

TEJIENDO CHINDES, TEJIENDO CONCEPTOS CON HILOS DEL PASADO

CARLOS ALVEIRO VALLEJOS PARREÑO

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

PROGRAMA EN LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

SAN JUAN DE PASTO - NARIÑO

2021

TEJIENDO CHINDES, TEJIENDO CONCEPTOS CON HILOS DEL PASADO

CARLOS ALVEIRO VALLEJOS PARREÑO

ASESOR:

Dr. DUMER MAMIÁN GUZMÁN

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

PROGRAMA EN LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

SAN JUAN DE PASTO - NARIÑO

2021

DEDICATORIA

Dedico la realización de este Trabajo de Grado a mis padres, quienes han sido el sustento e inspiración para realizar todos los proyectos con los que he soñado durante mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco de manera especial a mi alma Mater, la Universidad de Nariño, y a todo el cuerpo docente del programa de Licenciatura en Filosofía y Letras por la orientación que me brindaron durante mi curso formativo por la Universidad, y gracias a mi director de Trabajo de grado, el profesor Dúmer Mamián Guzmán, quien con sus valiosos aportes permitió que este trabajo tomara el cuerpo que necesita para ser una investigación de impacto a nivel regional.

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el Trabajo de Grado son responsabilidad exclusiva de su autor.”

Artículo 1° del Acuerdo 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del Asesor del Trabajo de grado

Firma de Jurado

Firma de Jurado

San Juan de Pasto, agosto ____ de 2021

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	10
Capítulo 1. Marco contextual	17
Capítulo 2. El contexto del chinde	20
2.1 El arte del tejido desde el saber ancestral	20
2.2 Entrada a la vida material y espiritual de este otro mundo: El monte	23
2.3 El kuichi	24
2.4 El bejuco chilante	26
2.5 De vuelta al viejo monte	28
2.6 El chinde en los géneros de vida. El chinde minguero	36
2.7 El chinde mindala	38
Capítulo 3. Técnicas artesanales en cestería	42
3.1 Cestería en el mundo campesino	44
3.2 Tejiendo chindes dando vueltas	47
3.3 El simbolismo y concepto del chinde	48
3.4 La espiral	49
3.5 La figura circular	54
3.6 La circularidad del chinde en la ciclicidad de las culturas	57
Capítulo 4. Aprender a tejer, para aprender a vivir	64
4.1 La interferencia de la educación escolarizada	65
4.2 La educación, en el proceso de colonización y despersonalización cultural	66
4.3 La educación desde la chagra	70

4.4 El cute y el chinde	75
4.5 Retomar la transmisión oral	77
4.6 Retomar la relación armónica con la naturaleza	78
4.7 Promover el derecho mayor	78
4.8 Que no separe al sujeto del objeto que estudia	79
4.9 La aplicación de la metodología “De campesino a campesino”	80
4.9.1 Fortalecimiento del tejido social	81
4.9.2 Técnicas y herramientas	81
4.9.3 Aprender haciendo	81
4.9.4 Cultivo de las artes manuales	82
4.9.5 Cambiar y crear conceptos	83
4.9.6 Una educación interdisciplinaria	83
4.9.7 Relación igualitaria entre estudiantes y docentes	86
4.9.8 Contextualizando los saberes	87
5. Conclusiones	88
6. Recomendaciones	91
Referencias	92

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Restos de canastos trenzados	21
Figura 2. El bejuco chilante	27
Figura 3. El chinde de los mindalas	40
Figura 4. Chindes colgados	40
Figura 5. Estilos de chindes	42
Figura 6. Canasto con cargadera	44
Figura 7. Canasta	45
Figura 8. Campesino tejedor de chinde de base circular	47
Figura 9. La Piedra Chura	54
Figura 10. Chinde	55
Figura 11. Mandala tibetano	60
Figura 12. Dos tipos de cute y chinde	75

RESUMEN

Este trabajo aborda aspectos de la vida campesina en torno al chinde, en la comunidad de San Francisco (municipio de Providencia, Departamento de Nariño), la relación de sus habitantes con esta herramienta de vida producto del arte cestero, que contiene una forma de pensamiento propio, que se expresa mediante conceptos que guardan connotaciones cósmicas. Busca, también, el registro de un pensamiento que resulta consecuente para habitar el planeta en armonía, al seguir los ciclos naturales de las actividades agrícolas, obedecer a leyes que rigen el cosmos y la vida de las comunidades agrarias del sur de Nariño.

Para la realización de este Trabajo de grado, se siguió una metodología con enfoque cualitativo, de tipo etnográfico, con la cual se recolectaron evidencias de la elaboración de los cestos que encierran historias de vida. Así, se lograron identificar cestos, producto de la dedicación ancestral de San Francisco, donde se plasma todo su legado y modo de vida, que es digno de divulgar y poner en conocimiento de la comunidad en general. Como conclusión, se logró evidenciar que esta práctica ancestral necesita reconocerse y apoyarse como una forma de ser y sentir la vida colectiva de los sujetos campesinos.

Palabras claves: ancestral, andino, campesino, chinde, comunidad, cultura, cute.

ABSTRACT

This work addresses aspects of peasant life around chinde, in the community of San Francisco (Providencia municipality, Nariño department), the relationship of its inhabitants with this tool of life product of basket art, which contains a way of thinking itsown, which is expressed through concepts that have cosmic connotations. It also seeks the rescue of a thought that is consistent to inhabit the planet in harmony, following the natural cycles of agricultural activities, obeying the laws that govern the cosmos and thelife of the agrarian communities of southern Nariño. To carry out this degree project, a methodology was followed with a qualitative approach, of an ethnographic type, with which evidences of the elaboration of the baskets that contain life stories were collected. Yes, it was possible to identify baskets as a result of the ancestral dedication of San Francisco, where all its legacy and way of life are reflected that is worthy of disseminating and making known to the community in general. As a conclusion, it was possible to show that this ancestral practice needs to be recognized and supported as away of being and feeling the collective life of peasant subjects.

Keywords: ancestral, Andean, Chinde, community, culture, cute, peasant.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación es una aventura, al recolectar experiencias de vida plasmadas en cestos o *chindes*, donde se pretende mostrar que en la vida campesina hay eventos u objetos cotidianos que pueden ser, contener y ofrecer motivos para la creación de un discurso reflexivo y crítico.

Se plantea como hipótesis de trabajo que el chinde es una herramienta y, a la vez, un concepto que teje la vida campesina en el sur occidente del Departamento de Nariño, puesto que el tejido del chinde forma parte de un conocimiento milenario, en el que están presentes símbolos, como las espirales que aparecen regularmente en petroglifos, tejidos textiles y artículos de cestería. Se trata de otras lógicas de entender y habitar el mundo y de establecer un proyecto de hombre capaz de vivir conforme a las leyes cultural-naturalesque gobiernan el cosmos en toda su amplitud.

El chinde, como herramienta-concepto, teje las relaciones tanto con la tierra, como con los hombres, porque está presente en actividades vitales, como lo es la agricultura, el arte textil y las relaciones humanas que llevan a que el chinde fuera el símbolo por excelencia del orden, la medida, la complementariedad, la reciprocidad y la buena voluntad comunera, que caracteriza el trabajo y pensamiento de las comunidades campesinas. En consecuencia, se convierte en un elemento pedagógico que educa y enseña a vivir cósmicamente, al tiempo que ayuda para el reencuentro con la identidad milenaria y su continuidad, que caracteriza a una cultura, a la hora de enfrentar los desafíos que el momento histórico le plantea.

En el proceso investigativo se utiliza la oralidad colectiva y, en la exposición, la oralitura. Dentro del marco de las representaciones culturales y la recuperación del pensamiento propio, ligado a lo ancestral, la tradición oral ocupa un papel fundamental a la hora de entender y ordenar el mundo.

Y por medio de la oralitura se empieza a comprender muchos de los elementos culturales del sur occidente colombiano, que permanecen en la región

nariñense y que se unen a un conjunto de creencias, mitos y leyendas con los cuales se empieza a reconstruir un sistema complejo de conocimiento que constituye por derecho propio una epistemología propia.

El saber andino propone una tendencia en la que no se puede encontrar significados en un pensamiento estático lineal. Así como el *chinde* se elabora del bejuco *chilante*, una fibra vegetal flexible, con la que se teje la espiral que fluye, a ritmo de vueltas, para dar vida al *chinde* y a la comunidad. El *chinde* gira en torno a fenómenos que se complementan en el arte y en la chagra, tales como el agua, el viento, los movimientos periódicos de la luna y del sol. En los Andes, la chagra es la vida y el *chinde* es el mediador que establece las relaciones entre los hombres y la tierra.

En cuanto a la metodología, esta es una investigación que tiene una orientación cualitativa, porque aborda aspectos cualitativos de un ente, en este caso, el *chinde*, cuya personalidad de existencia se da entre las actividades cotidianas de la vida campesina, en sus formas de vida, su pensamiento y sus actitudes en relación con el medio natural inmediato y el cosmos en general. Este enfoque trata de desgranar cómo las personas construyen el mundo alrededor de artílugios significativos que ofrecen una comprensión llena de sentido, del acontecer cultural de la vida campesina.

