

## La relación urbano-rural desde la “praxis decolonial” de los pueblos pastos, Colombia

Nelson Iván Erazo Solarte<sup>1</sup>

**Resumen:** Este artículo expone algunos elementos de la autodeterminación territorial, como un vector que devela aspectos en las tensiones entre “segregación originaria” y “praxis decolonial”, en cinco momentos históricos claves del proceso poblamiento moderno/colonial en el Nudo de los Pastos, iniciando con el modelo reducciones a *pueblos de indios* en el siglo XVI hasta las Guerras de Independencia y las repúblicas en el XIX. Se exponen algunas estrategias de las comunidades indígenas que permiten situar su discurso territorial, como un lugar de enunciación que se ha gestado en el ejercicio constante de su autodeterminación espacial urbano-rural; para ello, se analizan las prácticas culturales, políticas y simbólicas de los pueblos, documentadas en fuentes históricas y antropológicas secundarias, para develarlos como elementos de su praxis decolonial que redefinen constantemente el fenómeno urbano-territorial local.

**Palabras clave:** praxis decolonial; pueblos de indios; resguardo indígena; autodeterminación.

### A relação urbano-rural desde a “práxis decolonial” dos povos pastos, Colombia

**Resumo:** Esse artigo expõe alguns elementos da autodeterminação territorial, igual a um vetor que revela as tensões entre a “segregação originária” e a “práxis decolonial”, em cinco momentos históricos chave do processo povoamento moderno/colonial acontecido no “Nudo de los Pastos”, iniciando com o modelo de reduções a *aldeias de indígenas* no século XVI até as Guerras de Independência e as repúblicas no século XIX. São expostas algumas estratégias das comunidades indígenas que permitem situar o seu discurso territorial, como um local de enunciação gestado no exercício constante da autodeterminação espacial urbano-rural; para isso, foram analisadas as práticas culturais, políticas e simbólicas dos povos “pastos”, documentadas em fontes históricas e antropológicas secundárias, para revelá-las como elementos da sua práxis que redefine constantemente o fenômeno urbano-territorial local.

**Palavras-chave:** práxis decolonial; aldeias de indígenas; resguardos de indígenas; autodeterminação.

### The urban-rural relationship from the "decolonial praxis" of the people from the "Pastos", Colombia

**Abstract:** This article exposes some elements of territorial self-determination, as a vector that reveals aspects in the tensions between "original segregation" and "decolonial praxis", in five key historical moments of the modern/colonial settlement process in the "Nudo de los Pastos", starting with the model of reductions of indigenous people in the 16th century until the Wars of Independence and republics in the 19th century. Some strategies of the indigenous communities are exposed to situate their territorial discourse, as a place of enunciation that has been developed in the constant exercise of their urban-rural spatial self-determination. To do this, the cultural, political and symbolic practices of the people from the "Pastos" are analyzed, documented in secondary historical and anthropological sources, to reveal them as elements of their "decolonial praxis" that constantly redefine the local urban-territorial phenomenon.

**Keywords:** decolonial praxis; indigenous people; indigenous reserve; self-determination.



DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v6i11.42824>

**Como citar este artículo:** Erazo Solarte, N. (2023). La relación urbano-rural desde la “praxis decolonial” de los pueblos pastos, Colombia. *PatryTer – Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades*, 6(11), e42824. DOI: <https://doi.org/10.26512/patryter.v6i11.42824>

**Recibido:** abril de 2022. **Aceptado:** junio de 2022. **Publicado:** febrero de 2023.

<sup>1</sup> Doctorado en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5624-9882>. E-mail: [erazosolartearquitecto@gmail.com](mailto:erazosolartearquitecto@gmail.com)

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Este trabajo se desprende de la investigación doctoral, cuya tesis central apunta a entender desde una perspectiva decolonial, la incidencia de los procesos de autodeterminación de los pueblos pastos (otredad), entendidos como actores sociales partícipes del proceso de transformación histórica en la relación espacial concreta entre resguardos indígenas y ciudad. La hipótesis central es que la praxis descolonial de la otredad con el territorio, es un actuar histórico que emerge en el proceso de transformación contrahegemónico de autodeterminarse desde el borde urbano-rural o rural, al que la modernidad ha relegado a lo indígena. Desde este lugar geográfico e históricamente segregado, las comunidades han construido un lugar de enunciación y campo de acción descolonizante que subvierte la idea urbanocéntrica del discurso moderno/colonial.

Para aproximarse a la comprensión de este fenómeno urbano-territorial e histórico, es importante revisar las tensiones que se presentan en dos nociones introducidas por Costa & Moncada (2021, p.18) la “*segregación originaria*” y la “*decolonialidad originaria*”, que permiten entender aspectos del fenómeno desde la “*praxis decolonial*” de las comunidades históricamente segregadas como pueblos de indios. Este nuevo encuadre, permite observar aspectos y estrategias decoloniales en el territorio como parte una fuerza transformadora del modelo de poblamiento segregacionista colonial y neocolonial. En este orden de ideas, se introduce en la discusión, la práctica transhistórica de autodeterminarse en el espacio y en el discurso, como un vector de incidencia en las relaciones entre lo urbano – rural en la región fronteriza entre Colombia y Ecuador habitada históricamente por los pueblos indígenas pastos.

En este sentido, el objetivo de este artículo es exponer algunos elementos de la autodeterminación territorial, como un vector que define aspectos en las tensiones entre la “*praxis decolonial*” y “*segregación originaria*”, iniciados con el modelo colonial de pueblo de indios y sus áreas de resguardo en el siglo XVI, hasta el periodo de Guerras de Independencia, la conformación de las repúblicas y los Estados nacionales en el XIX, mostrando algunos aspectos del proceso indígena en cinco momentos históricos clave en el Nudo de los Pastos. Para ello, se da una mirada al proceso de resistencia territorial de los pueblos pastos como caso de estudio, documentado en fuentes secundarias históricas y antropológicas. Con este marco de referencia, se analizan los mecanismos de autodeterminación en la praxis descolonial que

redefinen constantemente el fenómeno urbano-territorial local.

## 2. Territorio de los pueblos pastos

Este trabajo toma como caso de estudio el territorio de los pueblos indígenas que han habitado históricamente en el Nudo de los Pastos, esta es una formación geográfica en la frontera colombo-ecuatoriana y se considera una zona orográfica definida, dada su conformación accidentada de cañones profundos, altas montañas, valles pequeños, altiplanos, volcanes y nevados. Su topografía y su conformación delimitada por la topografía accidentada ayudaron a su connotación de Wuaka o Huaca (del quechua Wak'a) que significa lugar de difícil acceso, alto y sagrado. Esta zona, es un territorio que se caracteriza por su riqueza biológica, geológica, hidrográfica y por la presencia de pueblos originarios pastos, quillacingas y abades (o de la montaña).

El Nudo de la Wuaka perteneció al norte del Tawantinsuyu y tiene raíz preincaica dado que fue el último bastión norte del territorio dominado por el Imperio Inca antes de la llegada de los españoles (Canziani, 2000), la columna vertebral del territorio fue la red de caminos del Qhapaq Ñan o camino del Inca (Lajo, 2006) que lo unió con el resto del territorio imperial; esta red de caminos, estructuró antes y durante la colonia, todo un sistema interconectando de *tambos* (pequeños caseríos con terrazas productivas) y *caminos vecinales*. El espacio definido en el polígono como territorio pasto ha estado habitado por estos grupos desde el siglo IX al XIII (protopastos) y del XIII al XVI (pastos) (Delgado, 2004; Groot de Mahecha, 1991) Los *ayllus* (unidades familiares) definieron la base de organización social de cada pueblo liderada por un principal o cacique. En el periodo Incaico, los pastos ya eran una sociedad organizada que basaba su economía en la producción agraria y establecía intercambio comercial con otros núcleos u otras regiones (Uribe, 1986).

Dentro de los grupos indígenas que aún permanecen en la región, el más numeroso es el de los pueblos pastos, con 336.525 habitantes distribuidos en 38 resguardos (Col.) y comunas (Ecu.) indígenas, ubicados al sur del nudo geográfico en un territorio transfronterizo que abarca los departamentos de Nariño en Colombia y la Provincia del Carchi en Ecuador (figura 1). Dentro de esta delimitación, la presencia y defensa del territorio y su articulación desde la convergencia de lo humano, lo natural y lo cósmico (Lozano, 1996) caracteriza históricamente a los pastos como un pueblo fronterizo que ha resistido diferentes

periodos de rupturas y separaciones debido a las diferentes delimitaciones políticas y administrativas (Campión, 2015).

A lo largo del proceso histórico de dominación colonial y neocolonial, esta zona ha persistido como un territorio que refleja la pluriversidad de usos, costumbres y la diversidad entre los mismos resguardos y comunas indígenas pasto (Uribe, 1986); manteniéndose como un núcleo biocultural, donde convergen el sistema andino, el panamazónico y el sistema tropical de la costa pacífica colombo-ecuatoriana. Para comprender cómo estas comunidades indígenas han creado estrategias de pervivencia en el territorio incidiendo históricamente en las transformaciones urbano-territoriales, este análisis se enfoca desde los conceptos expuestos a continuación.

