



AVISO LEGAL

Capítulo del libro:	La Chagra: entre las políticas públicas y la resistencia de la vida
Autores del capítulo:	Santacruz Benavides, Lucy; Carrión Sánchez, Claudia
Forma parte del libro:	<i>Gobernanza y desarrollo territorial: sistemas agroalimentarios localizados. Análisis y políticas públicas</i>
Autores del libro:	Torres Salcido, Gerardo; Campos Tenango, Anahí; Martínez Duarte, Priscilla; Ajuria, Benjamín; Renard, Marie-Christine; Larroa, Rosa María; Rodas Sánchez, Laura; Santacruz Benavides, Lucy; Carrión Sánchez, Claudia; Cusihamán Sisa, Gregorio; Tolentino Martínez, Jessica Mariela; Martínez Salvador, Laura Elena; Avilés Cano, Ricardo; Varillas Lima, Juan Carlos; Sandoval Moreno, Adriana; Lacoste, Pablo
Colaboradores del libro:	Torres Salcido, Gerardo; Larroa Torres, Rosa María (coordinadores); Brutus H., Marie-Nicole (diseño de cubierta); Martínez Hidalgo; Irma (diseño de interiores)
ISBN del libro:	978-607-30-4283-3 Trabajo realizado con el apoyo del proyecto PAPIIT IN 303117
Forma sugerida de citar:	Santacruz, L., y Carrión, C. (2021). La Chagra: entre las Políticas Públicas y la resistencia de la vida. En G. Torres y R. M. Larroa (coords.), <i>Gobernanza y desarrollo territorial: sistemas agroalimentarios localizados. Análisis y políticas públicas</i> (pp. 159-194). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- » Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- » Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- » Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- » No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- » Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra,
deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA CHAGRA: ENTRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA RESISTENCIA DE LA VIDA

Lucy Santacruz Benavides*

Claudia Carrión Sánchez**

INTRODUCCIÓN

Este apartado busca realizar una lectura colaborativa de la chagra como sistema agroalimentario dentro de las comunidades indígenas Pastos, del sur occidente colombiano. Para lograr este objetivo general se tomaron como horizonte los siguientes objetivos específicos: 1. Desarrollar una investigación colaborativa alrededor de la chagra a partir del reconocimiento del territorio, mingas de pensamiento y cartografía social. Por este motivo, se buscó realizar el trabajo en alianza con organizaciones del territorio y no solamente

* Investigadora del Instituto Andino de Artes Populares (IDIAP)-Universidad de Nariño, Colombia (lucy.santacruz@gmail.com).

** Doctorante. Programa Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA)-UNAM (claudiacarriionmx@gmail.com).

una recolección de información; 2. Proponer espacios de formación para el fortalecimiento de la Asociación de Mujeres de los Pastos; 3. Construir un espacio de reflexión sobre la investigación colaborativa como pedagogía propia con la Asociación de Maestros Indígenas Pasto, y finalmente, 4. Consolidar la fase investigativa y de formación mediante la creación de materiales pedagógicos para los procesos de educación propia de las comunidades Pasto. Es importante resaltar que debido a la disposición presupuestal este último objetivo es algo que esperamos poder realizar más adelante.

La metodología de la cual buscamos tomar referencia atiende la emergencia de dar un lugar importante y válido a los saberes colectivos surgidos en las diferentes comunidades, no considerados como conocimiento tradicionalmente, pues se estima que éste debía ser producido en el mundo más desarrollado. Las comunidades contrario a esta percepción, se reconocen como actores activos en el sostenimiento de un pensamiento propio. Por este motivo, se planteó una investigación colaborativa que busca una alianza entre la producción cultural y la imaginación teórica.

Recurrentemente las investigaciones suelen ser ajenas a las preocupaciones de las comunidades sobre las que se habla, planteándose problemáticas alejadas, sin ninguna retribución a la comunidad que se convierta en una práctica social transformadora. En este sentido se hace importante pensar dos aspectos; primero, el lugar desde el cual cada uno puede ubicarse para construir conocimiento, en este caso lo haremos desde el pueblo indígena de los Pastos. Al partir de un lugar de enunciación propio y diferentes formas de construir conocimiento es más factible comenzar a generar metodologías diferentes a las hegemónicas en cuanto a la

investigación. Como segundo elemento, nos encontramos como lo define Leyva y Speed que la investigación como actividad descolonizadora encierra sin excepción una intención política (2008). El llamado de atención en una investigación en co-labor es encontrar el problema y su solución de una manera colectiva, aunque en la práctica esto sea una ardua tarea.

Dentro de este proyecto planteamos integrar de manera real a los participantes como investigadores, en esta labor será fundamental la tarea de la Asociación de Maestros Pastos, que será una de las columnas de la investigación, pues ellos además de formarse en metodologías en la práctica investigativa generan herramientas que permiten el desarrollo de la educación propia desde un ejercicio de pesquisa con sus pares investigadoras, que serán las mujeres pertenecientes a la Asociación de Mujeres Pastos.

Para lograr el desarrollo de estas actividades de “investigación colaborativa” propusimos realizar una construcción con las dos asociaciones, que permitiera reconocer los puntos nodales en los sistemas agroalimentarios para poder realizar mapas y representaciones gráficas; así como testimonios orales y visuales, con el fin de obtener la información necesaria sobre los SIAL en el territorio, para consolidar el conocimiento de éstos y, posteriormente, a través de ello fortalecer la identidad cultural.

Esta experiencia se cuenta mediante la metáfora de un tejido que va construyéndose con varios hilos. Hilos que fueron descubriéndose mediante encuentros con las y los docentes y las mujeres de los resguardos indígenas de Cumbal, de Córdoba y de Pastas en el municipio de Aldana, así como espacios de conversación con el Taita Efrén Tarapués Cuaical.

Este texto busca pensar los Sistemas Agroalimentarios Localizados (SIAL) como: “sistemas constituidos por organizaciones de producción y de servicio (unidades agrícolas, empresas agro-alimentarias, empresas comerciales, restaurantes, etcétera.) asociadas, mediante sus características y su funcionamiento, a un territorio específico. El medio, los productos, las personas, sus instituciones, su saber-hacer, sus comportamientos alimentarios, sus redes de relaciones; se combinan en un territorio para producir una forma de organización agro-alimentaria en una escala espacial dada” (Muchnik, Sanz y Torres, 2011). Esto implica la existencia de un territorio construido histórica y socialmente para nuestro caso identitariamente, en el cual se construye un sistema agroalimentario con actividades interrelacionadas, con diferentes actores que mantienen roles específicos, sin olvidar que están bajo un marco institucional común, unas políticas sectoriales que los afectan.

Para nuestro caso el elemento cohesionador es la identidad cultural como pueblo indígena y por su naturaleza histórica las actividades están interrelacionadas, ya lo mencionaban autores como Muchnik, Sanz y Torres (2011) el poder identitario es crucial, por esto se hace vital entender los procesos de construcción/deconstrucción de las identidades alimentarias. Las actividades de coordinación no son un elemento nuevo, pues hacen parte de la ley de origen y comunalidad del territorio indígena de los Pastos, por lo que la definición de un sistema agroalimentario en el territorio es la reactivación de un sistema que ha sido milenario, que hoy en tiempo de crisis renace de diversas maneras.

Los sistemas agroalimentarios en las comunidades indígenas en la actualidad se han visto afectados por diversos factores, que hacen repensar su funcionamiento para temas de exportación y cadenas de valor, que lleven los productos al consumidor final. Uno de los factores que más limita el desarrollo agroalimentario rural indígena ha sido el cambio de las políticas del sector hacia una corriente de ajuste estructural y la acentuación del proceso de globalización; lo que ha limitado, en primera instancia el apoyo de auxilios del Estado, seguido de una falta de financiamiento y crédito; así como la apertura de los mercados que generan una competencia desigual. Sin olvidar que en países de poca inversión social como Colombia las vías de transporte son un amplio obstáculo a la comercialización por las grandes distancias y lo poco conectado que está el territorio rural con los mercados más sólidos y estables.

