1946.  
Señor Alcalde D. J. P. Brusca

Fuente: Archivo de la Antigua Inspección de Policía Rosal del Monte.

**Anexo 2:** Archivo de la antigua inspección de policía del Rosal del Monte, Caso Cabildo  
contra Rafael Sacanambuy, 1945.

1

Señor Corregidor

Nosotros Israel Sánchez B. y Gladis Beallos, ambos mayores de edad y vecinos de este Concejo municipal, en nuestro carácter de empleados de esta Cabildada, el primero como Gobernador y el segundo como Regidor Mayor, a Udo. respetuosamente decimos:

Duenos agredimos legalmente y en debida forma en contra Rafael Sacanambuy, también mayor de edad y de este mismo vecindario; que este individuo no quiere asegurar los sembríos que tiene en este Resguardo, en cultivo asiendo usar por su parte a todos los demás indígenas y abusando y infringiendo el Art. 3.º del Acuerdo No. 4.º creado por el Cabildo, sobre la seguridad de los sembríos por lo que pedimos a su autoridad se sancione a este individuo de conformidad con el Art. 3.º del acuerdo ya mencionado; y para comprobar estos hechos que se dejan nombrados sirvamos de testigos a los señores Floriano Sacanambuy, Floriano Beallos, Antonio Barrera Rosendo Beallos, y Samuel Barrera, quienes dirán si se constata que el ganado está andando fuera del potrero y que, si el potrero el cerco es de incompleta seguridad de sostener ganado, los testigos son mayores de edad y de este mismo vecindario. Esperamos del Señor Corregidor se nos haga respetar al Cabildo y al presente acuerdo sancionando a los infractores con los apremios legales que les correspondan; Esperamos ser de su atención.

Rosal del Monte Septiembre 15 de 1945  
Israel Sánchez B.  
Gladis Beallos, m.

Fuente: Archivo de la Antigua Inspección de Policía Rosal del Mon