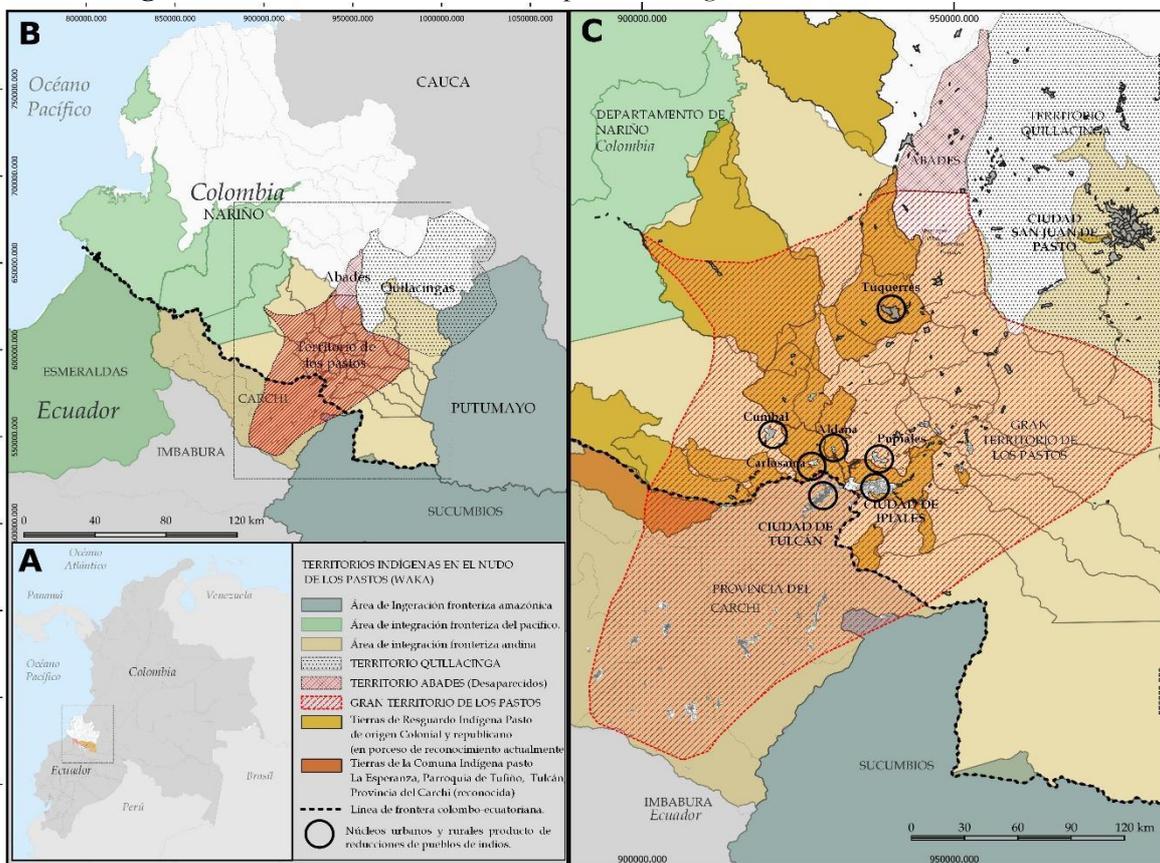
### 3. De la segregación espacial originaria a la praxis descolonial urbano-rural

Con la apertura de Europa hacia el atlántico en el siglo XV y el choque cultural entre lo occidental y los pueblos originarios del “nuevo” continente, se dio inicio a transformaciones territoriales sin precedente en el mundo; y también,

a la consolidación de un nuevo horizonte civilizatorio: *la modernidad*, y su racionalidad instrumental imperial, impulsada por su propio mito, la dominación violenta e irracional ejercida sobre *el otro*; victimizando e invisibilizado bajo el manto ideológico del *ego conquiro* (Dussel, 1994) toda otredad no eurocéntrica en un nuevo espacio geográfico. Esto último, dio inicio a una nueva forma de colonialismo: *la colonialidad* (Quijano, 1992), paradójicamente donde la otredad invisibilizada ha sido partícipe constante en la transformación de lo físico-espacial desde su propia praxis cotidiana.

Modernidad/colonialidad, son dos caras indivisibles del mismo horizonte civilizatorio (Grosfoguel, 2014; Dussel, 1994) que, a partir del siglo XVI, fueron moldeando y consolidando un discurso de dominación en los nuevos territorios de expansión de la Corona española por medio de formas tecnológicas europeas. La re-organización colonial del espacio exigió una nueva racionalidad instrumental, determinada por una nueva experiencia espacial y social de organización para el control y explotación del territorio, claramente diferenciada en dicotomías segregacionistas como la separación entre república de indios y república de blancos (Sánchez, 2017).

Figura 1 – Límites del territorio de los pueblos indígenas en el Nudo de los Pastos



Fuente: elaboración propia, 2022.

Bajo este marco, se puede entender la conformación y consolidación urbano y territorial en el nuevo continente como un proceso sociocultural sin antecedentes que dio pie a una “mentalidad fundadora” (Romero, 2010, p.65), que se tradujo en una “estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio” (Costa & Moncada, 2021, p. 8), táctica fundamental para mantener el control trasatlántico que dio origen a la “colonialidad territorial” (Farrés & Matarrán, 2012) sustentada en el eje del pensamiento eurocéntrico (Quijano, 2000) por una “praxis jurídica, teológica y productiva” moderna (Costa & Moncada, 2021, p. 8).

En este sentido, lo que se consolida es un discurso de dominación que modela el espacio urbano-territorial bajo tres instituciones o dispositivos germinales, bien expuestos y cartografiados por Costa & Moncada (2021, p. 3), que dieron origen a ciudades y pueblos en la Nueva España: “los conventos, los presidios y los pueblos de indios”. Para el sur del continente americano, el dispositivo de control territorial de *pueblos de indios* fue el de mayor peso y se formuló como una política para la transformación de modelos de poblamiento previos, este fue potenciando por la “ley de reducciones” expedida en 1549 (Gutiérrez, 2012) cuya intención fue *reducir* para: adoctrinar, dominar y controlar los nuevos territorios (Herrera, 2014).

La praxis detrás de la mentalidad fundadora, instauró una situación territorial racializada, al fundar o refundar un núcleo urbano para controlar el territorio bajo el adoctrinamiento teológico, cultural y jurídico (Costa & Moncada, 2021), concentrando el poder del discurso en un dispositivo legitimado como ciudad o villa, diferenciado claramente de un pueblo de indios (núcleos en zonas rurales). Las reducciones fueron un cambio trascendental del modelo de poblamiento para diversos pueblos indígenas; e implicó, que grupos dispersos con diferentes tipos de relación con el entorno y con las formas productivas, se “adaptaran” a un nuevo orden del espacio y a una nueva forma de actuar dentro de él, o *mentalidad urbana moderna*. A este desarraigo violento e impositivo, le siguió un proceso moderno/colonial de larga duración, para verter nuevos contenidos simbólicos en la relación *territorio y ser* que invisibilizó y desarticuló los principios ontológicos fundamentales de cada pueblo indígena.

*La mentalidad fundadora fue responsable de agrupar a los indígenas hacia una nueva modalidad de vida urbana, la cual los reducía (para su “civilización salvacionista”) y, concomitantemente, promovía el tipo más peculiar, duradero, violento y vigente de la*

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

La “segregación originaria” planteada por Costa & Moncada (2021, p.19) se puede entender como una forma de materialización del mito de la modernidad, al instaurar un nuevo modelo de poblamiento para un fin utilitario de forma violenta y duradera, que determinó el proceso de consolidación de los núcleos urbanos y sigue vigente en el fenómeno urbano-territorial actual. Bajo una política de diferenciación racializada por la “mácula de sangre” (Castro-Gómez, 2005) los nuevos territorios fueron distinguidos discursivamente como dos repúblicas, en la república de indios se puso en marcha una reorganización paulatina de la población indígena bajo el dominio militar y un extenso plan de adoctrinamiento religioso para hacer entrar en “civilización” al “salvaje” (Guerrero, 2021; Herrera, 2014), generando así, una nueva forma de habitar en los pueblos de indios diferenciada racialmente de las formas de habitar urbanas de la ciudad.

Bajo la mentalidad fundadora, se tomaba posesión del territorio ocupado y de todo aquello que aún no se ocupaba -una muestra delirante del ego conquiro- y en esta actitud, se devela la irracionalidad de la otra cara de la modernidad, e inaugura un discurso centralista para la dominación colonial, donde la ciudad se consolidó como el núcleo que cristalizó la “idea” de ser un reducto espacial para garantizar la permanencia del europeo (Romero, 2010), al mismo tiempo, ser el “centro” para el control del espacio, del proceso modernizador y una parte fundamental del sistema trasatlántico, que necesitaba ligar una red de asentamientos y extensiones territoriales para hacer funcional la dominación territorial: “las ciudades y su organización municipal fueron la herramienta más útil, más eficaz, de la Monarquía para poder ocupar y gobernar los inmensos territorios indios” (Sánchez, 2017, p. 21).