Otro elemento importante del tipo de SIAL que retomamos en el texto es uno multifuncional, como lo menciona Rodríguez-Borray (Muchnik, Machado, Espinal, Boucher y Rodríguez, 2004), es decir donde al elemento de la producción agrícola se le asignan no solamente funciones económicas, sino también medioambientales, sociales y comunitarias; es decir, se habla de la producción de un valor de cambio pero también de la producción de bienes no intercambiables, cuyo valor no necesariamente es suplido por el mercado, ejemplo claro en el caso de estudio es la intervención pedagógica que tiene participar en la Chagra como elemento formador y regulador de la misma Justicia Propia en la comunidad de los Pastos.

Como se mencionó anteriormente estos SIAL se desarrollan en un mismo marco institucional, por eso será importante entender las relaciones de coordinación entre instituciones, desarrollo y

territorio. En este sentido, será importante entender el concepto de gobernanza como el “proceso de coordinación económica, de desarrollo de capacidades, creación y fortalecimiento de instituciones locales que tienen por propósito disminuir los costos de transacción, desde un punto de vista de la economía y la sociología neoinstitucionales”(Torres y Ramos, 2008: 81), lo dicho hasta aquí supone una actuación estatal, pero debemos incluir que existe una gobernanza de los pueblos indígenas en el caso colombiano que se ha llamado autonomía territorial, que propone políticas de desarrollo local.

Esa gobernanza y lo que sucede en esos espacios de coordinación de política pública es lo que trataremos de explicar a continuación para el caso colombiano. Colombia mantiene un régimen unitario que tras la Constitución de 1991 adoptó como su pilar de organización la descentralización enfocada en la inversión sectorial y reducción de la pobreza. Según la estructura y los principios básicos de organización y funcionamiento del Estado determinados en la Ley 489 de 1998 (Congreso de la República de Colombia, 1998), se determina el desarrollo de la descentralización bajo el paraguas de lo sectorial siendo el sector agropecuario uno de ellos, dejando en poco la articulación de los diferentes sectores, evidenciando que aunque se esté planeando sobre una misma entidad territorial (nación, departamento, municipio o resguardo) no existe coordinación intersectorial que dialogue las disposiciones nacionales con las realidades locales.

De esta manera se les exigen los mismos deberes a todas las entidades municipales, algunas entidades territoriales son incapaces de asumir las funciones transferidas, otras exceden en posibilidades las delegaciones recibidas, es decir existe un sistema homogéneo de competencias descentralizadas, el reto se convierte

en pensar un sistema de gradualidad más allá de la categorización municipal de la Ley 617 del 2000 (Congreso de la República de Colombia, 2000) que ubica a la mayoría de los municipios en un mismo rango de categoría.

Un elemento ligado es la autonomía territorial que tiene como vehículo la descentralización (Carrión, 2018). Frente al concepto de autonomía ha existido una vasta producción teórica, algunas veces se entiende como “un régimen político-jurídico, acordado y no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional” (Díaz Polanco, 1991: 151). En esta definición se destacan tres elementos el reconocimiento jurídico, la idea de lucha o resistencia y el desarrollo dentro de un Estado reconocido. Otras posturas teóricas (Gutiérrez Chong, 2008; Máiz, 2008) amplían este concepto y lo enriquecen. En el caso colombiano la proyección de política pública está aunada a la debilidad que implica planear desde los centros las disposiciones que operaran en realidades tan diversas, y más aún cuando pensamos en el sector agrícola.

De esto no se ha mantenido aislado el departamento de Nariño, que al contar con una amplia presencia indígena (71 resguardos indígenas que comprenden un área aproximada de 600 mil hectáreas), esto quiere decir en territorios de uso y manejo colectivo. La producción mayoritaria gira entorno a la papa, el plátano, el coco, la caña panelera, el aceite de palma y la arveja, resaltando que la papa ocupa el 45% de la producción (CONPES 3811). Nariño durante décadas no había obtenido atención frente a su producción agropecuaria y las políticas que se emitían en el orden nacional poco tenían que ver con la realidad que presentaba diversos problemas; como los conflictos entre usos actuales de suelo con la vocación que tienen, elevados costos de producción lo que hacía

que existiera poca competitividad en el mercado por el alto valor de transporte y sobrecosto de insumos, se menciona en el CONPES¹ 3811 que incluso los rendimientos promedio de los principales cultivos son los más inferiores que el resto del país. Sin ahondar en las dificultades en el financiamiento y el acceso a créditos.

Debido a esta situación en 2013, tras constantes marchas y paros se activa uno de los mecanismos tradicionales de trabajo colectivo que realizan los pueblos indígenas que es la Minga, esta vez el trabajo colectivo convocado era insistirle al gobierno en la creación de una política pública sobre el sector agropecuario, es así como tras días de resistencia se logra instalar una mesa de conversaciones y se emite el CONPES 3811 de 2013.

El CONPES 3811 fue el resultado del Acta de Acuerdo con los pueblos indígenas Pastos y Quillacingas, el 31 de agosto de 2013 tras el paro agrario del mismo año. El Gobierno Nacional ratificó los compromisos del Acuerdo a través del Decreto 2194 del 7 de Octubre de 2013 “Por el cual se crea la Mesa Regional Permanente de Concertación para el Desarrollo Integral de los Pueblos Pastos y Quillacingas y se dictan otras disposiciones”.

Este CONPES mantiene cuatro estrategias: *i)* Ordenar el territorio para lograr un uso potencial del suelo con vocación agropecuaria de manera sostenible, teniendo en cuenta la fragilidad de los ecosistemas, la conservación de los recursos naturales y su diversidad étnica y cultural; *ii)* Gestionar los bienes públicos rurales para el desarrollo productivo de Nariño; *iii)* Desarrollar capacidades productivas y generar ingresos para los productores agropecuarios de

¹ El Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) es la instancia que define las políticas públicas estableciendo lineamientos sobre el manejo económico y el desarrollo social, sus decisiones quedan consignadas en un documento que se denomina CONPES.

Nariño; y *iv*) Mejorar las condiciones de los pueblos indígenas de los Pastos y Quillacingas, y propiciar un enfoque diferencial y de derechos en la implementación de los programas de desarrollo rural en sus territorios. Es decir, tenía todo un apartado; el cuarto, dedicado al fortalecimiento de las formas propias de cultivar y cuidar los alimentos por parte de la población indígena.

Para su financiación, se presupuestaron recursos indicativos por \$1.68 billones de pesos colombianos, de los cuales el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural aporta \$1.41 billones, la Unidad Especial para la Consolidación Territorial aportaba \$167 mil millones, y el departamento de Nariño aportaba \$108 mil millones.

Este CONPES se concreta en medio de una crisis económica y ambiental, allí es cuando los actores sociales rurales se convierten en los verdaderos artífices de una política pública *sui generis* como resultado de la movilización social. Fue en medio de un paro nacional, donde el departamento Nariño se presentó casi al borde de la declaratoria de una emergencia social tras el cierre de vías principales como la Panamericana, teniendo en cuenta que dicho departamento es fronterizo con Ecuador y es el paso migratorio y comercial más importante de este país. En medio de este panorama se generan análisis concretos y propuestas como queda registrado en el Acta del 31 agosto de 2013, en esta Acta se plantean tres cosas específicas; primero la creación de la mesa permanente, CONPES con un capítulo especial para los pueblos Pastos y Quillacingas, con una intervención especial sobre un sector prioritario que era el sector lácteo.