Las etnografías dirigen su horizonte de sentido en torno a una comunidad humana específica y el trabajo de campo etnográfico se asocia al estudio antropológico y sus formas de vida sobre culturas exóticas. El uso del término etnografía, dado por los académicos europeos, “es el estudio de los pueblos primitivos o salvajes” (Guber, 2001, p. 42); sin embargo, no es sino hasta el trabajo de Bronislaw Malinowski, sobre *Los argonautas del Pacífico Occidental*, en el extremo oriental de Nueva Guinea, desde donde se empieza a hablar de método etnográfico que, según él, podía concentrarse en un conocimiento holístico, totalizador, de la cultura de un pueblo, pero desde un aspecto o conjunto de prácticas, normas y valores, que evidencian la diferencia entre describir y explicar, para que a una descripción no la invadieran la teoría y el mundo del investigador. Para recoger lo imponderable de la vida cotidiana y el comportamiento típico de la

comunidad, el investigador debía estar cerca de la gente, observar y registrar al detalle las rutinas cotidianas.

En palabras de Malinowski, “un trabajo etnográfico requiere, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, porque se entrelazan” (Malinowski, 1972, p. 21). La vida diaria da la entrada y permite vincular los aspectos que permanecen escindidos y minusvalorados por algunos antropólogos.

Esta investigación, si bien constituye un trabajo etnográfico, el horizonte de interpretación se dirige a desentrañar la significación de un objeto-ser: el *chinde*, entrelazado en medio de acciones artísticas, sociales, culturales de las comunidades campesinas del sur de Nariño.

Se enfatiza en la descripción especial de su técnica de tejido y los símbolos que aparecen en él, como formas de significar, reconstruir, analizar y desarrollar modelos y teorías, más o menos generalizables, como formas de descripción y explicación de asuntos socioculturales.

A su vez, el propósito es suministrar una visión contextualizada de los datos culturales en la vida campesina, a través de la interpretación de conceptos como *chinde* y dar una descripción del objeto y la importancia de su simbología para entender el universo de las comunidades agrarias del sur de Nariño.

En este sentido, la hermenéutica se convierte en una herramienta fundamental ala hora de buscar otros sentidos y sentires en la cotidianidad de la vida campesina.

De alguna forma ética y epistemológica, esta investigación intenta ceñirse al principio del Taita Juan Chiles, que nos dice que se debe saber labrar a cordel, lo que significa hacer las cosas bien, con rectitud y que sirvieran para la vida; en este sentido, la investigación se orienta al registro del pensamiento ancestral oculto en la simbología presente del *chinde*. El segundo principio es saber desatar la letra quechua. Es como la gran metáfora de conocer y desatar la hebra de la vida, presente en símbolos que trascienden el lenguaje hablado o idioma, leer a Occidente, pero también lo que está más allá, en el océano de simbolizaciones ocultas detrás de objetos concretos y cotidianos. En opinión del doctor Dúmer

Mamián Guzmán:

Es quizá por ello que todas las actividades y experiencias de este mundo andino están preñadas de sentido, significación o sinsentido, que se condensan, sintetizan o concretizan, aparentemente, en modelos o arquetipos vitalmente fluidos o elásticos, que son los que definen las visiones o concepciones cosmológicas, éticas, lógicas, ideológicas y otras actitudes y características conductuales. En consecuencia, como detrás de los arquetipos está todo otro océano de simbolizaciones, substrato de significaciones ocultas, detrás de los objetos concretos, cotidianos, que los representan, están las experiencias cruciales de los pueblos andinos (Guzmán, 1990, p. 145).

En lo relacionado con la técnica de recolección de datos, el enfoque aplicado en la investigación es histórico-hermenéutico, en la medida en que se ocupa de establecer un descripción e interpretación de un hecho real observable ubicado en un espacio-tiempo inmanente; es decir, en un aquí y un ahora; cómo es la elaboración del *chinde* y el papel sociocultural que ocupa dentro de la vida campesina de los pobladores nariñenses.

En este sentido, sobre la base de las entrevistas, la observación participante, las sucesivas estadías en el campo, el análisis y procesamiento de la información primaria obtenida, se atiende en especial a la construcción del dato etnográfico, entendido como un paso fundamental en la investigación etnográfica. Para ello, se implementó una estrategia de viajes a las comunidades en diferentes épocas del año, con duración variable, a fin de establecer los primeros vínculos tanto con los referentes comunitarios, como con aquellas personas relacionadas con el arte de la cestería y la recolección de bejucos, ejes principales de esta investigación.

Además, se mantuvo una dinámica en la cual la interacción de las personas no se dirigió solamente por los objetivos de la investigación, sino se incorporaron al trabajo etnográfico algunas de sus inquietudes y necesidades locales. En este sentido, el trabajo etnográfico no solo implicó entrevistas y observación, sino el diseño propiamente dicho de las entrevistas se orientó a indagar sobre aspectos de la vida comunitaria ligada a la producción cestera y a la relación habitual de las personas con el *chinde*.

De esta forma, las preguntas se dirigieron a conversar sobre las historias de vida personales y familiares, dado que el tema central de la investigación se refiere

a la producción cestera y, más específicamente, a la elaboración del *chinde*. A los tejedores se les preguntó acerca de su actividad y cómo se lleva a cabo paso a paso, dónde consiguen el bejuco, cuántas variedades existen y dónde las consiguen; si conocen historias, mitos y leyendas, referentes al tejido y la producción cestera; cuál es el tiempo que le dedican a la actividad de tejer; cuánto se demoran para hacer un *chinde*; cómo se organiza la producción y venta de los productos; cómo han aprendido la profesión; desde cuándo realizan la profesión. Mas, el trabajo también contempla una investigación bibliográfica, en torno a la caracterización e interpretación de símbolos que irrumpen en el pensamiento telúrico de los habitantes campesinos que se las tienen que ver en su cotidianidad con el *chinde*.

Por otra parte, la narrativa de la tradición oral llevada a la literatura se denomina oralitura y busca conjugar la oralidad con la escritura. Katherine Taborda cita al poeta mapuche Elicura Chihuailaf, cuando dice que: "la oralitura alude a la escritura que se hace a orillas de la oralidad de su gente, la que se hace desde y en el conocimiento de los antepasados y de los mayores sosteniendo su propia voz." (Jaramillo, 2016, p. 11). Además, que la oralitura fusiona los conceptos de matices que existen entre ellos y se asume toda la escritura en un acto de naturaleza que permite trazar uniones entre las culturas y conservar las tradiciones de la tecnología, para sobrevivir en el tiempo cuando surgen las producciones escritas y florece la voz de la colectividad que permite plasmar los universos simbólicos de las comunidades.

Toro Henao (2013), por su parte, señala que:

La práctica de la oralitura indígena, afrocolombiana y tradición oral de ascendencia hispánica, hace parte de lo que se reconoce como oralidad intercultural y que se define como aquella que se presenta en el interior de su comunidad productora y conserva el carácter oral, con las características culturales propias. (p. 5).

Este trabajo consta de cuatro capítulos, en los cuales se intenta mantener un hilo conductor que teje el acontecer del chinde en las comunidades campesinas. En el primer capítulo, se establece una contextualización en cuanto a la vida campesina de los pobladores de la Entrada del monte o San Francisco, vereda del

municipio de Providencia, ubicado al sur occidente de la región andina, a 62 kilómetros de la ciudad de Pasto, capital del Departamento de Nariño.

El segundo capítulo formula una breve conceptualización del tejido en sus múltiples concepciones, desde los textiles hechos en guanga hasta el tejido del chinde.

Para seguir el hilo conductor, en el tercer capítulo, se recopilan las técnicas de cestería, con énfasis en la técnica del tejido del chinde, que es una variante entre tejidos con fibras duras y semiduras y se conoce como la técnica de la espiral; detrás de una herramienta en apariencia inútil, se puede comprender y describir un pensamiento heredero de una tradición que posee una forma propia de entender el mundo y que, a pesar de la colonización y dominación, aún sobrevive y permanece oculto en herramientas y actividades cotidianas de la vida campesina. Describir el acontecer del *chinde* también permite reconfigurar y registrar el pensamiento ancestral presente en la vida campesina y presentar alternativas de educación, como la metodología del aprender haciendo, formas de aprendizaje propios de las comunidades campesinas.

Por último, se busca establecer una conceptualización respecto a una educación propia, entre las comunidades campesinas, ligada al concepto de aprender haciendo. La trasmisión de conocimiento, en relación con el arte de la cestería y del tejido del chinde, se realiza mediante el interjuego con la chagra, fuente de sabiduría ancestral, que permite conocer la vida como totalidad y conecta al hombre desde niño con el universo.

La educación, en el proceso de colonización, sumada a la concepción moderna de la educación, provocó la despersonalización cultural, lo que ha llevado a que los campesinos e indígenas pierdan su identidad como individuos y como comunidades organizadas bajo relaciones sociales complementarias entre los individuos, la naturaleza y el cosmos en general.

Por ello, se presenta como alternativa recuperar metodologías propias de aprendizaje que aparecen en actividades artísticas, como el tejido del chinde, y en otras manifestaciones, como el trabajo agrícola. Y complementarlas con otras

experiencias pedagógicas, como la presentada por Pablo Freire acerca de interpretar el contexto o la metodología de Campesino a Campesino, que se basa en la enseñanza-aprendizaje y que se orienta a registrar los saberes previos dentro de las comunidades.

CAPÍTULO 1

MARCO CONTEXTUAL

Las comunidades campesinas del actual sur del Departamento de Nariño son una amalgama del mestizaje producto de la invasión europea sobre las etnias nativas que habitaron estas tierras, como la etnia de los Pastos, que tienen su asiento, hoy, desde el norte del Ecuador, hasta el sur occidente de Colombia. Ha sido una de tantas comunidades olvidadas, cuyos pensamientos y concepciones del mundo los han devaluado la conciencia y el imaginario académico intelectual en el que se sumerge la educación, que deja en el más profundo olvido el conocimiento ancestral ligado a lo natural y de sensibilidad profunda en relación con el cosmos.