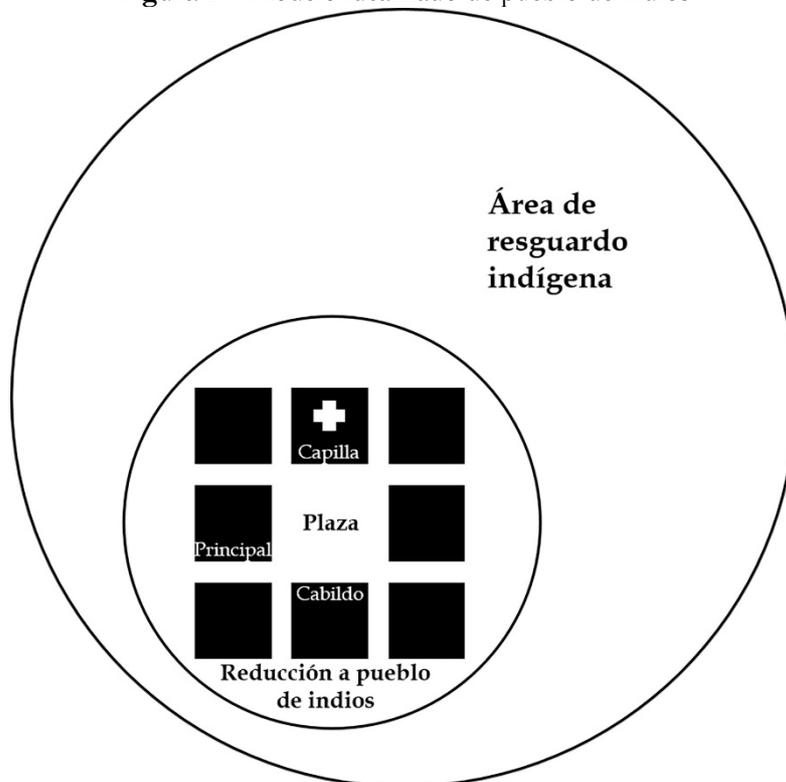
Esta *idea urbanocéntrica*<sup>ii</sup> establece en el discurso a la ciudad o villa, como el espacio habitable del europeo (después del criollo), donde funge como centro del territorio y aunque históricamente no fue exclusivo del “blanco”, si fue excluyente desde el discurso administrativo, legislativo y secular, bajo un modelo separatista originario que transfirió a las escalas locales, la dicotomía político administrativa de las repúblicas de indios y blancos, e impuso a los pueblos de indios, la condición espacial primigenia de periferia urbana.

Por su parte, los pueblos de indios en el sur del continente fueron un modelo idealizado para la vida en civilización, “vida en república” y vida urbana moderna, racionalizado bajo la misma lógica administrativa y homogeneizante del espacio conquistado, con el propósito de resguardar, adoctrinar y hacer entrar en una vida “productiva” al “indio” (Herrera, 2014). El modelo se componía de tres elementos espaciales: 1- El asentamiento o núcleo (pueblo), materializado en un trazado reticular similar a la ciudad, con una plaza central y los edificios de los poderes eclesiásticos, cabildo y alcaldía, donde el “indio” debía vivir en sociedad, muchas veces compuesta por familias de diferentes procedencias obligados habitar el mismo espacio. 2- El área de tierras ejidales o de resguardo concedida por la Corona a cada pueblo de indios, o globo de tierra para la producción y el sustento propio y tributario. 3- Los dos anteriores conformaban una división política administrativa de resguardo en medio de las tierras realengas, donde el indígena reducido, podía vivir en sociedad y con cierta autonomía. El modelo así planteado, facilitó la pacificación del “salvaje” y su incorporación a una nueva forma de producción económica (figura 2).

Bajo una intención paternalista reflejada en el cuidado del “buen salvaje” y por razones prácticas, la Corona permitió la supervivencia de las formas de gobierno propias y la continuidad de caciques mandones o gobernantes locales (Sánchez, 2017; Gutiérrez, 2012), así como la continuidad de usos y las costumbres que fue la base para crear un espacio jurídico y administrativo propio de los indios; bajo este nuevo modelo de poblamiento, las formas propias de gobierno se vieron obligadas a entrar en las formas europeas de organización política administrativa; así, en el pueblo de indios una vez constituido, construido y secularizado, establecía un Cabildo propio para administrar el orden del patrimonio y la hacienda, los mercados, las normativas, las obras públicas, la distribución espacial y de justicia (limitada) con cierta autonomía dentro de la región; todo esto, con el fin de garantizar la producción agropecuaria para la tributación a la Corona (Sánchez, 2017).

La imposición generó una paradoja de ocupación del territorio, porque las nuevas formas de poblamiento urbano dieron origen a un fenómeno socioespacial de acción-reacción, ya que al imponer un modelo ideal de poblamiento que garantizara el ejercicio del poder vertical del Estado

Figura 2 – Modelo idealizado de pueblo de indios



Fuente: archivo personal.

colonial, generó inmediatamente una respuesta de apropiación del modelo de reducciones desde la condición situada de la otredad, y desde las particularidades geográficas y sociales de sujetos subalternizados como bien se sintetiza a continuación:

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

Esta acción estratégica descolonizante para Costa & Moncada (2021, p. 6) es la “decolonialidad originaria”, entendida como una “singularidad transgresora” guiada por una “mentalidad transgresora”. Siguiendo esta idea, la decolonialidad en el espacio se puede entender desde su origen como la fuerza de oposición a una acción dominante que toma elementos resultantes de la misma fuerza impositiva, para subvertirlos y dotarlos de nuevos significados; a su vez, esto conforma un nuevo espacio de significación y de contenidos culturales (tercer espacio) moldeados en el flujo intercultural (Mignolo, 1995), que sitúa el discurso de la otredad subalternizada en el borde o frontera discursiva, *entre lo propio y lo colonial*, y en el lugar geográfico de borde o periferia urbano-rural. Desde este lugar de enunciación -discursivo y geográfico- las comunidades indígenas subalternizadas han construido su “praxis decolonial”:

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

Por tanto, la praxis decolonial se puede entender como una fuerza descolonizadora de borde o frontera, transgresora de la fuerza impositiva de dominación persistente, dentro del mismo sistema moderno/colonial<sup>iii</sup>. Es importante señalar que esta praxis, se sitúa en estos lugares de enunciación que les han permitido a las comunidades indígenas construir elementos para su re-existencia; por ello, la subversión del modelo idealizado de pueblos de indios se convirtió en una estrategia de supervivencia; y si bien, en el proceso histórico esto no pudo eliminar la segregación originaria por completo, sí estableció formas de acción y resistencia por medio de la permanencia en las áreas de resguardo de los pueblos de indios. Hasta aquí, lo planteado por Costa & Moncada (2021) permite entender como una praxis decolonial se contrapone a una segregación espacial originaria, entendiéndolas como fuerzas contrapuestas en lo socio espacial; pero ¿cuáles son los vectores de acción de esta praxis decolonial?

El interés en este artículo es agregar a esta discusión, que la praxis decolonial se sitúa desde el lugar discursivo y geográfico al que fueron empujados históricamente las comunidades indígenas, y desde ahí, *su proceso histórico* adquiere una complejidad mayor, dado que: 1- Es *intercultural*, porque en este, se imbrican contenidos simbólicos de procesos de aculturación donde las dos partes se ven transformadas. 2- Es *asimétrico*, dado que las comunidades subalternizadas no están bajo las mismas condiciones en las relaciones de poder y del discurso frente al modelo colonial. 3- Es *oblicuo*, dadas las condiciones de asimetría las comunidades no pueden confrontar de forma directa y acuden a estrategias culturales, simbólicas y políticas indirectas o transversales a la imposición vertical.

Bajo estas características, la praxis decolonial reconstruye constantemente dos dimensiones. Por un lado, preservar o recuperar el *saber territorial diferenciado*, anclado a los núcleos ontológicos indígenas que la mentalidad fundadora no destruyó o desapareció por completo. Por otro lado, fortalecer y defender las posibilidades de una *autonomía contenida* de los pueblos y resguardos dentro de la república de indios, lugar desde donde podían libre determinar, acciones y estrategias decoloniales para re-construir constantemente el discurso en defensa de su territorio. Por todo lo anterior, se entienden estos procesos históricos desde el ejercicio de la *autodeterminación indígena en el espacio* como un vector de acción oblicuo e intercultural de las comunidades indígenas que busca constantemente subvertir las asimetrías causadas por la segregación originaria.

Si bien el término autodeterminación como lo conocemos hoy empieza desarrollarse desde mitad del siglo XX (Carta de las Naciones Unidas de 1945), este se puede considerar como el ejercicio de una fuerza transhistórica ejercida por las comunidades en el espacio donde han habitado (Sapanding, 2016; Sanders, 2010) y en este sentido, es pertinente el enfoque de Rene Zavaleta (2009, p. 139) que la entiende como una fuerza política recurrente del pueblo, de las masas o de “la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de la unificación” que canaliza o moviliza una fuerza política, social y cultural a través del ejercicio democrático y horizontal, que se mueve en sentido transversal a la fuerza vertical Estado colonial.