Posteriormente al levantamiento de las vías de hecho se construye una ruta metodológica para un pre CONPES, en lo cual participa la gobernación de Nariño en cabeza de Raúl Delgado

incluso con recursos, de esta manera se construyó en menos de cuatro meses una política pública. Los recursos destinados para el componente indígena sería ejecutado por organizaciones indígenas, pero con el transcurrir del tiempo las rutas de implementación hicieron imposible la ejecución de algunos proyectos, como la rigurosidad en los requisitos, los insumos y los que los suministraban, si bien fue una política *sui generis* participativa, su implementación tuvo los mismos obstáculos de la planeación occidental para el acceso a los agricultores, en este caso del pueblo indígena de los Pastos y Quillacingas. Este CONPES proyectaba su realización en 2018, pero en la actualidad esto ha quedado desdibujado con la falta de recursos y aún más con la consolidación de un nuevo Plan de Desarrollo 2019-2022, que proyecta la inversión desde Bogotá para lugares que mantienen una gran heterogeneidad, las apuestas en dicho plan son otras frente a las cuales se ejerce resistencia en una nueva Minga por parte de las comunidades indígenas en el 2019.

Desde los movimientos sociales este CONPES se planteaba como una posibilidad, pero la realidad en el campo ha sido la permanencia de las condiciones más inequitativas, en primera instancia la falta de vías de acceso que permitan la comercialización de los productos sacándolos a mercados más densificados y en segunda instancia la imposibilidad del acceso a créditos por parte de los pequeños productores. Es clave entender en el caso colombiano que las entidades municipales locales no mantienen una amplia posibilidad de maniobra en el sector agrícola, la mayoría de disposiciones están impuestas desde el orden nacional, lo cual complejiza poner a funcionar unas disposiciones con carácter departamental.

TIERRA, TERRITORIO Y COMUNIDAD

Recuperar la tierra para recuperar el pensamiento

En este marco actual se recuerda cómo desde los años setenta, como parte de las movilizaciones indígenas de recuperación de tierras, los pueblos indígenas Pastos activan un proceso organizativo acompañados por grupos solidarios que desde la izquierda vienen impulsando movilizaciones campesinas e indígenas en todo el país. En 1975 recuerda Efrén Tarapués, líder comunero de los Pastos, inicia un proceso de recuperación de tierra que remueve el pensamiento, en sus palabras: “una tierra común, dejada desde muchos años, ahí queda como la chispa, la idea de seguir promoviendo recuperar el pensamiento.” (Entrevista a Efrén Tarapués, Cumbal, 2018). Recuperar la tierra para recobrar el pensamiento y la cultura, la forma de vida en común continúa hoy siendo un desafío para las comunidades indígenas de Colombia.

Al tomar como referencia los títulos coloniales que datan de 1630, donde se reconocen los resguardos indígenas, se decide tomar posesión del Llano de Piedras. Raquel Aguilar, gobernadora indígena del resguardo de Cumbal en el momento de esta investigación, recuerda el proceso de recuperación así:

Entonces, luego en el 75, si tomamos fuerza, hombres, mujeres, niños, niñas, a organizarnos. La organización era así, que empezaron a reunirlos, el regidor, en cada vereda. Citaban a toda la comunidad en cada vereda, decían en la casa del señor regidor —vamos a recuperar el Llano de Piedras porque tenemos nuestros papeles y ahí está en bien común—. Así en orden de veredas, se lo repartió a lo que tocaba. Pero después ya de lo que se triunfó, de lo que se ganó. (Entrevista a Raquel Aguilar, Cumbal, 2018)

Este sentido de lo *común*, de los bienes comunes reconocidos en los títulos coloniales, pero sobre todo en el hacer colectivo, constituye un rasgo fundamental de las comunidades Pasto, y en general de los pueblos indígenas que habitan territorios colectivos. Los procesos de recuperación de tierras marcan un hito fundamental de la fuerza del común, de la tierra común, que fue usurpada y recobrada con la acción colectiva.

Las tareas estaban definidas, cada vereda sabía lo que debía hacer, qué herramientas llevar, qué lugar ocupar para iniciar a construir la zanja. Delimitar el territorio a ser recuperado construyendo un surco profundo fue una de las primeras acciones que se realizaron. Tareas donde también los roles, de mujeres y hombres fueron diferenciados, todas y todos participaron en la lucha, no sólo adultos, también jóvenes y niños, pero cada uno sabía lo que debía hacer. Las mujeres, por ejemplo, estaban encargadas del cuidado, de la preparación de los alimentos que permite soportar el trabajo de apertura de la zanja a cargo de los hombres. La gobernadora recuerda estas largas jornadas la noche anterior a la recuperación.

Nosotros las mujeres éramos de noche haciendo, tostando habas, tostando, tostando, haciendo arepas en cayana para mandar a los esposos para que puedan. Porque que ya dijeron que cuando entramos no podemos salir, no podemos aflojar la posición, ya tenemos que mantenernos ahí, entonces, ya teníamos las mujeres que preparar los avíos para que sostengan el hambre, en el enfrentamiento que estaban en el Llano. (Entrevista a Raquel Aguilar, Cumbal, 2018).

A la hora acordada bajaron de todas las veredas juntas a tomar posesión del Llano de Piedras, con la tarea inicial de abrir la zanja, con azadones, picos, palas, los hombres inician el trabajo mientras

las mujeres cuidan, vigilando fuera de la zanja si el pueblo venía para detener la avanzada indígena. “Así se hizo una tremenda zanja era hartísima gente [...] ya a las siete de la mañana se enteraron que se entró la comunidad al Llano, y por unas calles, por otras calles, corrían que pedían auxilio a la policía.” (Entrevista a Raquel Aguilar, Cumbal, 2018).

El territorio indígena en los años setenta, tiempo que la gobernadora rememora, se encontraba fundamentalmente en la parte alta de las montañas, la cabecera municipal y las tierras bajas eran propiedad de hacendados. Esta relación entre la comunidad indígena y el pueblo está mediada por el racismo, por la explotación, por una historia de sujeción de las comunidades indígenas. Efrén Tarapués recuerda cómo en este proceso de lucha una de las estrategias utilizadas por la comunidad para enfrentar al racismo del pueblo fue cortar el agua, el agua que nace en los páramos y que estaba finalmente al cuidado de las comunidades, era el agua que surtía y surte la cabecera municipal.

Por su parte en el pueblo los indígenas eran cada vez peor recibidos, como recuerda doña Raquel “en ese tiempo, no nos querían vender nada en las tiendas, nada, todo cerrado”. El manejo del comercio interno por parte de los habitantes de la cabecera permitía que estos tuvieran represalias contra la comunidad indígena. Por otra parte la comunidad buscaba estrategias para no depender de estos comerciantes “era como al desquite, íbamos a Tulcán a traer arroz, a traer sal, azúcar [...] nosotros todas las mañanas cogía sus caballos e iban a traer al Ecuador.” (Entrevista a Raquel Aguilar, Cumbal, 2018).

Este enfrentamiento con acciones de ida y vuelta acontece a su vez en la tierra recuperada. Una vez abierta la zanja el paso siguiente en la toma de posesión es construir los ranchos, abrir

los surcos y sembrar la chagra. Ranchos contruidos de barro y paja traída del páramo que fueron varias veces incendiados por los opositores de las comunidades. “Habían bajado del pueblo con gasolina [...] y los quemaron y los echaron a tierra. Luego, luego, nuevamente nos organizamos y así hacer las casas, después, sí vino el gobernador del departamento, sí hubo algo de diálogos.” (Entrevista a Raquel Aguilar, Cumbal, 2018).