La educación vigente parece orientarse a producir un mundo que obstruye tomar conciencia de nuestra identidad cultural y nuestra condición de explotados y lleva al sistema escolar a no respetar las cosmovisiones regionales territoriales, geográficas y étnicas, donde lo indígena, lo campesino, lo rural y suburbano se presenta como primitivo, sin ningún valor cultural, mientras lo urbano, el “desarrollo de las grandes ciudades y el frío y cuadriculado mundo de cemento”, es la viva representación antitética de lo arcaico y del profundo saber ancestral de los pueblos originarios. En el fondo, esto puede entenderse como la admiración y el respeto del orden establecido por la ciudad y la colonización epistémica que nuestros pueblos han tenido que llevar por más de quinientos años de sometimiento. Afortunadamente, hoy, cobran valor las cosmologías regionales de los pueblos nariñenses, en las que, a través de la tradición oral, se han mantenido en su memoria y han sobrevivido.

El escenario principal de esta investigación es Providencia. En el periodo precolombino, el territorio que hoy se conoce como municipio de Providencia, lo poblaron indígenas del pueblo de los Abades. En el siglo XVII, ante el proceso de colonización, a los pobladores los desplazan a las cadenas montañosas y forman

asentos poblacionales, de lo que hoy se conoce como la subregión de los Abades, que está conformado por los municipios de Samaniego, Providencia y Santacruz.

Providencia, por su parte, se ubica al sur occidente de la región andina, a 62 kilómetros de la ciudad de Pasto, capital del Departamento de Nariño. Limita por el norte con Samaniego y Guaitarilla, por el sur con Túquerres, por el este con Samaniego y por el oeste con Santacruz y Túquerres. Con una latitud norte de 1° y 6' 7", 7' y 37, al oeste del meridiano de Greenwich. Su temperatura promedio está entre los 8 y los 19°C. Goza de tres pisos térmicos: frío, medio y cálido, lo que permite disfrutar de diferentes ecosistemas y poseer una rica biodiversidad. Las principales actividades económicas se basan en el sector agropecuario, en el cultivo de las chagras, en que se destaca el cultivo de maíz, caña de azúcar, café, fríjol, cebolla, plátano, cítricos y frutales; igualmente, es importante la explotación de ganado bovino y otras especies menores. También cabe resaltar las actividades minera y artesanal.

El nombre originario es Alpud, cuya colonización se da inicio en el siglo XVII. El primer asentamiento que se establece es el caserío denominado "Entrada del monte", que hoy se conoce como San Francisco, por donde pasa el camino que comunica a Túquerres con Guaitarilla, Samaniego, Linares y Sotomayor.

Los orígenes de Providencia se presentan, entonces, con los primeros asentamientos realizados en la "Entrada del monte" o San Francisco. En los archivos pertenecientes a don Florencio Rodríguez, puede encontrarse un testamento que acredita la existencia del punto denominado la estancia de Alpud, en el cual se consigna la adjudicación de tierras que efectúa el señor Ignacio Rodríguez y su esposa Tomasa de Albán a sus hijos. Este documento se registró en la jurisdicción del pueblo de Yascual, perteneciente al Estado soberano del Cauca, del Virreinato de la Nueva Granada, el 16 de enero de 1927. Dicho documento lo dejó el señor Ignacio Rodríguez Guerrero, hijo de Andrés Rodríguez y Manuela Guerrero, según redacta el documento.

Dicen sus habitantes que se llamaba así, porque:

Era un caserío ubicado de lado y lado del camino real¹ y lo demás era monte; de aquí p' arriba era monte, hasta los camellones hondos, que de ahí ya es cerquita a Túquerres. Y lo que hoy se conoce como German, Guanama, la Florida, todo eso era monte, había una que otra casita de chaclla por ahí botada, en unas vivía gente, otras solo las tenían de ir a trabajar (Vallejos, Entrevista a campesina de San Francisco sobre utilidad de chilante, 2020).

Por su parte, y según el testimonio de algunos pobladores de la Entrada del monte o San Francisco, fue un asentamiento mucho antes de que se colonizara la estancia de Alpud; este caserío lo habitaron indígenas Pasto, pertenecientes al, hoy, cabildo de Yascual.

San Francisco se ubica en la parte alta de la cordillera, donde se registran alturas que alcanzan hasta los 3000 metros sobre el nivel del mar. Su nivel de precipitación promedio anual es de 1500 mm. En su tiempo, fue una estancia donde descansaban y pasaban la noche, los *mindalas*, para luego continuar su recorrido, con sus recuas cargadas de mercancías y productos para el cambeo, empacadas en costales tejidos en fique. Los chindes eran imprescindibles, pues en ellos se llevaban frutas, hierbas medicinales, pollos, cuyes, huevos y cualquier cosa que se considerara delicada; se acomodaban y se aseguraban en las bestias, de forma que no fueran a maltratarlos. Las mercancías se llevaban desde Túquerres a Samaniego, Linares y Sotomayor. Además, se cuenta que el camino real comunicaba a Túquerres con Samaniego, y sus ramales llegaban hasta Barbacoas y otros pueblos vecinos.

San Francisco o Entrada del Monte, se encuentra ubicado en una zona triangular que limita con Guitarrilla y Samaniego, por el norte, con Túquerres y Guaitarilla, por el sur, con Túquerres y Yascual, por el este y con Providencia, municipio al cual pertenece, por el oeste.

¹ Esta expresión, traducida al lenguaje corriente, significa camino del rey, pero en nuestro medio significa camino de todos, por el que puede transitar el que quiera y lo necesite.

CAPÍTULO 2

EL CONTEXTO DEL CHINDE

2.1 El arte del tejido desde el saber ancestral

Este arte está presente en nuestra cultura y ocupa un lugar preponderante en la trasmisión de conocimiento. El arte del tejido desde el saber ancestral, para el fortalecimiento de la cultura y la educación propia, es importante en la cultura campesina, porque en ella se representa, no solo lo ornamental y utilitario, sino también el pensamiento y el cúmulo de conocimientos que se han guardado desde hace miles de años. Allí los mayores han plasmado su saber, sentir, qué hacer y pensar sobre su territorio, su espacio-tiempo, su vivir cotidiano y su espiritualidad, lo cual han transmitido de generación en generación, hasta nuestros días. El tejido en guanga es el caso típico sobre el que se encuentra bastante literatura.

En este capítulo, se presentarán apartes importantes del tejido como esencia del saber ancestral que se ha transmitido de generación en generación. Los tejidos son tan antiguos como la humanidad misma, posiblemente cuando el primer ser humano descubrió por vez primera que, al anudar bejucos o retorcer pelos de animal, formaba un hilo, o trama, con el que se podía elaborar un sinfín de cosas. O cuando el hombre de la comunidad primitiva anudó bejucos para sujetar ramas y palos para construir sus viviendas, se produjo, posiblemente, el surgimiento de la cestería. Así, el uso de bejucos empezó a implementarse en una variedad de usos y confección de múltiples artículos, entre los que sobresalen los cestos, canastos, sogas, etc.

Debido a que los artículos de cestería provienen de fibras vegetales, sumado a la humedad, la descomposición y el paso del tiempo, es muy difícil encontrar restos arqueológicos pertenecientes a la prehistoria. Sin embargo, en algunas excavaciones arqueológicas se han recuperado restos de carbón, madera, fibras y semillas, que en arqueología han venido a denominarse restos arqueobotánicos, “que suelen ser de reducidas dimensiones, difíciles de apreciar sin uso de aumento, y, algunas veces, pasan desapercibidos ante la atenta mirada del

excavador." (Martínez, 2016, p. 123). Los restos arqueo-botánicos pueden aportar información acerca de las plantas que se usaron en el pasado como alimento, material de construcción, tejidos y cestería, así como para describir sus formas de vida.

Figura 1. Restos de canastos trenzados.



Fuente: esta investigación.

A los tejidos se los puede encontrar en una amplia variedad de técnicas y materiales. Así se lo describe entre los Pastos:

Los pastos fueron hábiles tejedores que implementaron diversas técnicas de tejido en algodón, lana y de otras fibras vegetales. Se caracterizaron por su admirable destreza en cuanto al intercambio de productos, costumbres, ceremonias y demás prácticas culturales que enriquecieron la reciprocidad entre el hombre y la naturaleza (Muñoz, 2014, p. 36)

El tejido en textiles y cestería de los Andes nariñenses imita y recrea la naturaleza de manera simbólica, en la representación de animales, ríos, selvas, árboles, frutos y semillas, con sus colores, tanto del cielo como de la tierra. En esta perspectiva, el tejido adquiere la característica de convertirse en el horizonte de sentido que le devuelve al hombre andino su memoria y le da rienda suelta a la creatividad y sensibilidad, que crea la conciencia del relacionarse con el mundo y del estar en el mundo.

El chinde dentro del núcleo familiar

En la parte andina nariñense, la mujer y el hombre interactúan como un tejido inseparable en casi todas las labores cotidianas, ya fuera que tuvieran que ver con trabajos agrícolas o domésticos. Los habitantes de San Francisco comparten muchas labores, sin distinción de sexos: el hombre ordeña las vacas y cocina cuando puede; igual, la mujer ayuda en el sembrado de la chagra y en la cosecha. Cuando se les pregunta por labores exclusivas de cada género, frecuentemente suelen contestar de forma diversa, pero con los mismos argumentos que la mayoría, que las labores se realizan entre todos los integrantes de la familia. A los niños y niñas los llevan sus padres a las distintas labores de la casa, después de terminar el horario escolar, y en la chagra trabajan indistintamente todos los integrantes de la familia.