Esta democratización de las demandas del pueblo se da en una relación de choque entre *un Estado aparente y un Estado efectivo local*, donde la masa empuja la subversión (rebelión) constante para el cambio (Zavaleta, 2009), la autodeterminación es para René Zavaleta es una fuerza que permite a las masas transformar desde abajo elementos dominantes del Estado aparente, y de esta manera, se puede entender como un vector de transformación visible que emerge desde la cohesión política de base y cohesiona transversalmente las necesidades sentidas o demandas en común de un grupo social, que comparte mundos simbólicos y los usa como elementos de distinción identitaria para la unificación y la subversión ante la dominación colonial.

La autodeterminación remite a dos aspectos: (1) un lugar físico-espacial o geográfico y (2) a un lugar de enunciación del sujeto social subalternizado, donde se decantan los aspectos conflictivos del pueblo o *masa* (Zavaleta, 2009); así, se puede entender como una fuerza contenida en el espacio que emerge y recrea en las prácticas inmateriales, las condiciones para la re-existencia sociocultural. De esta manera la masa de población local o regional, concurre desde su otredad en una fuerza unificada, contrahegemónica y heterogénea que desencadena actos descolonizantes como: la defensa de la autonomía, la identidad, la delimitación territorial y el autogobierno. Lo anterior, plantea inevitablemente un vínculo con el espacio delimitado, ya sea como la amenaza de la secesión (separación fáctica territorial) o como un ancla simbólica del sistema de las representaciones de los sujetos sociales.

En el proceso histórico de segregación originaria moderna/colonial que da origen a la conformación urbana; la autodeterminación de los pueblos indígenas va más allá de las posibilidades

transgresoras en lo jurídico-político y se puede entender como un vector de transformación territorial que hace parte de la praxis descolonial, que ha generado transformaciones culturales y espaciales a través la mediación de intersubjetividades y conflictos y ha creado posibilidades para la democratización de los procesos locales (Zavaleta, 2009), además, como fuerza de la masa, conlleva a acciones unificadoras que permiten llegar a objetivos en común en los sectores subalternizados.

Si se ve de esta manera se puede ver como un concepto descolonizante, que permite entender las dinámicas de choque intersubjetivo e intercultural a lo largo del proceso histórico de poblamiento y en él, distinguir elementos de la praxis decolonial de las comunidades indígenas; y a su vez, es una actitud descolonizante permanente, que les ha permitido a las comunidades reconocer su lugar de enunciación para situar sus saberes y discurso territorial; desde ahí, crear las estrategias políticas adaptativas y de re-simbolización para defender sus áreas de resguardo indígena con acciones territoriales concretas, crear posibilidades o alternativas de salida y transformación del sistema moderno/colonial urbano-territorial.

Ahora bien, al ser un vector transhistórico, la autodeterminación permite desvelar el proceso invisibilizado de la praxis decolonial, como un fenómeno presente en el proceso de conformación urbano territorial. En este caso, en el Nudo de los Pastos veremos en un periodo de larga duración (siglos XVI al XIX), y en cinco momentos de inflexión histórica, algunos aspectos generales que permiten entender el ejercicio de la autodeterminación indígena en el espacio urbano-rural de los pastos, que se manifestó en distintos hechos, actos o alianzas políticas concretas de la comunidad, para la defensa de la autonomía del territorio de resguardo, defensa de sus tierras y la lucha jurídica por la titularidad de las mismas, como parte de los múltiples giros adaptativos y tensiones entre la segregación originaria y la praxis decolonial.

#### **4. Cinco momentos de la autodeterminación de los pastos, siglo XVI al XIX**

##### **4.1. Fundaciones y re-fundaciones en la región del Nudo de los Pastos**

Como en otros pueblos andinos, las distintas comunidades pasto hicieron uso del micro archipiélago vertical,<sup>iv</sup> como forma de producción agrícola y sistema de organización económica, social, política y espacial para habitar el territorio, lo que estableció un tejido de caseríos (tambos) y

sistemas de terrazas agrícolas interconectadas por caminos vecinales para el intercambio de productos (trueque) agenciado por *mindalae*<sup>v</sup> (Moreno, 1980; Groot de Mahecha, 1991). Previamente a modelos organizativos del espacio bajo las formas incaicas o europeas, los pastos ya conocían formas organizativas “urbanas” y la interrelación de estos en regiones claramente delimitadas (Gutiérrez, 2012).

El choque cultural de los pastos con los españoles se da en el año 1535. Moreno (1980, pp. 170-171) reconstruye a partir de los cronistas y de las toponimias, la ubicación de los asentamientos preexistentes<sup>vi</sup>, esta organización previa de tambos y sistema productivo agrario, fue usada en la conquista por Diego Tapia, Pedro Añasco y Juan de Ampudia, (empresa de avanzada de Sebastián de Belalcázar) como la base organizativa del nuevo poblamiento en la región, refundando, sustituyendo o sobreponiendo núcleos militares españoles para el control del territorio, ocupado por más de 28 pueblos pastos.

Considerando la etapa previa del sometimiento Incásico, varios pueblos al sur del Nudo de la Waka optaron por aliarse políticamente<sup>vii</sup> con los conquistadores españoles, tratando de generar vínculos que les permitieran mantener su autonomía en el territorio, a cambio los españoles ofrecieron dádivas a los pueblos que se aliaron, con la excusa de librarlos del dominio del inca Huayna Capac, (Caziani, 2000), estos primeros movimientos de alianza se debieron a la autonomía que los caciques tenían para negociar representando a su ayllu, y a que la población dispersa en toda la región era numerosa, para entonces estimada en más de cien mil indígenas (Uribe, 1986).

El primer asentamiento nucleado establecido por españoles es *Pupiales* en 1536 (Mejía, 1934), el núcleo se organizó en territorios del cacique *Papial* o *Pupial* y fue un establecimiento temporal de la avanzada. En 1537 se funda la Villa Viciosa de San Juan de Pasto (después será la ciudad principal de estas provincias); sin embargo, el asentamiento inicial de San Juan de Pasto fue destruido por los pueblos quillacingas y sindaguas en 1540, temporalmente asumió como capital de Provincia el núcleo de *Ypiales* (Ipiales) establecido en el mismo año según datos históricos (Mejía, 1934). Para 1580 ya no se tenía registro de la existencia de este asentamiento español en territorios del cacique *Piales*, por la destrucción o abandono de la comunidad pasto que no se ciñó al modelo urbano europeo.

Esta dinámica de fundación y refundación se apoyó en la preexistencia de algunos tambos, reorganizando el asentamiento según la lógica racional y administrativa del plan de conquista, y no,

sobre la base del modelo de archipiélago andino local. La resistencia directa de los pueblos pastos, quillacingas y sindaguas, llevó a que fueran destruidos varios de estos núcleos iniciales; no obstante, la urgencia de mantener un asentamiento reconocido legítimamente ante la Corona como un nodo de interconexión entre Popayán y Quito hizo que los españoles los reconstruyeran rápidamente; así, la Villa de San Juan de Pasto se restableció en el Valle de Atríz (territorio quillacinga) y fue legitimada como “ciudad” colonial con titulación en 1539.

La ciudad de Pasto, pasó a ser el centro de la unidad administrativa territorial del Distrito de Pasto<sup>viii</sup> y abarcaba dos provincias bajo su control: (a) la *Provincia de San Juan de Pasto*; que fue territorio quillacinga y abade y (b) la *Provincia de los Pastos* territorio de los distintos pueblos comarcados de los pastos (Gutiérrez, 2012). Este primer paso en la subdivisión del territorio supeditó los distintos pueblos rurales de las provincias a la ciudad, organizados bajo las dinámicas tributarias y las nuevas formas coloniales de la organización del trabajo como la mita, la encomienda y la hacienda.

#### 4.2. Las políticas de reducciones a pueblos de indios

Un momento clave que determina la segregación espacial en la región empieza en 1549, cuando en el marco de las leyes de indias se expide la “ley de reducciones” (Menéndez, 1973), hecho que llevaría a transformar radicalmente las formas de poblamiento en el Nudo de los Pastos a partir de la segunda mitad siglo XVI. El nuevo orden espacial hizo parte de las disposiciones administrativas promulgadas para las “repúblicas de indios”, claramente diferenciada en las leyes y disposiciones que regían para la “república de blancos”, lo que significó para la región y el sur del continente, una reorganización del poblamiento, cuyo imperante fue *reducir* a los pueblos originarios para dominar y controlar el territorio (Herrera, 2014).

Esto terminó por desestructurar la organización histórica de los asentamientos agrícolas prehispánicos, sustituyéndolo por nuevas lógicas de organización territorial basadas en la política urbana de *pueblos de indios*, e institucionalizó un modelo urbano-territorial para el control de la población indígena (Suárez, 2015), bajo el ideal de lo “urbano” como patrón de control en el espacio, se hizo “dócil” la vida del “indio” para convertirlo en útil al sistema colonial como fuerza de trabajo.