La lucha con el pueblo se complejiza aún más cuando interviene la fuerza pública, la policía en defensa de la propiedad privada, del supuesto “bien público” contribuye a la persecución y asesinato de líderes sociales. En otros resguardos estos enfrentamientos cobraron vidas de comuneros indígenas, en Cumbal la estrategia de no visibilizar a los líderes permitió proteger la vida. Recuerda Efrén Tarapué que cuando el ejército y la policía llegaban para encarcelar a los líderes, todos se reconocían como tal “claro, al principio dijeron llevar 30, 40 en un carro, pues ya aparecía. Cuando más gente, más gente. Entonces la idea era que, incluso que nos íbamos a entregar toditos a la cárcel pues tenían que llevarnos 9 000 a 8 000 [...] traigan los carros.” (Entrevista a Efrén Tarapué, Cumbal 2018).

Finalmente el Llano de Piedras logra ser recuperado y titulado para las comunidades indígenas, hoy la relación con el pueblo ha cambiado, muchos de los hacendados deciden vivir en la ciudad, Pasto e Ipiales son algunos de sus destinos. Hoy hay cada vez más títulos de propiedad individual de personas de las comunidades que habitan el pueblo, y muchos de los mestizos pobres que se quedaron han decidido acogerse a los beneficios del cabildo. A pesar de este escenario de transformación que permite el proceso de recuperación de tierras en los años setenta y ochenta es fundamental para las comunidades Pastos, no podemos decir que el racismo

estructural de origen colonial se haya transformado. El estigma del “indio” es resignificado y toma valor en las comunidades que al interior reivindican su ser cultural, su ser comunitario, sin embargo, en el país persiste una sociedad blanqueada, que en aras de la modernidad y el desarrollo denigra los bienes comunes del ser comunitario, de la vida campesina indígena y afrodescendiente.

LA PANAMAZONÍA

EN LA CONFIGURACIÓN TERRITORIAL PASTO

Los procesos de recuperaciones de tierras permitieron configurar los 24 resguardos que hoy integran la comunidad Pasto. Si bien hoy los límites de los resguardos, territorios colectivos reconocidos por la constitución política colombiana, los circunscriben al departamento de Nariño, la extensión geográfica y cosmológica territorial del pueblo Pasto atraviesa la línea fronteriza entre Colombia y Ecuador, así como los límites departamentales.

En términos geográficos, los límites territoriales de este pueblo son equívocos, pues generalmente han sido impuestos por el orden político-administrativo. Sin embargo, de acuerdo con el “canto de las perdices”, mito creado y recreado de múltiples formas, y el conocimiento de sus descendientes su centro es el Nudo de Guaca o de los Pastos, entre el río Chota al sur y la Hoz de Minamá, al norte (sur del Valle del alto Patía), enmarcados por los tres volcanes: Azufral, Cumbal y Chiles, en contacto con Barbacoas y en frontera con el pueblo Awá al occidente, y los pueblos Inga, Kamentzá, Kofán y Siona, al oriente, y los pueblos Quillacingas en el volcán Galeras, al nororiente. El territorio se encuentra en un continuo encuentro y desencuentro, sin límites precisos, entre y en articulación con los Andes, el Pacífico y el Amazonas. Lugar

de mediación, centro, donde se va encantando y desencantando el entramado del pensamiento de este suroccidente colombiano. (Mamian, 2013: 8 y 9).

Esta referencia es muy importante ya que el territorio, más allá de una extensión geográfica, corresponde con un sentido de vida, marcado por la dimensión mítica y cosmogónica de un pueblo. El territorio es el lugar por donde camina la vida, y la vida transita en la significación de esos ires y venires que generan el movimiento, la conexión, el sentido de relacionalidad de un espacio, con su cultura, con los seres humanos y no humanos que habitan y dan sentido profundo a un *lugar*.² Este nudo de Guaca o de los Pastos está ubicado en la región montañosa andina, lugar donde la cordillera de los andes tiene su última estación unificada, para desprenderse en el territorio colombiano en tres cordilleras menores que atraviesan el país. Su ubicación permite la conexión entre el litoral Pacífico, la zona Andina y la Amazonía. Conjunción de ecosistemas y escenarios climatológicos diversos que dan lugar a la noción de panamazonía propuesta por Mamian.

Y es que el nicho transversal y vertical, panamazónico, del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador, lugar de la vida de Los Pastos es la expresión, indiscutible, de esos ritmos fecundos y sus presencias; complejo entramado de diversas espacialidades, temporalidades y poderes naturales, espirituales y sociales simbólicamente reconocido como Nudo de Huaca o de Los Pastos; verdadera danza, trama y tejido vital que recrea las potencialidades del Pacífico, de los Andes y del Amazonas; en la memoria mitológica, reconocidas indistintamente como fuerzas jampi, taypi y

² Se retoma aquí la noción de lugar propuesta por Arturo Escobar.

lajja, chispas y guangas, camino del Telembí y camino del Guamués. (Mamian, 2004: 11).

Esta configuración territorial compleja se expresa en prácticas agrícolas conocidas entre las comunidades indígenas de los Andes y en las culturas mesoamericanas, como parte del manejo vertical y microvertical de diversos pisos térmicos. El intercambio de productos de climas fríos y cálidos configuran un ordenamiento territorial entre el arriba y el abajo, el adentro y el afuera que tiene correspondencias míticas, como las señaladas por Mamian, dentro del mito de las Perdices. La danza de estas aves permitió la configuración territorial que marca la diferencia, el adentro y afuera, lo bravo y lo manso. Oposiciones binarias que configuran una dinámica territorial en palabras del autor Panamazónica (*ibid*).

Si bien Condarco y Murra (1987), construyen su teoría de la complementariedad vertical en relación a los procesos de adaptación ecológica de las poblaciones indígenas a las diferencias de pisos térmicos —postura que no es la propuesta por Mamian recogida en este artículo. Su estudio nos permite conocer una continuidad de este rasgo cultural de larga duración, dicha investigación evidencia esta característica en poblaciones prehispánicas y poblaciones indígenas contemporáneas al momento de estudio. Dinámica significativa en los andes peruanos y bolivianos dentro del estudio de Condarco y Murra, pero a su vez referenciada en estudios mesoamericanos de la antropología clásica de Ángel Palerm y Erik Wolf⁵ (1961).

⁵ La obra citada por Condarco y Murra de Ángel Palerm y Eric Wolf, “El potencial ecológico y desarrollo cultural de Mesoamérica”, en *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, vol. I, núm. 2, 1961.

La vieja tradición de trueque entre las poblaciones andinas y las tribus amazónicas que ha persistido hasta nuestros tiempos es, además, indicación palmaria de un hecho realmente ocurrido: las frecuentes relaciones de intercambio entre los indígenas de las frías regiones occidentales y los de las bajas tierras tórridas subandinas. (Condarco y Murra, 1987: 25).

La configuración territorial Panamazónica, a partir de tales rasgos culturales de larga duración, permiten comprender esta dinámica de relacionamiento entre los distintos pisos térmicos como una característica profunda de las comunidades indígenas en su manejo agrícola y cosmogónico del territorio. El “control vertical de los pisos ecológicos” evidencia un conjunto de “nichos y pisos”, que Murra caracteriza como “la variante local del modelo panandino de archipiélagos verticales.” (Murra, 1987: 35). El movimiento entre estos pisos térmicos, entre los nichos ecológicos que integran productos, familias y saberes agrícolas, configura la dinámica de relacionalidad en la que se construye un tipo singular de territorialidad panamazónica. Transversalidad creada a partir de prácticas ancestrales de intercambio, solidaridad y cooperación entre las comunidades. El estudio de Condarco en 1970 en la Paz Bolivia, menciona esta complementariedad como base fundamental de la unificación social en la zona andina central.

El carácter multiétnico de este vínculo Panamazónico es central en la vida de las poblaciones Pasto, esta configuración territorial relacional se sostiene desde las dinámicas de intercambio de productos, que vinculan prácticas como el trueque y la generación de mercados locales, hasta relaciones de compadrazgo y amistad que permiten la circulación de afectos, mano de obra y conocimientos propios de cada *lugar*. Así por ejemplo, las artesanas de la vereda de Machines del resguardo de Cumbal viajan hasta los guaicos de

Guaitarilla, zonas cálidas pobladas por campesinos blanco mestizos para intercambiar sus tejidos elaborados en guanga, por frijol, maíz y alverja, entre otros productos propios de tierras cálidas.