El arte del tejido, combinado con las distintas labores campesinas, no puede ser una mirada individualizada, meramente enfocada en el arte de la cestería; al contrario, se supedita a la complementariedad del núcleo familiar, que constituye la unidad de reproducción. Ambos sexos comparten los conocimientos relativos a este arte de la producción artesanal cestera y de los usos que se le da en la vida cotidiana al chinde.

En ciertos casos los artículos de cestería, como los chindes, se destinan a la venta o intercambio. También existe entre los campesinos la costumbre de prestarse los canastos de unos a otros, lo que lleva a que la relación de propiedad pareciera superficial. Entre los campesinos, cuando se les preguntó por la relación de los dueños de los chindes y canastos, y quién los fabricó, su reacción es cómica al pensar que los chindes y canastos tuvieran una propiedad exclusiva dentro del núcleo familiar; incluso, dentro de la comunidad, los chindes se prestan entre sus vecinos y sin restricciones; cuando a una persona, en una cosecha de papa, por ejemplo, se le olvidó que tiene un chinde, cualquier persona se ofrece a compartir el suyo y cosechar en binas.

Entre las distintas unidades familiares, que ya no son autosuficientes en la obtención de sus chindes y alimentos, se establecen relaciones que se expresan como compra y venta, pero que son trueque: de chindes por cuyes, por pollos o

por productos como trigo, maíz, papa. Sin embargo, la supuesta autosuficiencia individualista ha reducido considerablemente la producción o préstamo de un chinde. Almismo tiempo, por el uso de recipientes plásticos comprados en los pueblos, el uso del chinde está quedando en el olvido y con ello las prácticas de solidaridad, intercambio comunitario y familiar.

Debido a la multiplicidad de funciones que cumple el chinde, como recipiente para medir, cosechar, transportar o guardar, se remplazan fácilmente por productos sintéticos provenientes de la ciudad. En fin, todos los usos, tanto a nivel utilitario como en su orden simbólico, en que antiguamente se ocupaba al chinde, dentro de la comunidad, se han visto colonizados por todo tipo de materiales sintéticos, de aluminio y de hojalata, que no cumplen la función utilitaria y ritual que antiguamente ocupaba el chinde.

El arte de tejer, en general, corresponde a las mujeres, pero la tarea de fabricar canastos y chindes no es exclusivamente labor femenina. Cuando una mujer trabaja en un chinde, su marido colabora con la recolección de la materia prima; es decir, el trabajo de los hombres se relaciona más con la obtención de los bejucos, que crecen en el monte, ya que, en general, se deben caminar enormes distancias para conseguirlos. Esto supone una labor dura, para varones, puesto que, en el proceso de la recolección, es preciso abrirse camino por el monte, mediante la hechura de trochas, enroscar los bejucos y cargarlos hasta el lugar de residencia.

2.2 Entrada a la vida material y espiritual de este otro mundo: El monte

La complementariedad en el trabajo y elaboración del chinde, supone también la forma cómo se relacionan con el entorno y perciben el territorio. El nombre antiguo dela vereda San Francisco o “Entrada del monte” es muy especial, porque el concepto monte es una parte fundamental del pensamiento de la gente sobre las formas de percibir el mundo. El monte, en principio, es una gran cantidad de tierra cubierta por vegetación.

El monte es lo salvaje, lo natural, lo no civilizado, lugar de las plantas, de los animales y espíritus sagrados, de las leyendas, etc. Y San Francisco es el amigo

de los animales o domador de lo salvaje, ligado en Colombia a la colonización. Por eso el nombre.

El monte, donde, como dicen los campesinos, la tierra todavía es virgen; es un lugar de mucho respeto y magia, puesto que allí viven espíritus como el duende, la vieja, el gritón, donde anidan las pavas que *entundan*².² Jaime Enrique Clavijo Salas, al retomar el trabajo de María del Pilar Rivera, *Entre el viento, el monte y la cocha; el mal aire y los espíritus del monte en el resguardo indígena de Pastás*, nos ayuda a describirlo:

El Monte en Pastás, más que ser una elevación montañosa, es el templo que guarda en sus entrañas secretos y maravillas. Ojos que parpadean en la oscuridad, Viejas que salen a deambular para comerse los corazones de los borrachos, duendecitos que salen cuando danza el sol. El Monte, tiene vida y cuerpo, y en ocasiones habla con los cerros más cercanos, por las crestas de los árboles semandan mensajes, vienen en parejas, una mujer que guarda las riquezas del hombre que siempre tendrá figura de antigua Huaca (Clavijo Salas, 2013, p. 72).

La magia y el respeto que guardan los habitantes de San Francisco por el monte se relaciona también con la espiritualidad y la cosmogonía del hombre andino de mantener una relación armónica con los espíritus mayores, la conceptualización cíclica de fenómenos naturales que ordenan el cosmos y la vida en comunidad, en un eterno dinamismo.

2.3 El kuichi

En San Francisco hay varias leyendas asociadas al kuichi, que emerge de las fuentes de agua y pequeñas ciénagas. En relación con la época lluviosa, en los Andes, entre octubre y diciembre, se da la presencia del kuichi o arco iris, especialmente en las tardes lluviosas, antes de la puesta del sol. En ocasiones, se ven dos y hasta tres kuichis, simultáneamente, para constituirse en un fenómeno admirable. Se dice que es malo señalarlo con el dedo, puesto que se le pudre; además, cuando miran un kuichi, le hacen tres cruces con un machete, para que desaparezca.

² Entundar: concepto que utilizan los campesinos de San Francisco para denominar el acontecimiento de ser abandonados por la conciencia y entrar en un estado de somnolencia, que los lleva a caminar en círculos o adentrarse en lo más profundo de la selva y perderse y hasta, en ocasiones, perder la vida.

Se encuentra en estas comunidades la creencia de la existencia de dos tipos de kuichi: el kuichi blanco y el kuichi negro. Muchas personas, en San Francisco, dicen que el kuichi tiene la costumbre de orinar a las personas que se encuentren debajo de su arco; es decir, hacer que cayera la llovizna que lo acompaña. Se cree que, si una persona se hace caer de esa agua, le aparecen unos granos, que luego se convierten en chandas, que solo pueden curarse si se utiliza una planta que crece en las ciénagas, denominada por el mismo nombre: kuichi. También, suele enamorarse y embarazar a las mujeres.

Cuenta doña Pastora, campesina de San Francisco, que una vez embarazó a una muchacha, que había ido pasando por una ciénaga, por donde había estado el kúichi, y la había preñado; que los padres de la muchacha no le creían y que por ese motivo la muchacha había pasado por muchas dificultades y, ya en el tiempo del parto, había dado a luz una masa como de carne, pero resplandeciente, de todos los colores del arco iris; otros dicen que dio a luz serpientes y que la muchacha había muerto debido a eso. Que, por esa razón, al kuichi se le debía tener mucho respeto.

Este tipo de creencias que conservan los habitantes de San Francisco forma parte de desconocimiento presente en otras culturas a lo largo de la región andina.

En la cosmología de los incas, el kuichi se asocia con la serpiente, en especial con el Amaru, aquel gigantesco ofidio bicéfalo, mítico, que aparece representado en la cerámica y que veneraban tanto en todo el imperio del Tahuantinsuyo. Se dice que sus dos cabezas se han sumergido en las ciénagas y su cuerpo arqueado se torna colorido, domina el horizonte y ocupa grandes espacios del cielo. Y que por debajo de la tierra atraviesa el inframundo, el Ukupacha o mundo de los muertos. Cuando Garcilaso de la Vega, el Inca, describe los ambientes del templo del Qorikancha, dice, con respecto al arco iris:

Otro aposento, que era el cuarto, dedicaron al arco del cielo, porque alcanzaron que procedía del sol, y por ende lo tomaron los reyes incas por divisa y blasón, porque se jactaban de descender del sol. Este aposento estaba todo guarnecido de oro. En un lienzo de él, sobre las planchas de oro, tenían pintado muy al natural el arco del cielo, tan grande que tomaba de una pared a otra con todos sus colores al vivo. Llaman al arco cuychu y, con tenerlo en esta veneración, cuando le veían en el aire cerraban la boca y ponían la mano delante, porque decían que si le descubrían los

dientes los gastaba y empobrecía (Urton, 2006., p. 128).

Este pensamiento, presente en las comunidades campesinas de San Francisco, sibien podría ser comparable con el pensamiento quechua del imperio del sol o Tahuantinsuyo, constituye un pensamiento original, que obedece a la lógica rítmica de un pensamiento cíclico, presente en otras culturas alrededor del mundo. La noción de rosca, más la alusión al kuichi y su asocio con la serpiente, y los círculos concéntricos presentes en el chinde, se ven reflejados en el imaginario cultural y simbólico que evocan, el uso y proceso de elaboración de esta herramienta de vida.

2.4 El bejuco chilante

Como parte constitutiva del tejido, en la cestería, los bejucos y su recolección son una parte fundamental del arte cestero. La diversidad ecosistémica y de pisos térmicos de la región andina es muy rica en la producción de lianas y bejucos.