Este modelo de dominación que separaba a blancos de los “indios” (o todos que no fueran de descendencia española), generó en la región la división racial originaria del espacio (Costa &

Moncada, 2021). Así, lo urbano moderno y la ciudad como hecho material, desde su origen, se situó en el discurso como el centro de la población blanca española (no exclusivo, pero sí excluyente), y la población originaria se reorganizó bajo el modelo ideal de pueblos de indios como núcleos satelitales en la periferia de la ciudad, supeditados y serviles a este centro.

La idea de lo urbano según las ordenanzas de Estado colonial también aplicó a los pueblos de indios de los pastos, este “ideal” no necesariamente se cumplió según el modelo; varios factores como la mengua en la población y el desplazamiento de pobladores indígenas a las zonas de páramos, debido a que no se adaptaban a la vida “urbana” de la reducción, llevaron a que desaparecieran algunos de los asentamientos iniciales y estos fueran reorganizados en otro lugar. Los mismos regidores debieron transgredir estos parámetros del modelo y permitieron que algunos indígenas se desplazaran del pueblo y se asentaran de forma aislada para hacer más eficiente la producción agrícola en áreas rurales apartadas (Gutiérrez, 2012); de esta manera, los asentamientos en nuevos caseríos del Nudo de los Pastos se convirtieron en pequeños centros locales de acopio y administración y no tanto en un pueblo “ideal” de indios.

Este proceso temprano terminó por transformar por completo las formas habitacionales locales. Dos saberes territoriales se vieron enfrentados y transformados, en el ejercicio cotidiano se subvertía el modelo territorial impuesto y emergió tácitamente un nuevo “modelo a conveniencia”, entre la forma moderna occidental y la originaria, para ordenar el territorio. Se adoptaron las formas urbanas de orden y centralidad del modelo eurocéntrico reduccionista y aspectos locales del archipiélago vertical andino originario; no obstante, la imposición generaba una asimetría constante por la dominación española imperante; pero, este ajuste estableció una organización localizada que no obedecía al modelo de los asentamientos urbanos y rurales impuesto en la Provincia de los Pastos. Surgió un modelo laxo de pueblo de indios que generó interrelaciones interdependientes entre lo urbano germinal y las áreas rurales de producción agrícola de las provincias. Todo esto en el siglo siguiente, dio paso a un periodo de regulaciones, reconocimientos y titulaciones (Guerrero, 2021).

Para el siglo XVII se consolidó un modelo estructurado de núcleos urbanos para blancos (ciudades o villas) y núcleos rurales (pueblos de indios) como la red de producción regional de provincias y ciudad, interconectada con los centros metropolitanos de poder continentales y

transatlánticos. Esta nueva forma de organización en el espacio, desnaturalizó la relación cuerpo-naturaleza, sociedad (*ayllus*) y territorio; además, separó claramente las redes de sociabilidad e inducía a los pueblos pastos a contenerse dentro de los límites de una nueva forma de propiedad común de la tierra: El resguardo.

La política de reducción fue chocante para los pastos; pero, adaptarse a ella y hacerla propia, se convirtió en su única forma de prevalecer en su territorio ancestral y no ser exterminados. Usaron a favor el modelo de ordenamiento territorial, basado en pueblos de indios con tierras comunales de resguardo adjudicadas legítimamente a cada cacicazgo, como la alternativa de salida al modelo meramente explotador del hacendado o encomendero. Adaptarse a vivir en el resguardo, autoreconocerse y determinarse como “propios” (forma coloquial pastusa de: la “misma raza”) del resguardo garantizaba la posibilidad de recuperar algunos de sus elementos culturales y sociales; sobre todo, algunas ventajas políticas y económicas amparándose en la recuperación de su autonomía dentro de estos polígonos o globos de tierra definidos y legitimados por la Corona bajo títulos o cédulas reales (Guerrero, 2021) (figura 3).

La autonomía de los pueblos de indios en la provincia, significó la posibilidad de funcionar como tributarios organizados en sociedades o *corporaciones autónomas*, quienes pagaban a las cajas reales de Quito, tratando directamente con las figuras del visitador o corregidor enviados por la Corona; y no, con la élite blanca local y/o regional (Gutiérrez, 2012; Delgado, 2004). Por otro lado, garantizaba el acceso a la tierra por parte de sus comunidades para que subsistieran en la nueva forma moderna de economía política. Este giro político y sociocultural permitía la libre determinación dentro del área de resguardo y garantizaba a las comunidades la posibilidad de conservar sus usos, costumbres y cierta solvencia económica al consolidar cajas comunales (ahorro) para las situaciones de crisis, y así, poder pagar los tributos en tiempos difíciles. La reorganización económica, política y espacial en las nuevas circunstancias de provincia era tácitamente conveniente para el Estado colonial, situación por la cual, fueron permisivas las reglamentaciones y procesos de *amparos en títulos de resguardos*,<sup>ix</sup> Esto se fue convirtiendo en herramienta de lucha para reclamar las tierras de resguardos coloniales, como propias de los pastos cuando estaban adjuntas a núcleos de los pueblos de indios.

Al final del siglo XVII los cambios en este territorio, generaron una conformación de poblamiento irreversible; no obstante, el actuar horizontal de las prácticas locales y los elementos

profundamente arraigados del pensamiento andino, se manifestaban constantemente en la vida cotidiana de la ciudad y de sus áreas rurales, y esto fortalecía los lazos comunitarios en la Provincia de los Pastos en aspectos como la conformación de redes de solidaridad y reciprocidad, la cooperación, las identidades colectivas, las prácticas medicinales, religiosas, simbólicas y territorialidades incrustadas dentro de una nueva forma urbanocéntrica moderna y colonial (Sapanding, 2016).

#### 4.3. Los pastos en medio de las Reformas Borbónicas

Dos cambios estructurales que se empezaron a ejecutar en este siglo afectaron la organización urbano-territorial. Felipe V crea el Virreinato de Nueva Granada en 1717, esto modificó los límites territoriales entre la Real Audiencia de Quito y el Gobierno de Popayán lo que desató conflictos fronterizos en el territorio de los pastos. En 1743 Josep del Campillo Cosío<sup>x</sup> propuso un tratado para un nuevo sistema de gobierno que incorporaba las comunidades indígenas como ciudadanos, rompiendo el límite de las repúblicas de indios y blancos planteado por los Asturias.

Estos cambios tuvieron efectos visibles, uno de ellos fue la decisión tomada por el Virrey de Nueva Granada Mesia de la Cerdá, al establecer una reforma de impuestos de aduanas que incidió en la Real Audiencia de Quito, lo que desencadenó motines en Quito en 1765 e influyó en refriegas en el Distrito de Pasto y sus dos Provincias. Las estrategias de resistencia de los pueblos pastos ante el cambio de impuestos, lo reportó el teniente corregidor de la Provincia el 20 de junio de 1778; quien en comunicado a Popayán, comenta que los “indios” habían declarado no dejarse contar en los censos poblacionales como estrategia para no aparecer en los libros contables, evadir el pago y así conservar sus cajas comunales de resguardo (Archivo Histórico de Popayán, Carpeta 33).

La sublevación de los pastos tenía como motivación la afectación de la ya tradicional exención de algunos impuestos por parte del gobierno local del Distrito de Pasto, que les permitía a los indígenas, producir en sus tierras de resguardo y así competir con los hacendados criollos en el abastecimiento de productos del campo a los mercados de la ciudad. También tenía cierta influencia ideológica de algunos remanentes *taquiungos*<sup>xvi</sup>, como una búsqueda de reforzar la unidad andina en contra de las reformas borbónicas que amenazaban su autonomía y la estabilidad de sus

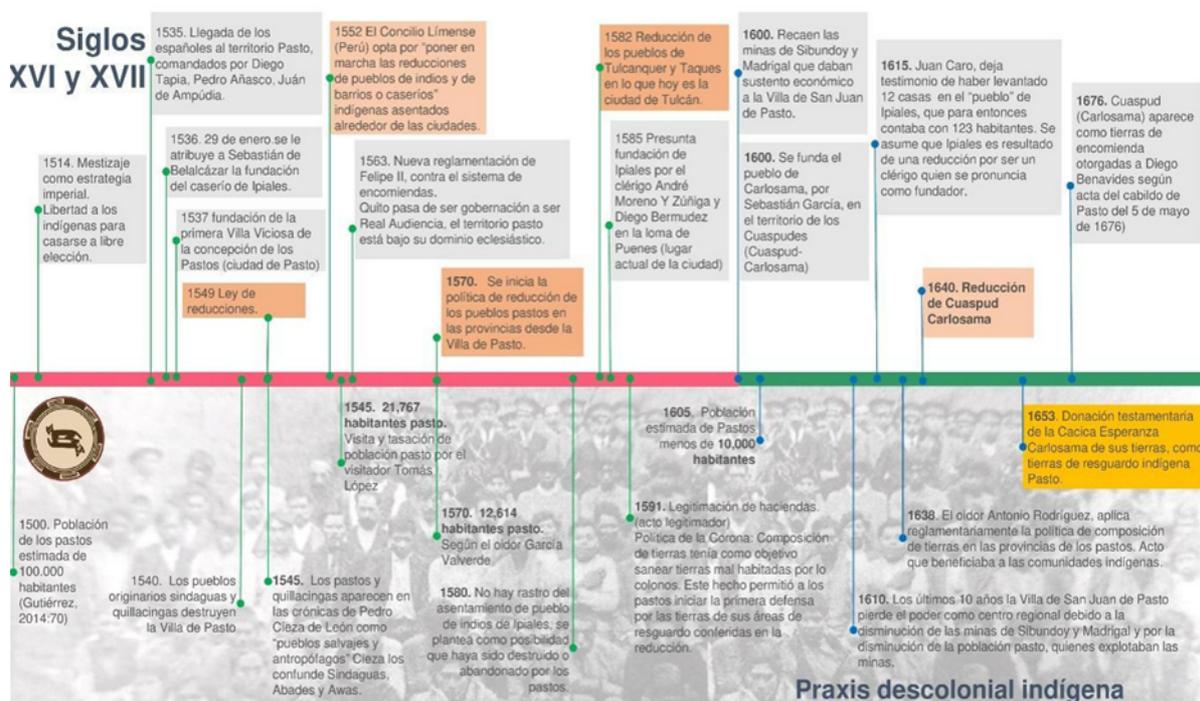
cajas de reservas de producción alimentaria al incrementar los impuestos.