Analizar la chagra desde este entorno panamazónico fue una de las sugerencias de Efrén Tarapués, líder intelectual de las comunidades Pasto, que participó a su vez en los procesos de recuperaciones de tierras a los que nos referimos anteriormente. Para Efrén existe en este transepto panamazónico tres modelos de chagra distintos dentro del territorio Pasto, una chagra de páramo, que se encontraría sobre los 3 400 m sobre el nivel del mar, una chagra en un piso térmico medio a los 3 000 m y una chagra de zonas más cálidas hacia los 2 600 m aproximadamente.

Entonces, la primera chagra de acá por decir es: plátano, yuca, todas esas cosas. [...] La otra chagra del andino ya es papa, ollocos, ocas, eso. La otra chagra ya es el maíz, la calabaza, el frijol, pues. [...] La de Aldana y la de Ipiates, toca buscar la de los maíces, de los maíces colorados, los maíces negros. Aunque en estas otras, en las de atrás pues también hay maíz pero el maíz, los maíces de colores, para comparar con lo maya o lo azteca, los maíces rojos, los negros, los blancos y los amarillos, para concordar también con el mito de allá y con el mito aquí. [...] Y toda estas que tienen otros modelos productivos, tienen otros modelos de conocimiento, y entonces, saldría en esa transversalidad panamazónica como tres modelos dentro de un mismo territorio, dentro de los mismos trescientos mil pastos que somos, saldría esa soberanía alimentaria en esos tres modelos. (Entrevista a E. Tarapués, octubre de 2018).

Chagras que constantemente se ven amenazadas por el monocultivo de papa, de mora, de caña, por la ganadería extensiva, por cultivos de uso ilícito y por los paquetes agrotecnológicos que acompañan estos modelos productivos de sobre explotación de la tierra. Para Efrén si bien la chagra encierra una gran potencia-

lidad agroalimentaria y de conocimiento para los pueblos Pasto, cada vez más, es dejada de lado por las nuevas generaciones. Refiriéndose a los jóvenes líderes que han aprendido un discurso sobre la cultura, sobre la cosmovisión Pasto, como parte del capital cultural que se utiliza en la gestión de proyectos, Efrén menciona, “ahora se ve, pues, harto indiecito cargando el computador en la mochila; y ahí en la mochila anda traer la chagra. Y vaya a ver a la casa, no hay nada” (*ibid*). A pesar de las amenazas externas e internas que puedan presentarse a estos sistemas de vida propios de las comunidades Pasto, la concepción panamazónica del territorio, la riqueza agroalimentaria de la Chagra y la cosmovisión que reconoce las fuerzas cósmicas que condensan un saber-estar en el *lugar* continúa siendo para líderes como Efrén el sentido de la lucha cotidiana de su comunidad. En ese sentido su pensamiento teje esta dimensión panamazónica con la fuerza de los volcanes, con la espiral que dibuja el nudo de los Pastos, con los *apus*,⁴ sitios sagrados o pequeñas espirales que alimentan, anudan y dan sentido a esta compleja red de relaciones que configuran el territorio Pasto.

Porque pasa que aquí muy cerca, muy cerca aquí irradia la energía de ambos volcanes. Entonces hay una energía fuerte aquí que irradia con la gente, con los animales, con las plantas, con la alimentación, con el aire, con todo. Cuando uno se da cuenta, uno cambia aquí mismo, aquí mismo cambia; pero desde las acciones; en el fortalecimiento, que hablamos de los escenarios. La espiral grandota el nudo de la guaca como territorio que anuda lo panamazónico, que anuda también con el cosmos y las chiquitas pues ya son como las espirales o los nudos pequeños que anuda lo particular, entonces

⁴ Palabra quechua que denota lugares sagrados, en el discurso de Efrén Tarapués ésta es utilizada como metáfora que representa un escenario cultural central para la supervivencia del conocimiento propio del pueblo Pasto.

los *apus* pequeños son los que abundarían los escenarios otros. (Entrevista a E. Tarapués, octubre de 2018).

El tejido constituye una metáfora que nos permite comprender los distintos hilos donde se trama y se urde el pensamiento. La historia del territorio constituye en este sentido la trama que permite orientar y dar sentido a una lectura de la Chagra como un sistema agroalimentario que contribuye al cuidado de la vida en las comunidades Pasto. Los hilos que se recogen en las siguientes páginas van urdiendo ese tejido con distintos colores y movimientos. La espiritualidad, la salud, la soberanía alimentaria y lo pedagógico fueron algunos de los hilos que las conversaciones con los líderes, con las mujeres, con los docentes y con los chagreros que visitamos permitieron marcar una ruta, donde se vislumbra un conocimiento y sentido de vida enraizado con la memoria y con el territorio del pueblo Pasto.

LA CHAGRA Y SU TEJIDO VITAL

La chagra en las comunidades indígenas Pastos, asentadas en este departamento, es entendida como la célula vital del territorio, internamente funciona como un sistema integral que mantiene la tradición indígena Pasto. En ella encontramos plantas medicinales, frutales, hortalizas, tubérculos, cereales, cuyes, vacas, gallinas, minerales, saberes, espíritus, el fogón donde se preparan los alimentos y muchas otras cosas. Doña María Chingua relaciona que “la chagra es conforme está aquí, es todo, eso es chagra, allí se encuentra todo. Ahí encuentra las aromáticas, la cebolla, las habas; bueno, todo.” (Entrevista, octubre de 2018), igualmente doña Nohemí Colimba encuentra esa totalidad dentro de este espacio,

“la chagra para que sea chagra debe tener de todo, comienza por las aromáticas, las verduras, las frutas, los cuyes las gallinas y las vacas, solamente lo que le haría falta para estar completo un mercado es el arroz y el azúcar, de resto todo hay.” (Entrevista, noviembre de 2018).

La chagra, además, se cuida por medios orgánicos, astrológicos (luna) y espirituales, convirtiéndola en un lugar sagrado cosmo-referencial. Mantiene anudado el espacio de la casa que se habita y el espacio sagrado que colinda, la casa donde se encierra la vida misma. Ésta sostiene una pieza con varios elementos que llamamos hilos, con los cuales se forma el tejido que encierra la vida de un pueblo.

Hilo espiritual o ritualidad

Éste va a ser trascendental en el existir de la chagra, porque la espiritualidad es concebida como armonía interior, la chagra no son solamente las plantas que crecen o los animales, implica todo el recorrido armonizador interno que, por supuesto se ve exteriormente en el cosechar, pero también es la armonía de la casa interna del cuerpo que se externa en la familia, como primera unidad de lo que va a conformar el quehacer comunitario, como lo menciona la comunera Nohemí Colimba:

La chagra también es espiritual porque por ejemplo, uno tiene su chagra y llega, siente algo como que le da ánimo, es algo que lo tranquiliza, si usted tiene una preocupación o algo, usted en su chagra tiene una tranquilidad, como algo que tiene un espíritu que lo acompaña, por ejemplo en una parte donde no haiga nada se siente como intranquilo, en su chagra todo tiene, hasta tiene tranquilidad (Entrevista a N. Colimba, noviembre de 2018).

En este sentido, la chagra le da sostenimiento espiritual a la comunidad, no solamente con el factor económico sino también con el cultural e identitario, así lo referencia el Taita Efrén Tarapué.

La chagra es uno de los 18 escenarios de los Pastos, como los lugares cosmo-referenciales que son un escenario pero también están en la chagra, porque en el lugar sagrado uno va a pedir al agua que llueva, dentro de ésta se practican los usos y las costumbres, dentro de la chagra se practican, se reviven o se viven o se desarrollan los principios del pensamiento andino. (Entrevista, octubre de 2018).