Los bejucos se prestan a una amplia variedad de usos, entre los que se encuentran los medicinales, alimenticios, o como sustancias venenosas.

El bejuco chilante es una fibra vegetal con la que se tejen los chindes. Es una planta semipifita trepadoras; es decir, se clasifica como un organismo vegetal que vive sobre una planta o árbol hospedero, sin extraer agua o minerales de sus tejidos vivos. Este tipo de planta es común desde las selvas de clima cálido hasta las selvas altoandinas, así como desde el interior de las selvas hasta los matorrales, sitios alterados y bordes de camino. Utiliza un mecanismo para trepar, que se denomina prensil; así se sujet a de espinas, tallos, ramas y palos, con un movimiento rotatorio, que le permite enroscarse al soporte hasta alcanzar la copa de los árboles. Alcanza una longitud de hasta 20 metros de largo.

Figura 2. El bejuco chilante.



Fuente: esta investigación.

En sus primeros años de vida, sus cogollos y hojas adquieren un color rojizo, mientras que el tallo y sus hojas adquieren un color verde oscuro, que contrasta con el negro que, al final, adquiere en su madurez. Los tallos son flexibles. En los nudos tiene un par de zarcillos retorcidos en espiral, con los que se agarra de las ramas para tejer una especie de red para aprovechar la luz y producir sus semillas. El fruto es una baya esférica, brillante y de color anaranjado. Cuando están maduros, se convierten en comida para algunas aves. La magia del crecimiento del chilante solo se puede encontrar en el monte y a orillas de caminos y zanjas.

La propagación se da de tres formas: por esquejes o nudos del bejuco, a los que les crece raíz; por la semilla que cae al suelo y por las semillas que trasportan los pájaros a través de sus excrementos que, a su vez, las fertilizan. Las tierras preferidas por el chilante son montes espesos, que guardan bastante humedad, pero no en lugares de fuentes de agua. Como lo afirma la señora Diselina, artesana de San Francisco:

El único bejuco que no perjudica en la naturaleza es el chillante; el chirriador, ese sí es útil al agua; el mantalana, ese otro clavelillo, esos son de utilidad para el agua; el otro no; el otro solamente es para beneficio, para beneficio comunitario, y, eso sí, si a él lo cosechan en tiempo que no sea buena luna, a él se le pudre la raíz, o, si el que lo cosecha tiene buena mano, le sigue criando; si no, no, le rebota más bejucos, se le pudre la raíz; si nadie lo coge, también él mismo se seca y una hormiga lo acaba de destruir y él mismo se acaba; en cambio, si usted lo corta y le sigue dando un buen uso, él sigue pegando más y más; si usted lo cortó en este estilo (un nudo del tamaño de un dedo, antes de empezar la raíz) y le sigue partiendo más bejucos, y si ese tiene raíz, le sigue dando más y más bejucos. Pero si, en cambio, entraron

animales, él mismo se encarga de irse quitando, irse quitando, hasta que se acaba. Por eso, ese no es del agua; hay otro que sí es del agua, pero es de lo abrigado, es el bejucos de acero; ese sí, a lo que se lo corta, llueve agua, ese es natural, eso llueve agua del mismo bejucos. (Vallejos, entrevista a campesina de San Francisco sobre la utilidad del chilante, 2020).

Además de estar en el monte y no ser una amenaza para las fuentes hídricas, el chilante también se lo puede encontrar prendido de los bordos de los caminos, como dispuesto a prestar su servicio a los caminantes que pasan.

El chilante, debido a su máxima duración, es muy apreciado para varios tipos de usos. Se lo utiliza para amarrar cercos, amarrar trigo, para tendederos de secar ropa; en fin, como dice don Hernando, un habitante de San Francisco: “pues, generalmente, cuando uno sale de afán y se olvida la manila, suele amarrar con él los guangos de leña, o hasta para manear una vaca, a veces se usa el chilante.” (Vallejos, entrevista con campesino de San Francisco, 2020). Por esa razón, la sobreexplotación de este bejucos está alcanzando niveles máximos, hasta el punto de que se ha vuelto ilegal su comercio. Por otra parte, la deforestación, producto de la expansión ganadera, ha sobreexplotado al máximo los montes y quinchas que aún quedan, lo que ha llevado a que desapareciera la diversidad ecosistémica y, con ella, el chilante y la tradición cestera ligada a este bejucos.

2.5 De vuelta al viejo monte

La salida a coger bejucos es en la mañana. La hora de encuentro la habíamos programado para el sábado 14 de marzo, 8 de la mañana, día que regularmente don Luis Alberto escoge para salir a buscar bejucos, puesto que el viernes se termina la semana de trabajo duro en la chagra y se deja el sábado para ciertas actividades que no requieren de mayor esfuerzo, como salir a buscar bejucos para hacer los chindes, cargar leña o dedicarse a tejer los chindes. El domingo se sale al mercado de Providencia para aprovisionarse y continuar el ciclo la semana siguiente.

Don Luis Alberto se había levantado antes de las 6, como de costumbre. Previamente, había afilado bien el machete, acomodado un avío en la jigra y alistado todo para salir conmigo a buscar los bejucos. A mí también me había tocado madrugar ese sábado, puesto que, para llegar hasta la casa de don Luis

Alberto, se debe caminar un largo trecho desde mi lugar de residencia. Ya en el monte, con don Luis Alberto, buscamos internarnos lo más adentro posible, para encontrar los bejucos más gruesos, hacerlos roscas y cargarlos hasta la casa.

El arte de la recolección se reserva solo para un ojo enseñado a distinguir entre la rica variedad de bejucos que brinda la naturaleza; es un arte para el campesinotejedor, pues solo él puede distinguir las clases de bejucos, como la china roja, el chilante o bejucos negros, el chirriador, el manta lana, el macho (en la parte altoandina), y el orca diablo, el yare o el guabo, en la parte baja costera. Pero la recolección tiene sus riesgos que el recolector tiene que enfrentar, pues en el monte hay animales peligrosos, como las culebras y alacranes, o fuerzas espirituales, como las pavas que entundan, la vieja, el duende, el coco pollo, fuerzas que gobiernan la profundidad del monte.

Como, generalmente, al bejucos se lo encuentra en las partes más espesas, por estas razones no se debe ir a buscarlo demasiado tarde, porque suelen aparecerse los espíritus que embrujan, hasta perderlo en las profundidades del monte.

El relato que nos cuentan los mayores sobre el monte, en los tiempos modernos está desapareciendo de la memoria, va quedando en el olvido y a las nuevas generaciones de campesinos las educa la televisión y para la guerra, por las emisoras oficiales del ejército y de la resistencia. Al igual que los campesinos, le han quitado el monte a la superficie de la tierra; el sistema económico neoliberal, con el afán de lucro ha alejado de la memoria de los campesinos e indígenas sus tradiciones, sus luchas por mantener su territorio y su forma propia de ver, sentir, pensar el territorio, sus ritos, que convergen armónicamente con la naturaleza, en una danza complementaria de lucha de opuestos.

Debido a la tala indiscriminada del monte, en la parte andina y la selva amazónica, los ecosistemas naturales donde se desarrollan los bejucos y lianas casi han desaparecido. La ganadería y la sobre explotación de los suelos han dejado sin espacio al monte. El cultivo de determinadas especies en lugares concretos implica que se debe suprimir todo el monte, incluso pasar por encima de arroyos de agua, secar ciéregos, donde crece la hoja de la vieja, lugar donde

también suele aparecer el kuichi; por eso, los espíritus del monte se han alejado, por eso ya no se aparecen como antes, porque antes dicen que se aparecían y la gente solía verlos: “Los espíritus sobrenaturales son quienes colocan un orden espacial, temporal y territorial, con sus poderes, hechizos y encantos, armonizan la vida cósmica y del espacio, y, en especial, la existencia del hombre” (Mejía Putacuar, 2010, p. 56). Por ejemplo, los duendes, decían que se aparecían en las quebradas o que, si alguien se internaba bien adentro, en el monte, se lo llevaba la tunda, que era una mujer mágica del monte.

La extracción del bejuco se hace teniendo en cuenta los ciclos lunares y la hora.

La época ideal para el corte del bejuco es después del quinto de luna creciente; eso garantiza su duración y que no le caigan plagas que se lo coman o que disminuya la vida útil de los objetos que se fabriquen. En este periodo, también se garantiza que el bejuco vuelve a crecer de forma exponencial y el material extraído adquiere una resistencia o periodo de vida útil, hasta de veinte años. Por el contrario, si el material se extrae en otra fase lunar, al bejuco le caen, como por encantamiento, los gorgojos y otros pequeños insectos, que suelen comérselo, destrozarlo o volverlo quebradizo.

La vida útil de un chinde depende del trabajo que desempeñe. Un chinde de cosechar papas puede durar alrededor de dos a tres años; por el contrario, si se utiliza como tangan o como recipiente de guardar cosas en un solo lugar, puede alcanzar hasta veinte años o más de vida útil. Y más si está expuesto al humo.

De los pocos artesanos tejedores de chindes que aún hay en San Francisco, don Luis Alberto es quien mejor conoce la tradición cestera, ya que, como él mismo lo manifiesta, la aprendió de sus abuelos y de sus padres, porque, desde que él recuerda, ellos han sido siempre tejedores. Él y toda su familia, sin saberlo, han sido cuidadores de un pensamiento que agoniza junto al chinde, el monte y el chilante, pero sus antiguas creencias, ligadas a fenómenos naturales y prácticas rituales, envueltas de misterio, como la recolección del bejuco, la creencia en los kuichis, el respeto por las serpientes y la fascinación que las gentes de San Francisco les otorgan a estos fenómenos natural-simbólicos, aún están presentes

en su vida cotidiana y en su imaginario cultural.