Gutiérrez (2012, p. 80) menciona que por consecuencia de las reducciones, el sistema colonial había decidido: “inmovilizar el mercado las tierras de resguardo adscritas a cada pueblo” lo que generó una holgura en el tiempo para la reorganización de las corporaciones indígenas y la redistribución interna de sus tierras comunales; pero, las Reformas Borbónicas, representaban una amenaza porque abrían la posibilidad de que las tierras del resguardo pasaran a ser propiedad privada y esto desestabilizaba a las sociedades cerradas indígenas que se habían consolidado unos polígonos autónomos después de los convulsos cambios poblacionales de dos siglos.

Estos cambios ideológicos y políticos, permearon la verticalidad del modelo imperial de dominación territorial, desde los centros metropolitanos a la periferia, y desde los centros urbanos locales a los pueblos de indios satelitales. En contraposición, las comunidades corporativas de indígenas pastos, reforzaron la base del resguardo indígena como organización política; más no, como organización tradicional del *ayllu*, aunque las relaciones de parentesco siguieron siendo una determinante, estas ya no eran un factor que reducía a la comunidad como organización social cerrada (Sanders, 2010). Lo anterior se definió por los desplazamientos de población a zonas más apartadas, diversos tipos de movilidad social entre los grupos de los pastos, por los procesos de asociaciones con mestizos, que fue una estrategia de blanqueamiento para deshacerse de la mácula de sangre (Gutiérrez, 2012; Sanders, 2010; Castro-Gómez, 2005), y también, por la movilidad social entre distintos núcleos rurales.

A pesar de todos estos cambios, no se abandonó la práctica social histórica de fortalecer las dinámicas de reciprocidad entre “los propios”. El sentido comunitario logrado en la comunidad pasto, se convirtió a partir del siglo XVIII en reductos de resistencia cultural, política y económica para preservar rasgos y costumbres de la sociedad ancestral, re-construyendo simbólicamente una nueva forma de “comunidades corporativas” de campesinos-indígenas pasto, estrechamente ligada a la producción local y a la élite criolla de la ciudad de Pasto y la naciente ciudad de Ipiales. La ubicación cercana de los núcleos de pueblos de indios a la ciudad, permitía a las comunidades vincularse estrechamente a los mercados locales y proveer la subsistencia alimentaria directa a la ciudad, y al mismo tiempo, poder solventar la propia en las zonas de resguardo.

**Figura 3** – Acciones coloniales territoriales sobre algunos actos de los pueblos pastos en el territorio en los siglos XVI y XVII



Fuente: elaboración propia, 2022.

#### 4.4. Los pastos en las guerras de independencia

La defensa de las áreas de tierra se hacía ante criollos, corregidores y curas que trataban de expropiarla; tal fue el proceso de resistencia en defensa de su autonomía en las distintas comunidades constituidas como corporaciones y/o reconocidas como resguardos indígenas, que en el altiplano del Nudo de los Pastos, se concentraron gran parte de los resguardos indígenas reconocidos por la Corona en todo el territorio de Nueva Granada (Sanders, 2010). Lo interesante de este proceso, es justamente el entrecruzamiento de actores e intereses, y sobre todo el surgimiento de un sector dirigente indígena capaz de planificar, desarrollar y defender un proyecto económico-político que le apuntaba a la recuperación de las tierras que se consideraban usurpadas por invasores o intrusos. Para lograrlo, una de las estrategias de los pastos, consistió en reconstruir los antiguos caseríos de pueblos de indios abandonados (incluyendo sus autoridades civiles y religiosas), pedir ser reconocidos ante la Corona y obtener el dominio sobre las tierras (Gutiérrez, 2012). En estas actuaciones ya se vislumbra una intención organizativa y planificada indígena para actuar de

manera oblicua, con el fin de equilibrar las fuerzas del poder territorial local.

La estrategia de los pueblos para perdurar en el espacio usando las mismas formas coloniales garantizaba su permanencia en el territorio a través de su presencia físico-espacial (Gutiérrez, 2012), para que esto se diera, la comunidad tomó el modelo implantado de pueblos de indios y buscó cumplir con los requisitos exigidos para su legitimidad: una iglesia con un párroco (si les era posible) y un cabildo. Así, el modelo de *pueblos de indios* utilizado por los pastos fue puesto en el juego político territorial del siglo XVIII; ya no como un dispositivo de control, sino como un lugar estratégico de defensa territorial que les permitió fortalecer sus formas de habitar, y así justificar la recuperación del área o globo de tierra del resguardo que había sido menguada o desarticulada por la élite local en medio de las reformas (Gutiérrez, 2012).

Estas estrategias derivadas de la fuerza de autodeterminación, aferrándose a los polígonos o globos de tierra de los resguardos en las áreas urbano-rurales a las que habían quedado relegados, se vieron fortalecidas en los años de Guerras de Independencia. La posición de luchar por “la tierra” determinó el posicionamiento político de los pastos en las guerras, porque buscaron aliarse con quienes garantizaban las condiciones para defender su territorio y su lugar de enunciación; por esto, los

resguardos pastos se aliaron a la Corona y no a los criollos independentistas. Para entender esta situación, aparentemente contradictoria, se debe tener en cuenta lo siguiente:

1- La ciudad de San Juan de Pasto no era un núcleo urbano fuerte, sus provincias eran periféricas a ciudades importantes de la región como Popayán y Quito, la base de la producción económica en las provincias de Pasto fue agropecuaria, en esto, las corporaciones indígenas tenían un gran peso.

2- En el nuevo contexto de las Guerras de Independencia, las castas de criollos y mestizos veían lo indígena como una amenaza a su estabilidad económica y política (Sanders, 2010). Esto no se reflejó en el Nudo de los Pastos porque al ser una región cerrada, las élites locales se valieron de los procesos indígenas y de sus estructuras sociopolíticas para mantener el control territorial, lo que llevó a pactos políticos *sui generis* en medio de las guerras, que se reflejaron en el apoyo de todos los pastusos (indígenas, mestizos y élite local) a la Corona.

3- En las Guerras de Independencia, la Provincia de los Pastos como territorio rural y periférico, quedó en una disputa territorial directa *entre dos centros urbanos*, Quito y San Juan de Pasto. Hecho histórico que demostró dos cosas: a) La preponderancia de la idea urbanocéntrica en la región, demostrada en la disputa por el control de un territorio donde la estructura de núcleos rurales se adhería según el flujo comercial a un núcleo urbano. b) Supeditar a los núcleos rurales de los pastos a un centro urbano (mercado, procesos jurídicos, tributos, deberes eclesiásticos) establecía una dinámica de movilidad entre las áreas rurales y la ciudad con gran beneficio para el centro urbano de destino, de ahí el interés de las ciudades por extender sus dominios regionales.

4- Quedar bajo el dominio de Quito, fue un riesgo que no quisieron asumir los mandones (gobernadores indígenas) de cada resguardo de los pastos, porque implicaba plegarse a otras estructuras de poder regional.

5- La movilidad inducida entre lo rural y lo urbano, permitió la consolidación de formas de defensa de tierras, organizada bajo estrategias propias y planificadas entre las distintas corporaciones indígenas-campesinas como organizaciones solidarias y/o comunitarias, lo que antepuso un poder local subalterno urbano-rural, ante la idea del dominio y control urbanocéntrico. Tema conflictivo para un poder criollo nacionalista que trataba de reorganizarse operando bajo la misma verticalidad colonial y desde el mismo discurso urbanocéntrico.