Por este motivo, este espacio está cargado de simbolismos y mitos que encierran el origen y la funcionalidad de la misma. El conocimiento sobre la ritualidad y misticismo se logró en los encuentros realizados, en los cuales evidenciamos que se poseen historias gracias a la tradición oral sobre el origen del Shutún, el Gualcalá, el lago, la laguna de Cumbal o la Bolsa, el morro, el señor de los Milagros, del Caratar, el Chispas y el Pilche, del chupadero, del tesmoforo, la vieja, el entundado, el duende, la viuda, el quita sol, el duende, el astarun, el gritón, el guangos, entre otros. Dentro de los principales espíritus que se tienen presencia en la chagra se resaltan: el Shutún, es el espíritu más importante de los alimentos según los relatos, permite tener buena comida, cuida la casa y es el protagonista en la chagra, se manifiesta de diferentes formas, habita cerca de las moras y los chérches (planta nativa que crece cerca de fuentes de agua). El Taita Efrén así lo describe:

El chagrero que tiene shutún es como tener un cuidador, el shutún es como la academia de la agronomía dentro de la casa. Porque el shutún es flor, el shutún es raíz, el shutún es conocimiento, el shutún es abundancia, el shutún es salud. Donde hay shutún, ya no hay necesidad de fumar ni de nada,

él es el que se encarga de mantener la biodiversidad y eso es biología, es la vida. (Entrevista, octubre de 2018).

En el taller con docentes uno de ellos manifestó; “este guardián de la chagra también se representa en forma de animales. Por ejemplo, hay varias personas que dicen que se le siembra. Reciente no más a mí me lo mostraron en una piedra sagrada, está en forma de gato, está más o menos en la piedra como de esta forma y mirándolo de ahí, de cerca; sí, si tiene una formita. Se ha representado en forma de conejo, una vez o dos lo he mirado en forma de conejo.” (Taller docentes, octubre de 2018).

Otros de los espíritus mencionados son: el Cueche, que puede ser siete espíritus, que proviene de las montañas con cabeza de buey y cabello en cascada de varios colores, cuando aparece se manifiesta en un arco de colores en las nubes. Así mismo la sirca, espíritu que en las mujeres provoca fuertes dolores y el Chavirán, espíritu que ronda las fuentes hídricas.

Hilo de salud propia

Entendido como una armonía entre el cuerpo y la naturaleza. Si el territorio está enfermo, el cuerpo se enferma, y si éste está enfermo se enferma la naturaleza, por eso la madre siembra la placenta del recién nacido en el territorio, para lograr dicho equilibrio en el trasegar de la vida. En los relatos resaltan dicha relación; “tener chagra para mí es salud, porque si uno se alimenta bien no hay enfermedades, entonces es salud, pero si uno se alimenta mal le da una cosa y otra cosa. La primera enfermedad que da, es la que es la madre de todas: los nervios.” (Entrevista a N. Quilismal, octubre de 2018).

Cuando estas desarmonizaciones ocurren se hace necesario utilizar la medicina tradicional obtenida de la chagra para curar. La curación implica la potenciación de la fuerza de la vida en el cuerpo, pero también en el espíritu; por ello, hay plantas para el cuerpo, pero también para el espíritu. Convirtiendo de esta manera la palabra en elemento fundamental de la curación, así como los pagamentos que son parte de la misma.

Algunas personas esenciales en la construcción de estas ideas son Nancy Erira y Nohemí Colimba de Pastas y Natividad Quilismal de Cumbal. Estas mujeres que se consideran sabedoras dentro de la comunidad, cuentan cómo constantemente se realizan concientizaciones sobre la necesidad de recuperar la forma tradicional de tener medicina, para tratar diferentes enfermedades como: el mal aire, la ojeada, la circa y el mal de ánimo. Por este motivo, en la chagra al día de hoy se encuentran plantas medicinales que ayudan a sanar o armonizar estas problemáticas. “Algunas de las plantas medicinales que tenemos son la yerbabuena, la menta, el anís, el tomillo, la mejorana, el orégano, el poleo, la ruda, el romero, el ajeno, el ajo gigante. Nosotros, con éstas nos curamos entre nosotros, por ejemplo pal dolor de estómago.” (Entrevista a N. Colimba, noviembre de 2018).

La armonía que se resalta por las mujeres en sus relatos mantiene un lugar importante en el sostenimiento de la vida del individuo y la comunidad; por eso, uno de los momentos más importantes es el nacimiento; “el cuidado en el embarazo es importante, colocarse la faja, gorro para evitar ser desmemoriada, agua de la purga, encarrerarla, eso acá es muy importante.” (Entrevista a N. Quilismal, octubre de 2018), en este cuidado de las mujeres se requiere la utilización de los elementos que se dan en la chagra, muchas de estas mujeres resaltan las virtudes de dar a luz los hijos

de manera tradicional en la chagra, donde dejan enterrada su placenta, como una forma de reconocimiento integral del individuo y su territorio.

De la misma manera las mujeres presentan una preocupación; ya que, en la medida que van desapareciendo algunas prácticas medicinales, nuevos problemas asoman en sus jóvenes especialmente mujeres, como los “nervios” o depresión.

La depresión es una de las enfermedades que más afecta a los jóvenes del resguardo, por eso una de las tareas que se han desarrollado en el resguardo para prevenir dicho estado, es el cuidado de la chagra que incentiva ciertos beneficios al cuerpo, especialmente el cuidado del fogón como elemento que proporciona el calor en las mujeres que les permite el sostenimiento en las labores cotidianas, la recuperación de la chagra no pasa sólo por el alimento sino por la prevención de la salud (Entrevista a N. Quilismal, octubre de 2018).

Estas situaciones se toman como una alarma que está marcando la necesidad urgente de sostener y recuperar con mayor apoyo la chagra como espacio de armonía y sostenimiento de la comunidad.

Hilo pedagógico

La educación propia se ha trabajado transversalmente con docentes de Cumbal, quienes consideran el amplio valor formativo que tiene la chagra para radiar elementos fundamentales de la cultura. En ella se desarrollan conocimientos bajo el aprendizaje significativo, contextualizando el conocimiento de manera interdisciplinaria, fomentando una actitud investigativa y problémica. Esto es reconocido no solamente por los docentes sino por los miembros

de la comunidad, como doña Natividad Quilismal quien recuerda que el método usado por su padre para enseñar el valor de la tierra era la chagra; “cuando éramos niños mi papá nos ponía a recoger maíz, habas, en una estera o costal de cabuya; seleccionándolo, sabíamos que era para nosotros, entonces lo hacíamos con gusto de que eso nos íbamos a comer. Así el trabajo y la educación están acá en la chagra, en el fogón, comienza desde el embarazo; cuando ordeño las vacas de la chagra, cocino con los alimentos de la chagra, en ese momento le voy hablando al bebé para que se vaya educando desde ese momento, desde la casita que es primordial.” (Entrevista a N. Quilismal, octubre de 2018).

Reconociendo el elemento educativo como fundamental. Para Irma Chingua hija de uno de los chagreros más reconocidos de esta parte del páramo; su desarrollo en la chagra es fundamental como joven para conservar las tradiciones, pero también para mantener la complementariedad familiar, en la cual cada uno cumple un rol como lo resalta su mamá María;

La mujer al sembrar las plantas que crecen hacia dentro de la tierra en luna oscura y los hombres al poner las semillas de las plantas que florecen por fuera de la tierra en noche clara o luna llena, así me enseñaba mi papá y mi mamá, a la siembra van las mujeres, las mujeres van a sembrar, porque a ellas es que les crece más la chagra, sabían decir. Entonces, yo les digo que sí, cuando toca sembrar nos vamos a sembrar con mis hijas. Con la dualidad, tienen que estar hombre y mujer en la chagra. (Entrevista a M. Chingua, octubre de 2018).