El acto tan sencillo que tiene don Luis Alberto de hacer las roscas del bejuco se refleja en el respeto que él tiene cuando se refiere a la forma cómo se lo debe tratar. El bejuco, una vez cortado, se enrosca, se le da vueltas, de modo que las protuberancias o espuelas que le crecen se crucen entre sí, para formar el tejido que sostiene sujeto el bejuco enroscado, que se juntan con más roscas, hasta formar el guango, que se llevará hasta la casa.

Este desenvolvimiento de eventos cotidianos, a la hora de recolectar el bejuco, para la elaboración cestera, por parte de don Luis Alberto, es un fiel reflejo de las antiguas creencias de sus mayores; al respecto dice:

Antes, nosotros, cuando éramos muchachos, íbamos a traer el bejuco para hacer los chindes al monte, no lo comprábamos; entonces, mi papá nos decía que era de ir por la mañana, porque por la tarde salía la vieja, y que no vayamos a meter la cabeza por en medio de la rosca –porque lo hacíamos una rosca para hacer atados y traerlo–; entonces, nos decía que no, que eso era atractivo al kuichi. Usted sabe que eso da enfermedad, lo llena de granos a uno en el cuerpo; además, nos decía, que, apuntándolo con el dedo, se le pudre. (Vallejos, conversación con Luis Alberto Morales, campesino de San Francisco, 2018)

De acuerdo con el testimonio de doña Fidelis Benavides, campesina habitante de San Francisco y madre de familia de sesenta y un años, conserva en su poder un chinde de más de veinte años, heredado de su padre y fabricado por él mismo en su juventud.

No todos los bejucos sirven para la elaboración de chindes y canastos, insiste don Luis Alberto; el único que es bueno es el chilante. En la parte andina, solo al chilante o bejuco negro se lo aprecia por su extrema duración y la calidad de su fibra. En muy pocas ocasiones se suelen tejer chindes de bejuco china rojo, que es una semipifita de la familia de las semiláxeas (dentro de estas categorías se encuentran el chilante, el bejuco chino rojo y la zarzaparrilla, muy conocida por sus propiedades antioxidantes y regenerativas).

Del chilante, no se conoce que se utilice dentro de la farmacopea tradicional. Por su parte, el bejuco llamado china rojo sí es muy utilizado en la preparación de aguas medicinales. Según los mayores, desintoxica el organismo, al eliminar la irritación de la sangre y demás órganos del cuerpo. Extraída la raíz de la tierra, se

lava y cocina durante unos minutos, junto con otras hierbas, como cola de caballo, pelo de choclo, linaza, boldo y achicoria blanca. Una vez preparado, se deja enfriar y queda listo para su consumo, para aliviar los males del cuerpo.

En la tradición andina, la relación con los bejucos y sus propiedades medicinales se relacionan mucho con el célebre bejuco extraído de las selvas amazónicas, conocido como ayahuasca, yagé, utilizado por los médicos tradicionales o chamanes, por sus propiedades alucinógenas y curativas del cuerpo y el alma.³ Este bejuco del alma o bejuco del espíritu forma parte de la vida ritual y espiritual del hombre andino, mientras que, por su parte, el chilante forma parte de su vida material y cotidiana, en manifestaciones artísticas y de trabajo, como el chinde. Por su parte, el chamán también tiene la necesidad de adentrarse en el monte para purificarse y conseguir los bejucos para hacer la ayahuasca, que es una combinación de bejucos que tiene la capacidad de trasportar al chamán, o al que lo toma, a otras dimensiones espirituales, para acceder al mundo de los *apus* o espíritus.

La relación que los andinos guardan con los bejucos se vincula fuertemente con el monte y la tradición espiritual y cosmológica de un mundo en completo dinamismo. Las espirales de los bejucos, las vueltas que los bejucos dan en los árboles hospederos, el mutualismo y la simbiosis dentro de los ecosistemas, se reflejan en el pensamiento de la comunidad, en la solidaridad de los comuneros, en sus procesos formativos y de trabajo comunitario.

Al ir al monte, uno aprende a cortar el bejuco y, en esas caminatas, se aprenden historias, como la que me contó don Luis Alberto, la vez que lo acompañé a buscar bejucos. Le pregunté sobre cuentos que se relacionaran con bejucos y me contó un cuento fantástico, que decía:

En realidad, hay tres mundos, el mundo del cielo, el mundo de la tierra y el mundo que queda debajo de la tierra, donde viven otros seres que no comen como nosotros, no viven como nosotros, pero que se parecen a nosotros. Dicen que una vez unos de esos seres secuestraron una princesa y que se la llevaron por un hueco, ancho como el cráter del volcán, que parecía que no tenía fin. El rey puso una gran

³ Ayahuasca, yagé, capí, es una liana que tiende a crecer en una encantadora doble hélice y es uno de los ingredientes de la posición ontogénica alucinógena. Aquellos que la conocen la llaman “el bejuco del espíritu o la escalera de la Vía Láctea”; también se conoce como “el bejuco del alma”.

recompensa por quien rescate la princesa. Y Juan Rayo, que era un hombre pobre, buscó tres hombres más para que le ayudaran, y al día lunes, empezando la semana, se fueron a la montaña a cortar bejucos para descender por el hueco y rescatar la princesa.

Entonces, llegaron a lo más espeso del monte e hicieron los cambuches donde iban a dormir, afilaron bienlos machetes y convinieron en que uno se quedaba haciendo el almuerzo, mientras los otros tres buscaban y cortaban el bejucos; claro, cuando ya iba a estar el almuerzo aparecieron unos seres pequeñitos y lo garrottearon hasta desmayarlo y le regaron el almuerzo, cuando, ya por la tarde, volvían los otros tres, es que llegaban tirados del hambre y cargado unas rosas grandotas de bejucos, y es que lo hallan desmayado y tirada la comida por todo lado; cuando el otro despertó, Juan Rayo le preguntaba: "Qué te pasó? ¿Quién te golpeó? Unos seres, que es que decía. "¿Y cómo eran?", le preguntaban: "Eran grandes? "No", contestaba el otro, "eran unos seres pequeñitos, no más". Al otro día, dezque se quedó otro y los otros tres salieron a buscar bejucos; claro, cuando ya es que iba a estar el almuerzo, otra vez salieron una galladota de seres y lo garrottearon hasta dejarlo desmayado.

Cuando, otra vez, es que llegaban sudados, cargado las rosas de bejucos y, otra vez, unos a cocinar y otro a atender el enfermo. "Y ¿cómo eran?", le preguntaban y decía que, cierto, "Eran unos pequeñitos"; cuando al otro día se fueron y dejaron a otro y lo mismo, cuando ya iba a estar el almuerzo, salieron y de nuevo lo golpearon y se lo regaron, al otro día que dezque dijo Juan: Ahora me quedo yo y, claro, dezque madrugó a hacer el almuerzo y estaba listo con el machete para cuando apenas salieran y en esas dezque aparecieron y Juan rayo empezó a defenderse; cuando, en una de esas, dezque le cortó la oreja, a uno, y todos se asustaron y se desaparecieron.

Juan recogió la oreja, dezque la guardó en un bolsillo del pantalón. Y, entonces, es que pudieron terminar de cortar el bejucos, lo deschucharon, lo partieron, lo añadieron y Juan se amarró una punta en la cintura y les dijo a los otros que, cuando él le diera tres jalones al bejucos era la señal de que ya había rescatado a la princesa, y lo bajaron por el hueco y, baje y baje, ya parecía que se les iba a acabar el bejucos, Juan topó la superficie del mundo de abajo y es que era unos paisajes bien bonitos, con montañas de colores, pájaros con unas plumas que parecían que resplandecían y empezó a buscar la princesa y no se demoró en hallarla, la rescató y, claro, la llevó donde estaba el bejucos, por donde había bajado, y la amarró de la cintura y, mientras Juan estaba asegurando a la princesa que no se fuera a soltar, la princesa saca una flauta y se la regala como señal de reconocimiento por rescatarla; Juan la recibió y, mientras la guardaba en el bolsillo, le pegó los tres jalones al bejucos y la princesa empezó a subir; después, ya dezque le mandaron el bejucos a Juan y este se puso a pensar: ¡Qué tal que estos tres, cuando yo ya vaya bien arriba, me corten el bejucos y cobren el rescate ellos, no más. Es que cogió una piedra, como del mismo peso de él y la amarró del bejucos, pegó los tres jalones y la piedra empezó a subir y, preciso, cuando ya iba bien arriba, es que le cortaron el bejucos y cayó la piedra y Juan quedó atrapado en ese mundo.

Entonces, sacó la flauta que le dio la princesa y se fue tocando, y así anduvo varios días, andaba por las calles, las plazas de ese mundo, cuando un día es que miró al que le había cortado la oreja y el otro también es que lo conoció y en seguida se le acercó a decirle que le devolviera la oreja. Juan como que se asustó y siguió caminando derecho y el otro es que lo siguió detrás diciéndole: "¡Devuélveme mi oreja!, ¡devuélveme mi oreja!", cuando en esas Juan dezque se acordó de que la tenía en el

bolsillo y le dijo, al ser que era pequeñito: Te devuelvo tu oreja, pero si me ayudas a salir de aquí; yo quiero volver a arriba donde los míos. “Bueno”, que dezque dijo: “Abrácmeme duro y cierre los ojos”, y en un momentico es que lo sacó a la tierra.