Los pastos mantuvieron su posición buscando defender los globos de tierra de resguardo, que con mucho trabajo habían logrado mantener durante más de dos siglos de dominación. El descontento de los pastos frente al proyecto de Simón Bolívar y a su ejército republicano, era que este no proponía establecer una inclusión efectiva en la República a todos los pueblos indígenas. Para los pastos, mayoritariamente organizados, el proyecto de una élite criolla neogranadina supuso una amenaza y no era conveniente a sus intereses, porque no contemplaba los procesos locales para su subsistencia; por el contrario, amenazaba la autonomía en la tenencia de las tierras comunales de resguardo y por ende sus posibilidades de supervivencia. Por otro lado, la élite criolla independentista veía la inclusión de los indígenas con posibilidades de movilidad social y derechos ciudadanos, como una amenaza a sus intereses como futuros terratenientes (Sanders, 2010).

Ante tal panorama, la posición de los pastos fue anteponerse a las campañas de independencia como estrategia para defender el territorio de nuevas formas de despojo<sup>xiii</sup> neocoloniales, como: a) la pérdida de los territorios de resguardo, b) el aniquilamiento de las unidades territoriales de producción agrícola y su subsistencia alimentaria, c) lidiar con nuevas divisiones territoriales y d) la incertidumbre del respeto a sus costumbres culturales. A todo esto, se agrega que la Corona autorizó en medio del conflicto, la supresión total del tributo a los pueblos, hecho que satisfacía uno de los reclamos históricos más sentidos de la población, mientras que los republicanos por su parte, se apresuraron a establecer un nuevo tributo forzoso que Simón Bolívar llamó: “contribución personal de indígenas”. (Gutiérrez, 2012, p. 128). Esto desató la indignación definitiva contra los republicanos. Todos estos hechos impulsaron a los pastos a luchar al lado del ejército realista frente a la “campaña libertadora” que iba hacia el sur.

#### 4.5. Los pastos en la conformación de las repúblicas y los nacientes Estados nacionales

Después de la Convención Granadina se establece en 1832 la nueva Constitución y el surgimiento de la República de la Nueva Granada, así como la separación de los Departamentos de Ecuador, Cueva y Guayaquil que pasan a ser el Estado de Ecuador. Situación que generó nuevas tensiones en el Nudo de los Pastos. Bajo estas medidas también se crea el Distrito de Ipiales, perteneciente al Cantón de Túquerres; y además, se establece a Ipiales como el paso obligado de mercancías al ubicar una Aduana. Para entonces,

tanto Ipiales (Col.) como Tulcán (Ecu.) se habían convertido en núcleos estratégicos para la defensa territorial republicana hechos que determinaron las decisiones administrativas para convertir a estos núcleos en centros fronterizos, e hicieron que sus procesos de conformación urbana empezaran a transformarse de forma acelerada y que las áreas de resguardo se vieran nuevamente amenazadas por el interés de nuevos hacendados.

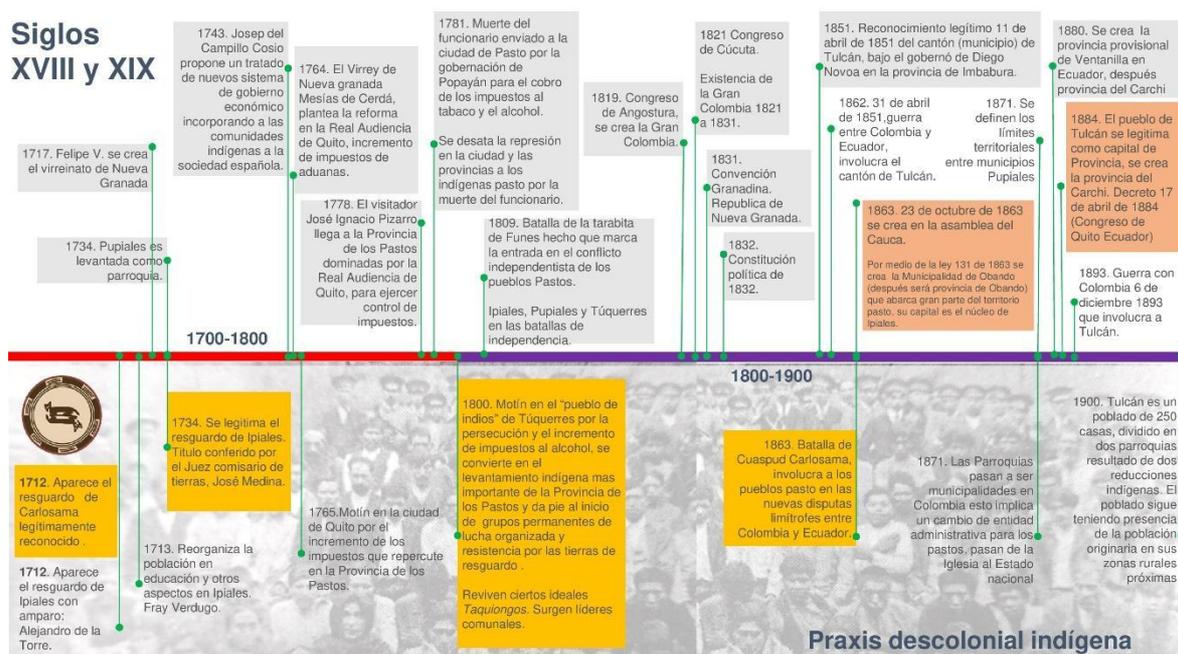
El actuar vertical del Estado soberano en la república, no contempló la pluriversalidad regional “provocando que cada historia local de lucha creara sentimientos y narrativas diversas que desbordan esos modelos nacionales cerrados” (Carrión, 2015, p. 137), lo que se tradujo en términos prácticos en formas de resistencia atomizadas, para no dejar desaparecer *el resguardo o la comuna como entidad territorial*. Esto significó que las condiciones de segregación racial en el territorio se reforzaran, y que la colonialidad re-existiera, en forma de neocolonialismo regional; donde, la población blanca y mestiza de los núcleos urbanos de Ipiales y Tulcán reproducían constantemente la desigualdad histórica de las poblaciones indígenas, reforzando el modelo segregacionista en el espacio y en el discurso.

En la concepción estatal, al declarar a las poblaciones indígenas como “ciudadanos individuales” (Carrión, 2015, p. 136) a favor de la “unidad nacional” bajo el imaginario nacionalista, se excluyó del proceso de conformación histórica a las

comunidades o corporaciones indígenas, despojándolas de la historicidad de su propio proceso. En la construcción del Estado, la idea del indígena como *ser inferior* no desapareció, sino que se reforzó en actividades tradicionalmente colonialistas como en los *Huasipungos* (Ecuador), una forma neocolonial mediante la cual el indígena aparte de ofrecer su fuerza de trabajo, estaba endeudado casi de por vida con el hacendado o terrateniente, llevándolo a condiciones casi de esclavitud. De forma similar, el *Terraje* (Colombia) era un impuesto que debía pagar el indígena para poder trabajar la tierra que había sido de sus resguardos, ahora en manos de terratenientes (figura 4).

Estas formas neocoloniales de explotación impactaron directamente en las tierras comunales; teóricamente, estas entraban hacer parte del mercado de tierras, hecho que implicó que el resguardo o comuna indígena permaneciera en el territorio con apariencia de isla o como territorios especiales “atrincherados” dentro del nuevo Estado nacional, desde donde se reforzaba la lucha por su defensa. Bajo estas nuevas condiciones de segregación fue desde donde se gestó un nuevo discurso indígena a partir de la segunda mitad del Siglo XIX, esta vez en un tono más directo contra el Estado, reclamando no solo sus tierras; sino, sus derechos como ciudadanos (Sanders, 2010), reivindicando sus procesos de resistencia, de auto-reconocimiento, re-significación en su lucha histórica y de su nueva condición social.

**Figura 4 – Acciones coloniales territoriales sobre algunos actos de los pueblos pastos en el territorio en los siglos XVIII y XIX**



Fuente: elaboración propia, 2022.

Estos hechos determinaron la base de lucha para los próximos siglos en la defensa, recuperación y reafirmación de áreas de tierras comunales indígenas que quedaron cercanas o alrededor de las ciudades fronterizas de Colombia y Ecuador, y que hoy, inciden en aspectos de su crecimiento urbano.

## 5. Reflexiones finales

Pese a que la “segregación originaria” instauró una dicotomía por medio del modelo ideal de pueblos de indios que se instituyó como parte del discurso segregacionista (vigente hasta hoy), en cada punto de inflexión histórica antes expuesto, los pueblos pastos han antepuesto una defensa estratégica de sus tierras, como una forma de garantizar *un lugar de enunciación* en donde reafirman su existencia como pueblo, esta ha sido su única posibilidad de prevalecer y de resistir al aniquilamiento de siglos de colonialidad. Con cada cambio estructural de los modelos coloniales, las comunidades debieron reinventar las formas de adaptarse para continuar presentes en los lugares que han habitado, incluso buscando alianzas con el colonizador; así, buscaron formas de acoplarse, comprender los modelos y las formas moderno/coloniales, para hacerlas suyas (dentro de las posibilidades), re-simbolizarlas, tomar partido y posición siempre en favor de conservar las áreas de resguardo indígena, porque son estas las que históricamente les ha permitido que su capacidad de autodeterminación potencie otros factores como el fortalecimiento de sus organizaciones sociales y de sus procesos culturales e identitarios.