Fortaleciendo la oralidad como pilar del conocimiento ancestral. Con la consideración de espacios que hacen parte de la chagra como la maloka. La Institución Educativa Agropecuaria Indígena Cumbe tiene todo un desarrollo de la chagra para dinamizar el

aprendizaje. Como elemento detonante dentro del proceso de la chagra se encuentra el tejido ancestral en guanga. El tejido será el medio pedagógico para crear y recrear la realidad misma, dinamizará la enseñanza de conocimientos propios. Este tejido se desarrolla bajo la guía de *la guanga* que es un telar único del pueblo Pasto, que lleva cuatro palos que sostienen comueles para tejer en su mayoría ruanas y cobijas, pero que en la institución educativa ha posibilitado un espacio único que se cuida y se conserva como un aula de clases.

Un valor fundamental que se aprende en el Colegio Agropecuario del Cumbe es la minga o trabajo comunitario, que se establece no solamente para sembrar, sino además es una reflexión en colectivo, donde se expresan emociones y opiniones frente a diferentes temas comunitarios con el fin de superar las dificultades mediante el consenso, el interés por la chagra desde lo pedagógico tiene a las dos grandes instituciones de Cumbal repensando sus currículos para que puedan desarrollarse alrededor de los saberes ancestrales del territorio, en especial desde la chagra.

Hilo de soberanía alimentaria

Este hilo será fundamental para completar el tejido que está inmerso en la chagra y se detalló con chagreros, como don Modesto Castro, Javier Pastas, entre otros, en los resguardos de Cumbal, Aldana y Córdoba, mediante recorridos y ubicación de elementos específicos. Describen procesos que van desde la siembra hasta la comercialización de productos.

Como hito fundamental se recalca que “la chagra significa la soberanía alimentaria, teniendo la chagra tengo mi soberanía, y con esta tengo todo, tengo las papas, tengo las ocas, tengo los ollu-

cos, tengo las habas, tengo las coles. Por ejemplo, si yo no tuviera nada qué cocinar, tengo agua y tengo sal, traigo coles y las pico, y tengo comida, si no hubiera me muero del hambre.” (Entrevista a N. Quilismal, octubre de 2018). Así lo resalta el Taita Efrén Tarapués quien menciona que la soberanía de un pueblo está en la soberanía alimentaria. “Si el escenario de la chagra vive, hay autonomía; y si no, qué va haber autonomía y soberanía cuando uno depende, depende de la vaca y la vaca como no es nuestra, depende del mercado; entonces uno vive de la dependencia.” (Entrevista a E. Tarapués, octubre de 2018).

Algunas de dichas chagras mantienen toda la cadena productiva desde la siembra hasta la comercialización. Este proceso para don Modesto Castro no es nuevo en los últimos años, es algo que ha trascendido por generaciones; en su caso, él inicia en el proceso de recuperación de la chagra hace 37 años en la Acción Cultural Popular Radio Sutatenza, escuelas radiofónicas de alfabetización muy conocidas en Colombia. Con las escuelas radiofónicas relata cómo recorrió todo el departamento de Nariño enseñando sobre el fogón, la huerta casera, la necesidad de tener abejas. Desde entonces entendió que era necesario tener la tierra; ahora, en alianza con la Pastoral Social mantiene el mercado orgánico, donde él y los pertenecientes a la asociación de productores venden sus frutas, verduras y gastronomía recuperada; entre vinos, shampús y dulces, jabones; todo esto el día domingo en el municipio de Córdoba. El dominio de toda la cadena productiva es una de sus claridades, así lo menciona: “en primer lugar usted tiene confianza, ¿de qué?, de cómo usted sembró su semilla, cómo la cultivó, y cómo la va a consumir; por ejemplo, este frijol, yo como los frijoles que quiera con confianza.” (Entrevista a M. Castro, noviembre de 2018), por esto no solamente la chagra es para el autoconsumo,

busca consolidar un mercado local, en este caso para la cabecera municipal de Córdoba.

La soberanía alimentaria y también la autonomía económica son elementos fundamentales de la chagra, pero para el sostenimiento de ésta se hace necesario entender la importancia de ella frente a estos elementos.

En un costeo que hizo la asociación de productores orgánicos de Córdoba para determinar cuánto significa para ellos el tener una chagra, se evidencia dicha importancia:

Se llama economía alimentaria, nosotros investigando nombramos una persona que nos haga un balance mensual en plata para poder valorar la chagra. En una casa de tres personas, empezamos desde la mañana, yo voy cojo una arroba de pasto pa los cuyes, si no tuviera cuánto vale esa arroba de pasto, aquí decían 4 000 pesos, mañana y tarde se les da de comer o sea 8 000 pesos. Vamos a hacer el desayuno, usted arrancó una mata de papa, la fritó y se la comió, cuánto vale esa libra de papa, si no tuviera la chagra póngale 1 000 pesos. Pal almuerzo, usted arranca una mata de ulluco, una mata de papa, un poco de cilantro, coge maíz y hace una sopa, todo eso lo va valorando. Y así para tres personas, ¿sabe cuánto se economiza uno mensualmente?; 1 230 000 pesos,⁵ por eso salir de la chagra es ¿salir a buscar qué?, a ser pobres en las ciudades. (Entrevista a M. Castro, noviembre de 2018).

La primera actividad dentro de la cadena productiva que han emprendido los chagreros es la conservación de las semillas, para recuperar las que se creían extintas. Porque se considera un eje fundamental como lo relata el señor Modesto Castro que posee una chagra a 2 860 m.s.n.m.

⁵ El salario mínimo legal mensual en Colombia según el Ministerio del Trabajo para 2019 es 828 116 pesos colombianos, cifra menor a la que se percibe en la chagra. Además, se debe tener claro que en Colombia según el DANE la tasa de ocupación a febrero de 2019 era tan solo del 56.4%.

De la misma manera en la chagra de doña Natividad Colimba ubicada a los 3 030 m.s.n.m., también han realizado un trabajo de recuperación de semillas, como lo relata: “nosotros teníamos como cincuenta variedades de papa de antes, con intercambios, pero en tiempo de helada se perdieron, ahora de todas esas semillas tenemos diez.” (Entrevista a N. Colimba, noviembre de 2018). Refleja la necesidad de recuperar las semillas propias, porque las que se compran en la actualidad pierden las ventajas del saber propio.

Para mí la chagra es un conjunto de semillas, con la finalidad de tener la seguridad alimentaria, porque está más que conocido que el presidente invierte más con la EPS con los enfermos, antes que con nosotros en el apoyo para los cultivos con semillas. Semillas que no sean transgénicas para volver a sembrar, las que uno compra que venden en las empresas no sirven para volver a sembrar, solamente le aguantan una o dos siembras y ya no pueden más, tiene uno que ir y comprar otra semilla. Lo mismo las hortalizas, nosotros podemos sacar las semillas de ella misma, yo saco semillas de remolacha, cilantro, perejil, amaranto, chía, repollo, brócoli, todo uno mismo. (Entrevista a M. Castro, noviembre de 2018).

Se resalta que lo orgánico tiene otro sabor, y las personas al percibirlo han decidido recuperar los cultivos con semillas propias. Don Modesto rescata la construcción de un banco de semillas tradicionales que él ha sostenido.

Otros productos que se han recuperado en la chagra de doña María Chingua y don Modesto Castro son; la oca, el olluco y la majua: “tengo seis variedades de majua, en los ollucos había una, como huevitos blanquitos pero ese también se perdió, decían los mayores que ese es el más recomendado, dicen los mayores que ese era de comer, ellos sin nada de ir a consultar, ellos ya sabían.” (Entrevista a M. Chingua, noviembre de 2018).