Afuera, es que le dijo: “Ahora sí, devuélveme mi oreja” y Juan la sacó del bolsillo, estaba seca, ya el otro es que la recibió, se la llevó a la boca, la untó de saliva y se la pegó, hizo una seña, como señal de despedida, y desapareció. Juan, como ya no pudo cobrar el rescate, pensó que se quedó pobre, como era, y que, si iba a decir que él la había rescatado, en el palacio no le creerían. Entonces, se largó de pueblo en pueblo y andaba tocando la flauta que la princesa le había dado, y un día que estaba tocando en la plaza de un pueblo, que quedaba cerca al palacio, iba pasando la princesa y es que reconoció el sonido de la flauta, se fue a mirar por en medio de la gente, y, claro, reconoció a Juan y mandó que lo llevaran al palacio donde el rey y le dijo: “Este hombre fue el que me rescató; los otros son hombres desleales, que lo traicionaron” y por eso el rey mandó que los azotaran y encarcelaran y a Juan le dio la mano de la princesa como recompensa. (Vallejos, conversación con Luis Alberto Morales, campesino, San Francisco, 2018)

La historia que nos cuenta don Luis Alberto, campesino originario de la Entrada del monte o San Francisco, nos muestra la capacidad imaginativa del hombre andino para entretrejer mitos que ordenan y describen aspectos de la sociedad y valores humanos que se ligan al respeto por la palabra y la justicia. Por otra parte, el simbolismo es mucho más profundo en referencia a la idea de los tres mundos y de que los hombres que habitan la tierra están en el centro y ellos se enfrentan a los azares del destino. En el mundo andino, la comunicación entre cielo y tierra se posibilita a través de bejucos que ayudan a descender o ascender a mundos superiores, tal como hace Juan cuando va a la montaña a buscar bejuco. Como en el cuento de Juan que, para rescatar a la princesa, fue a lo más espeso del monte, muchos campesinos buscan los bejucos de fibras resistentes y de larga duración, como el chilante, para elaborar útiles de cestería y para las distintas labores. El bejuco se convierte en un aliado indispensable para la supervivencia y el sostenimiento material que ayudan al hombre andino, como en un juego dialéctico de pasar desde una dimensión a otra, de la tierra al cielo, de la vida a la muerte, de arriba abajo.

Como dice don Luis Alberto, cuando se le pregunta sobre su vida de artesano: “Cuando hay el material, (el chilante), se hace los canastos y se los va a vender al pueblo y ya se tiene para traer cualquier cosita y así poder pasar la vida.” (Vallejos, conversación con Luis Alberto Morales, campesino, San Francisco, 2018)

Se puede decir que el bejuco chilante, en cierta medida, es el responsable de “pasar la vida”, lo cual deja entrever que se tiene la confianza de que la vida es un tránsito, por eso el chilante sería el bejuco de la vida, entendida en un constante dinamismo de que nada permanece en su lugar, pero que estamos en el centro, porque habitamos la tierra, con la cual se debe vivir. Para poder hacerlo en armonía, también es preciso conocer lo que está arriba, la influencia de la luna y la posición del sol durante el día; mirar la punta de los cerros, porque ellos son los que avisan cuándo va a llover; no adentrarse a altas horas de la tarde y menos en la noche, para no desafiar a los espíritus que habitan la profundidad del monte. Y saber que el chilante está presente en varios aspectos de la vida y la muerte, porque con el chilante se hacen las escaleras amarradas con bejucos que sirven para subir al soberano de la casa y para descender a lo profundo de la tierra, hasta donde se cavaban las tumbas para enterrar a los muertos, como cuenta don Florencio Rodríguez, habitante de Providencia:

Antiguamente, las tumbas se cavaban dentro de la vivienda, debajo de la cocina, a donde se cavaba muy profundo las tumbas, y para bajar usaban escaleras hechas en varas y amarradas con bejucos. Cuentan los de adelante que los indios Abades hicieron sus tumbas y se enterraron para no someterse a la colonización española. (Vallejos, conversación con el señor Florencio Rodríguez, habitante de Providencia, 2018).

Los bejucos, en especial el yagé, le devuelven al hombre su espiritualidad, su lugar en el tejido cósmico del universo. Por su parte, el chilante posibilita la vida artesanal, con la creación del chinde, que teje la relación del hombre con la chagra, la casa, la familia y la comunidad, y puede convertirse en estrategia pedagógica para recuperar la memoria y plantar la semilla de la identidad, individual y cultural; la reivindicación de nuestra memoria ancestral, de entender a la naturaleza como sujeto de derechos y, a través del chilante, descifrar los códigos de una cosmovisión que todavía pervive en la periferia de las sociedades rurales, en lo más profundo de la selva y del inconsciente colectivo.

2.6 El chinde en los géneros de vida. El chinde minguero

El chinde lleva las semillas a la tierra, recoge su producto y los sirvió en la comensalía.

Me cuentan los habitantes de San Francisco que los campesinos de adelante, para las trillas de trigo, cosechas de papa o maíz, lo hacían en mingas y que, como eran bastantes los peones que asistían, la comida se llevaba en chindes; la comida consistía, principalmente, en papa, ocas, ollucos, choclo, sancochados, queso y ají. Me cuentan que, en ese entonces, no había ni platillos ni cucharas. El chinde lo sentaban en ramas, a un lado de la chagra, y alrededor se sentaba la gente y cada quien, con sus propias manos, sacaba el alimento del chinde y lo llevaba a la boca. A primera vista, para un hombre moderno, parecen inadaptados y sucios esos comportamientos, pero para los antiguos habitantes de San Francisco era el acto ritual más amable de recibir y compartir los alimentos que nos da la tierra. El chinde reunía a las familias en mingas, donde se expresa el arraigo, el amor a la tierra y donde se crea la cultura.

En San Francisco, las mingas comúnmente se hacían para las trillas del trigo; el chinde ocupa su lugar tanto en la cocina, con las mujeres, como para recoger el grano que sale de la máquina, donde están los hombres.

Tanto para el cultivo del trigo, como del maíz, las familias de San Francisco utilizan los chindes en las mingas; estaban unidas y se rotaban la mano de obra; se hacían mingas, en las que participaban hombres y mujeres, para llevar a que las cosechas fueran una ocasión festiva para compartir y fortalecer los lazos que los unían como comunidad.

Esas prácticas de unión para el trabajo, la rotación de la mano de obra y las mingas, con el chinde, que llevaba las semillas a la tierra, recogía su producto y los servía en la comensalía, se complementaban con ese espacio-tiempo sagrado, donde la Pacha Mama y el trabajo de la comunidad completaban la vuelta que les marcaba el sol, para dar comienzo nuevamente al ciclo agrícola, que se lo recibía con la celebración de lo que para los pueblos andinos se conoce como el Inti Raimy o fiesta del sol.

Después de ir y venir por la chagra, voltear el guacho con el cute, recoger las papas en el chinde, y, más, si la papa es amarilla o criolla, la lavan los mismos campesinos antes de llevarla al mercado; para tal efecto, el chinde es una herramienta indispensable que no debe faltar, puesto que, después de lavarla tiene

que pasar por el chinde, donde, al imprimirle leves tirones, la papa da vueltas dentro del chinde, lo que lleva a que lo de arriba pase abajo y lo de abajo arriba, para permitir así que se pudieran retirar en su totalidad las papas que están en malas condiciones o apolilladas, antes de ir al empaque, en el que, al final, se pondrá en el mercado. Para el lavado del mote, que es el grano de maíz cocinado con legía, y luego lavado en el chinde, se utiliza la misma técnica que en el lavado de la papa, para llevar a que el grano dé vueltas dentro del chinde mientras se le echa agua, que escurre por el chinde y se lleva la pluma, que es una pequeña corteza que cubre al maíz, además de permitirle que escurra y quede limpio el grano. En relación con la noción de vuelta, en los campesinos andinos, Jaime Enrique Clavijo Salas asegura que:

Entender vuelta es entender las lógicas en las que opera el tiempo y el mundo mismo en esta zona. Vuelta es trabajo con la tierra, es cocinar, es transformar, es partida, pero también retorno, del mundo, del orden, de la vida. (Clavijo Salas, 2013, p. 22).

En este sentido, chinde tiene su significado propio respecto a la simbología en él presente: es un sinónimo de orden de complementariedad, de vuelta al trabajo en la tierra con la chagra, de unión donde se reúnen los frutos de las cosechas, vital para la vida agrícola de los campesinos de San Francisco y, en general, de toda la cultura Pasto.

La desaparición del chinde, al tiempo que desaparece el chilante y el monte debido a la expansión agrícola, en tanto al chinde lo remplazan productos plásticos de la sociedad de consumo, sumado a malas políticas agrarias, y a las firmas de TLC's, los cultivos locales de trigo y maíz, están desapareciendo y los campesinos actuales ya no le dan importancia a la utilización de chindes, ni se unen para recoger sus cosechas; si bien el cultivo de maíz aún se da de manera esporádica, el cultivo del trigo, debido a las importaciones, está desapareciendo casi por completo. En muy pocas familias de San Francisco sobreviven las prácticas de trabajo comunitario y los rituales que se realizaban durante las cosechas. Estos hechos han provocado la desintegración de la comunidad y ha puesto a las familias en una condición marginal, cuya única alternativa es la auto subsistencia, y las pocas familias que han encontrado medios de subsistencia en el comercio han

ingresado a la economía de mercado, para establecerse aún más la separación y desintegración del tejido comunitario y dejar en el olvido prácticas ancestrales, como la minga y el tejido del chinde.