Si bien la autodeterminación en el espacio urbano-rural es una fuerza que proviene de la otredad situada en el territorio que habita, esta representa, una posibilidad de transformación de las condiciones habitacionales y de re-organización de los modelos de poblamiento impositivos. En el periodo analizado, se entiende como una fuerza que contiene y subvierte algunas formas impositivas, pero no transforma por completo la herencia segregadora; aunque, la autodeterminación, sí permite que emerjan cuestionamientos puntuales y acciones concretas ante las lógicas meramente urbano/segregadoras en ciertos momentos históricos, y pone en tensión las fuerzas entre lo urbano y lo rural, en especial en el Nudo de los Pastos que ha sido históricamente una región mayoritariamente agrícola e indígena.

Situarse desde la praxis decolonial de los pueblos pastos ante al relato de los hechos de poblamiento, permite comprender un pasado urbano que reivindica la importancia de los núcleos rurales creados como pueblos de “indios” en la

definición de nuestras particularidades urbanas actuales, tema relegado en la historiografía urbana (Herrera, 2014). Podemos entender este fenómeno como el inicio de una *segregación espacial urbano-rural sustentada en la idea de raza* y extendida en un proceso de larga duración histórica regional, constantemente interpelada por un vector de acciones específicas desafiantes de las condiciones impositivas de ordenamiento para la explotación del territorio. Esta “praxis decolonial” (Costa & Moncada, 2021) continua de los pastos, cuyo vector en este caso fue “defender la tierra” o recuperarla, se convirtió en el reducto del indígena para hacer posible su supervivencia como cultura, y ha fundamentado la base del discurso actual de los pastos: “pensar y actuar *en y con* el territorio”.

A pesar de que se pasó del dominio colonial directo a la conformación de Estados nación, la “segregación originaria” prevalece, fortalecida en el discurso urbanocéntrico, no bajo las mismas condiciones de la época colonial, pero sí, reproduciendo nuevas formas coloniales, donde el factor más notorio ha sido la dominación por discriminación y segregación racial. En esta nueva “lógica” colonial discursiva, lo rural y el resguardo es el lugar del indio y la ciudad el lugar de la “civilización”, discurso que se mantuvo hasta inicios el siglo XIX en las provincias de los pastos; en el periodo de los nacientes Estados nacionales el dominio sobre las áreas rurales por nuevos hacendados lo demuestra, porque reprodujo nuevas formas de colonialidad y despojo, desplazando nuevamente a la población pasto a las áreas rurales más apartadas.

## 6. Referencias bibliográficas

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Carrión Sánchez, C. (2015). Desafiando al Estado-nación: Reclamos de autonomía del pueblo Pasto. *Universitas Humanística*, 80(80), 133-157. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.denr>
- Campión, M. (2015). Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka. *Revista Científica General José María Córdova*, 13(16), 243-262. <https://doi.org/10.21830/19006586.39>
- Caziani, J. (2000). *Ciudad y territorio en los andes. Contribuciones a la historia del urbanismo*

- prehispanico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-CIAC.
- Costa, E. & Moncada, J. (2021). Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco del territorio novohispano: conventos, presidios y pueblos de indios. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 30(1), 3-24. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.80924>
- Delgado, J. (2004). *Crónica de los pastos*. Quito: Abya-Yala.
- Dussel, E. (2012). *1492 el encubrimiento del otro (hacia el “origen del mito de la modernidad”)*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Farres, Y. & Mataran, A. (2012). Colonialidad territorial: para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la metrópoli. Notas desde la Habana. *Tabula Rasa* 16, 139-159. <https://doi.org/10.25058/20112742.115>
- Groot de Mahecha, A (1991). *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos y Quillacingas en el altiplano nariñense*. Bogotá: Banco de la República- Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Grosfoguel, R. (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En B. Sousa & M. Meneses (Ed.). *Epistemologías del sur (Perspectivas)* (pp. 373 – 405). Madrid: Akal.
- Gutiérrez, J. (2012). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824): las rebeliones antirrepublicanas de los indios de Pasto durante la guerra de independencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Guerrero, J. (2021). *Los Pastos. Sus luchas por el territorio y sus títulos de origen colonial y republicano*. Pasto: AICO, Casseta impresores.
- Herrera, M. (2014). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Lajo, J. (2006). *Qhapaq ñan: la ruta Inka de sabiduría*. Quito: Abya-Yala.
- Lozano, C. (1996). *Ciudad Andina. Concepción Cultural. Implicaciones Simbólicas y Técnicas*. Quito: CONAIE; FAD-PUCE; FEPP.
- Menéndez, R. (Prólogo) (1973). *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Vol I*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Mejía, J. (1934). *Ensayo de la prehistoria nariñense*. Pasto: Impresiones Departamento de Nariño.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (41), 9-31. <https://doi.org/10.2307/4530794>
- Moreno, E. (1980). *Historia de la penetración española en el sur de Colombia*. (Tesis de doctorado en historia) Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- Murra, J. (1976). *Los límites y las limitaciones del "Archipiélago Vertical" en los Andes*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20. <https://arqueologiageneralunca.files.wordpress.com/2018/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-rationaidad.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.). *Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO.
- Romero, J. (2010). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sánchez, S. (2017). Acercamiento a la municipalización en la América hispana durante el periodo de los Austrias. Los ‘pueblos de indios’. *Revista Jurídica* 10, 9-44. <https://doi.org/10.18046/prec.v10.2446>.
- Sanders, J. (2010). Pertenecer a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de identidad indígena y política en el Cauca, Colombia (1849-1890). En C. Leal & H. Langebaek (Comp.). *Historias de raza y nación en América latina*. (pp. 95-135). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sapanding, K. (2016). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Suárez, C. (2015). El “urbanismo humanista” y los “pueblos de indios” en el Nuevo Reino de Granada. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 17 (2), 118-137. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2015v17n2p118>
- Uribe, V. (1986). Etnohistoria de las comunidades andinas prehispanicas del sur de Colombia. En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (pp. 5-40) Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

- <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ac-hsc/article/view/36145>
- Zamora, A. (2020). *Indígenas, el botín de guerra de las oligarquías. Malditos libertadores: Historia del subdesarrollo latinoamericano*. Madrid: Siglo XXI.
- Zavaleta, R. (2009). Las formaciones aparentes en Marx. En L. Tapia, (Comp.). *La autodeterminación de las masas* (pp. 77-120). Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.

## 7. Notas

- <sup>i</sup> Investigación de tesis de Doctorado en Urbanismo UNAM, apoyado por CONACYT México.
- <sup>ii</sup> La “idea urbanocéntrica” no hace referencia al centro fundacional o histórico de la ciudad, refiere a la construcción de un discurso, donde la ciudad se consolida como una construcción abstracta, racional y modélica que le otorga calidad de *centro de poder en el territorio* y se legitima como tal bajo su propia lógica moderno-colonial.
- <sup>iii</sup> Se debe aclarar que la praxis decolonial no es una fuerza externa a la modernidad, es de hecho, una fuerza creada por el mismo sistema, pero que opera desde los límites o bordes del mismo, con unos contenidos transformados por la interculturalidad histórica y asimétrica del proceso.
- <sup>iv</sup> El modelo de archipiélago vertical de producción agrícola fue usado por la mayoría de pueblos de los Andes. Al respecto ampliar en: Murra, J. (1976). Límites y limitaciones del ‘archipiélago vertical’ en los Andes En *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*. Florescano, E. (Ed.) Ed. FCE, DF. México.
- <sup>v</sup> Mindalae, término de origen quichua que significa “caminante”. Los mindalae agenciaban el intercambio de productos entre tambos de cada comunidad Pasto, con otras comunidades originarias como Quillacingas, Abades, Awa, Qaranquis, Cayambis.
- <sup>vi</sup> No se puede determinar con claridad si la ubicación de los Pastos en el territorio obedecía a una preexistencia; pero, para la última década del siglo XVI ya se conocía un listado de pueblos como lo presenta Moreno (1980, p. 171).
- <sup>vii</sup> Es el caso de las naciones prehispánicas del sur del Nudo de los Pastos (Waka), entre ellas algunos líderes de pueblos pastos como lo expone Delgado (2004, p. 102).
- <sup>viii</sup> En el periodo colonial, el Distrito de Pasto fue el territorio sometido a la jurisdicción urbanocéntrica de la ciudad de San Juan de Pasto y tuvo dominio sobre dos provincias: La Provincia de Pasto (territorio quillacinga) y la Provincia de los Pastos (territorio de los pueblos pastos).
- <sup>ix</sup> Al respecto ver múltiples procesos instaurados por las comunidades pasto a la Real Audiencia de Quito, que reposan en el Archivo Histórico Nacional de Ecuador, Archivo Central del Cauca en Popayán, y también, en el texto compilatorio de Guerrero (2021).
- <sup>x</sup> Uno de los principales asesores de la Corona quien formuló proyectos y modificaciones respecto al tema indígena en 1741 y 1743.
- <sup>xi</sup> El Taki Ongoy o Taty Onkoy, también llamado la “rebelión de la Huacas”, fue un movimiento teológico y filosófico de oposición radical al cristianismo.
- <sup>xiii</sup> Al respecto, ampliar en: Zamora, Augusto (2020).