La oca (*oxalis*), el olluco (*ullucus*) y la majua (*tropaeolum*), son los complementos del cultivo de la papa, variados estudios resaltan las altas propiedades nutricionales de dichos productos destacando su potencialidad en procesos de soberanía alimentaria, así como su origen milenario.

La domesticación de la oca, el olluco y la mashwa es muy antigua, como lo evidencian las representaciones cerámicas. Según Cárdenas (1969), la oca fue la primera en ser domesticada y luego siguieron el olluco y finalmente la mashwa.

León (1964) señala que es difícil establecer el área de origen de cada una de estas especies. Según la variación genética actual podría indicarse que la región de los Andes colombianos sería el centro de origen primario del *Ullucus* y la región altiplánica peruano-boliviana del *Oxalis*. En el caso del *Tropaeolum* es más complicada la definición de su centro de origen, ya que se encuentra homogéneamente distribuido en todos los Andes y se han encontrado formas silvestres muy semejantes a las plantas cultivadas en diversas zonas (Arce, n.d.).

Esta soberanía alimentaria de la chagra se ha visto afectada por diferentes elementos como los monocultivos, el uso de agroquímicos en fumigaciones y la ganadería extensiva. Frente a los monocultivos, la inmersión en éstos ha sido problemático para las comunidades, un ejemplo de ello ha sido la implementación de programas nacionales agrícolas que no están teniendo en cuenta el sostenimiento de lo propio y la diversidad inmersa en ello. Como sucede en el caso de la mora: “cuando hubo el paro el gobierno colocó hartos recursos al cultivo de la mora, el tema aquí en Nariño era industrializar la mora, iban a colocar fábricas, que no iban a colocar, qué no sacaban de la mora, jugos, confites, yogures, ¿qué no decían?, entonces, la gente más se metió a la mora y

resulta que no sucedió nada con el proyecto.”, relata el Taita Efrén Tarapués, quien menciona la necesidad de pensar el sector agrario de acuerdo a unas cosmovisiones propias.

Para don Modesto Castro la soberanía en la chagra radica en que ésta está concebida como “variedad de productos, de cultivos, la chagra no es que usted tenga al alcance una sola cosa, la chagra es una inversión variada que usted entra y mira y no hay nada monte, todo tiene una funcionalidad en la vida de uno, está la congona para sanar, está para hacer los dulces, las rosas, el guanto, está para hacer todo.” (Entrevista a M. Castro, noviembre de 2018), el monocultivo implica la pérdida de ella y la pérdida de los conocimientos asociados a esa diversidad.

Otro elemento bastante peligroso que amenaza la chagra es el uso de agroquímicos, “ahora los cultivos que se introducen, si bien les ha generado productos, también han generado contaminación, o sea mucho químico, por eso ya nadie quiere tomar mora por el alto contenido de químico.” (Entrevista a E. Tarapués Cuaical, octubre de 2018).

La fumigación toca hacer sin matar ningún bichito, porque un bichito se alimenta de otro bichito, entre ellos generan un abono, pero si se matan se pierde ese equilibrio, la tierra queda terrible. Con ese furadán⁶ —insecticida— es terrible. La gente dice mi papa está de cosecha; pero, no la saco porque está barato el precio, he- chémole furadán y ese dura casi un año en la papa. Pero aún peor, listo la fumiga hoy, pero digamos en esta semana subió el precio de la papa, de una la cosecha con tres días de haber fumigado con

⁶ Diferentes estudios han concluido que el Furadán contiene una fuerte toxicidad que afecta a campesinos y destruye ecosistemas concentrados. (Benítez, Vivas y Rosero, 2009; Guzmán, Guevara, Olguín y Mancilla, 2016; Vallejo, 2015).

furacán, imagínese, ¿que está comiendo? (Entrevista a M. Castro, noviembre de 2018).

Por eso el fuerte énfasis que se está desarrollando en las técnicas propias, como la fumigación propia con la orina de los cuyes. Junto a esto, otras de las técnicas que destacan para el sostenimiento es la construcción de terrazas debido a que el terreno está, en algunos casos, en pendiente. Un elemento que no se profundizó, pero que sí se menciona constantemente como amenaza es el avance que ha tenido la ganadería extensiva en el territorio.

Estos cuatro hilos: la espiritualidad, la salud propia, la educación propia y la soberanía alimentaria, conforman ese gran tejido que es la chagra y que fundamentalmente potencia la posibilidad de existencia y gobernabilidad territorial, cuando se habla de la gobernabilidad del pueblo indígena de los Pastos, pasa por el sostenimiento de esa célula vital, esto permitirá mantener la estructura del resguardo de las autoridades representadas por el Cabildo, pero todo esto con una fundamentación en la cotidianidad de la chagra.

Autonomía y gobernabilidad de un pueblo asentado en el sur de Colombia que en la actualidad atraviesa un proceso de lucha en la Minga⁷[1] para que bajo ese principio se trabaje por construir soluciones a la gobernabilidad en sus territorios, azotados no solamente por la pobreza sino por el conflicto latente en algunas

⁷ En la actualidad desde el mes de marzo se inició el llamamiento a la minga indígena, un proceso comunitario de reflexión que convocó el movimiento indígena nacional, que esperaba poner una agenda política en el orden nacional, debido a las fuertes violaciones de derechos humanos de las diversas comunidades en el país. Esta Minga al no recibir interlocución con el gobierno nacional, decide tomar las vías de hecho, como cierre a vías principales, con el apoyo de diferentes sectores sociales (“La minga indígena, una pelea histórica por las tierras del Cauca”, 2019) (ONIC, 2019).

regiones que aún no reciben la realidad de un acuerdo de paz firmado hace más de dos años.

CONCLUSIONES

El sistema agrícola sostenido por décadas por las comunidades indígenas Pastos se ve altamente amenazado, en primera instancia tras la expedición de una política del sector como el CONPES se pensaba que iba a aliviar algunos de los problemas más inmediatos. El resultado ha sido desalentador para el sector agrícola, porque no se consideró un desarrollo local general y una erradicación del racismo y la exclusión estructural, lo cual es poco productivo, un ejemplo de ello es el fortalecimiento de los cultivos de la mora en ecosistemas que no son exclusivamente para este cultivo, ya que debilitan antes que fortalecer los sistemas productivos variados que son los tradicionalmente impulsados por las comunidades indígenas, el avance de monocultivos no significa una conservación de los sistemas propios como se repite con insistencia, pues no sólo albergan productividad sino actividades que van desde el sentir espiritual hasta la soberanía alimentaria.

El impulso del monocultivo en los programas derivados de la política pública no es el único inconveniente, está la imposición de capacitaciones que promueven técnicas que no son las propias como el uso de agrotóxicos, las semillas estandarizadas y rentables, la eliminación de la variedad de productos, elementos todos que debilitan el saber tradicional.

Otro elemento que impide el sostenimiento de la chagra como sistema propio es la falta de un desarrollo rural que acompañe el sostenimiento del agro, la inexistencia de vías de acceso propicias para sacar los productos para la venta, la pauperización del campo

en el caso de las comunidades indígenas ha significado el exterminio de una serie de prácticas y técnicas asociadas al sostenimiento del territorio acentuando la discriminación y el racismo. Esto conlleva a que alrededor de la defensa de la chagra se agrupen varios sectores que la defienden como las mujeres, los maestros y las diferentes colectividades indígenas, que en actos de resistencia al exterminio y como defensa de la vida inicien procesos formativos y pedagógicos para el rescate de los conocimientos transmitidos intergeneracionalmente.

Reactivar las formas propias de gobernanza en los territorios como es el sostenimiento de cabildos que son apoyados por la guardia indígena que ejercen funciones protectoras y de resistencia en dos vías, tratar de movilizar lo acordado en las diferentes negociaciones con el orden político nacional pero también cultivando, sembrando para no olvidar lo que otros enseñaron.