La minga es una categoría de suma importancia, en la que se sintetiza la complejidad del pensamiento entre las comunidades y se sintetiza la solidaridad entre las gentes que habitan estos territorios. El chinde, la minga, la chagra son formas típicas de trabajo originadas desde períodos prehispánicos, que aún perviven esporádicamente en la vida de los pobladores campesinos; la minga se inscribe en una forma de trabajo comunitario de origen ancestral, que se entrelazaba a una economía de producción de subsistencia comunal, que satisfacía requerimientos biológicos, tales como el alimento, pero también condiciones culturales y sociales; así, la necesidad de recuperar educando para volver a la agricultura, la minga y el chinde, debe empezar por los más jóvenes, para que empiecen desde temprana edad, a valorar y forjar una identidad comunitaria que reivindique el derecho de organización autónoma de las comunidades de San Francisco.

2.7 El chinde mindala

Adelante, como dicen los mayores de San Francisco para referirse al pasado, cuentan que por allí pasaba una cantidad de cargueros (personas que llevan productos a su espalda) y recuantes (quienes llevan un conjunto de bestias cargadas de víveres), con variedad de productos que, como mindalas, comercializaban los días de mercado en los pueblos aledaños. Recorrían los caminos, de ida y vuelta, iban y venían, llevaban y traían productos de climas abrigados a climas fríos, del guaico al páramo, e intercambiaban, además, conocimiento y sabiduría. A estos comerciantes no les faltaban sus chindes.

Así, el acontecer cultural del chinde se encuentra en el vínculo que establece con los mindalas o mercaderes, y que estos establecen entre localidades y regiones. Sobre el mindala, apunta el Dr. Dumer Mamian Guzmán, que:

De la forma mindala se conocen dos modalidades: una en la cual las familias de las comunidades andinas o del pie de monte occidental, periódicamente, cada ocho días traen de esta parte productos para ser vendidos o cambiados; es muy común

ver todos los viernes y sábados, en las cuatro esquinas de Guachucal o en la plaza de Cumbal, estos mercaderes, sentados con sus canastos hechos de bejucos selváticos, llenos de chiraríos; la otra modalidad consiste en que hay ciertas familias o personas que recogen en su comunidad, sobre todo entre parientes y amigos, productos como habas, papas, ocas o quesillos, para llevarlos hacia el piedemonte occidental a cambiarlos por productos de estos lugares para, a la vuelta, entregar a cada uno el o los productos que pudo cambiar (plátanos, frutas, duce de caña, pollos) (Mamián Guzmán, 2004, p. 65).

Así, el chinde, o también indirectamente llamado canasto, entra en el interjuego dialéctico de la obtención de los recursos, sobre la estructura vertical macro y micro, del mundo andino (relación de tierras frías y guaicos en el conjunto interandino y de las tierras altas y tierras bajas hacia el pie de monte de los dos costados selváticos de la Amazonía y el Pacífico). La parte fría produce tubérculos, como la papa y la oca, y productos manufacturados, como los canastos de carrizo y de bejuco chilante, también quesos y quesillos. Los guaicos, por su parte, producen principalmente maíz, miel de caña, plátanos y frutas:

La principal forma de acceso a estos recursos es el *cambeo*, que significa trocar determinada cantidad de un producto de tierra fría por otra del guaico y viceversa; por ejemplo, un canasto de carrizo o bejuco por la cantidad de maíz que quepa en él. Cuando hay cosechas de maíz, es común el traslado de los frianos con canastos y tubérculos hacia los guaicos del Guáitara. En este cambeo suele utilizarse dinero, pero siempre andando con productos por el guaico (Mamián Guzmán, 2004, p. 67).

Las comunidades en las que se cumplen con más afinidad la relación alto-frío y bajo-guaico, son:

Figura 3. El chinde de los mindalas.



Fuente: esta investigación.

Ipiales, San Juan, Íles, Imués, Guitarilla, y Ancuya, sobre el río Guáitara. Mallama sobre el río Guabo y Mira. Túquerres, Sapuyes, y Calcán (Ospina) sobre el río

Sapuyes. Guachucal y Muellamués sobre los ríos Guáitara y Sapuyes; Mayasquer lo hace sobre el río Mayasquer; Panan y Chiles sobre Mayasquer y el Chota. Otros, como Cumbal, Pastás, Pupiales, Gualmatán, Colimba o Yascual, lo hacen sobre pequeños valles tibios, que denominan centros. (Mamián Guzmán, 2004, p. 60).

Figura 4. Chindes colgados.



Fuente: esta investigación.

A estas relaciones entre pueblos y comunidades las media el intercambio de productos para la satisfacción de necesidades vitales, donde entra la figura del mindala, que siempre carga el chinde entre los ajuares para transportar sus mercaderías o como medida para intercambiar. El mindala, como término genérico para referirse al comerciante andino, no tiene diferenciación de sexos, tanto hombres como mujeres se alistan con sus chindes en las madrugadas de los fines de semana para cumplir con la noble labor del intercambio de los ingredientes vitales que sostienen la vida de las comunidades. En ese sentido, el mindala es un sujeto social que ocupa un papel importante dentro de la comunidad andina.

CAPÍTULO 3

TÉCNICAS ARTESANALES EN CESTERÍA

El tejido de variedad de productos de cestería, con variedad de fibras y multiplicidad de usos (canastos, chindes, esteras y sombreros), es diverso, pues depende del ecosistema ecológico en el que se ubique. Los artesanos nariñenses de la parte alta de los páramos y cerros que conforman el territorio del nudo de la Wuaka o de los Pastos han empleado el bejucos chilante, el juncos, el carrizo o guaduilla, la iraca, la caña brava, para la elaboración artesanal de objetos textiles. Luis Guillermo Vasco Uribe, al referenciar a Reichel-Dolmatoff sobre las técnicas de cestería de los indígenas del Chocó, señala las técnicas que allí se encuentran para presentar las técnicas de cestería de los embera-chamí, que viven en distintas comunidades en los Departamentos de Antioquia, Caldas, Quindío y Valle del Cauca. En la terminología de Reichel-Dolmatoff, entre los embera-chamí se dan seis técnicas, que se clasifican así: 1) hexagonal, con una variante: el hexagonal cruzado; 2) cuadrilateral cruzado; 3) asargado; 4) jaquelado abierto o cerrado; 5) mimbre, y, por último, 6) en espiral.

En este caso, se describen solo las técnicas emparentadas con el tejido en fibras duras y semiduras de la parte andina, con especial énfasis en la técnica de la espiral, que es la que se utiliza en la elaboración del chinde.

Figura 5. Estilos de chindes.



Fuente: Vasco Uribe, (1987).

La técnica hexagonal constituye propiamente una forma de tejido, pues “las capas de tiras diagonales no están entrecruzadas, sino solo superpuestas.” (Vasco Uribe, 1987, p. 125). La variante hexagonal cruzada se obtiene cuando se añade otra tira horizontal o, en formas más complejas, otra tira horizontal y dos diagonales, que cruzan en hexágono de base. Por su parte, la técnica cuadrilateral cruzado, según Vasco Uribe, constituye una técnica diferente, que denomina tejido diagonal en damero.

Esta técnica consiste en dos capas de tiras, que no están tejidas entre sí, sino solo superpuestas, pero que se cruzan en ángulo recto, con una capa horizontal y la otra vertical, una tercera de tiras diagonales, dos en un sentido y dos en otra; las dos series entretejidas en ángulo recto en oposición diagonal se cruzan por dos series horizontales de trama que pasa por encima y por debajo de los cruces diagonales, por lo cual entre trama y trama aparecen cuadriláteros.

En palabras de Reichel Dolmatoff:

El jaquulado consiste en elementos sencillos de trama y urdimbre que pasan por encima y por debajo los unos de los otros, sin diferenciación, formando un tejido cuarteado. Las tiras de una serie de elementos pueden pasar por encima y por debajo de varias tiras de la otra serie. (Vasco Uribe, 1987, p. 104)

Esta técnica es una variante entre tejidos con fibras duras y semiduras y la espiral es predominante en el tejido de productos cesteros. Reichel-Dolmatoff señala que la espiral es “un elemento que hace de urdimbre, se enrolla en sentido de espiral horizontal y se cose sucesivamente con otro elemento muy flexible” (Vasco Uribe, 1987, p. 110). Las descripciones de la técnica descritas por Reichel-Dolmatoff se basan en las descripciones de técnicas y procedimientos de elaboración de cestería con fibras semiduras en la parte costera del Departamento del Chocó. Estas descripciones, más los aportes de Guillermo Vasco, resultan apropiados para la descripción del tejido del chinde que compete a esta investigación.

Si bien en la elaboración del chinde la trama no se cose con ninguna fibra ni algo parecido, la trama sí se enrolla en sentido horizontal para formar una espiral mientras zigzaguea y pasa por encima y por debajo de los parados. La importancia

del simbolismo de la espiral para las culturas andinas se analizará luego en un apartado, para realizar un análisis más profundo de este símbolo en la estructura geométrica del chinde y el pensamiento del pueblo Pasto.

3.1 Cestería en el mundo campesino

Entre los campesinos del mundo andino se deben distinguir, en primer lugar, los recipientes o canastos y, luego, el chinde; los primeros representan una variedad inmensa; un primer examen que tuviera en cuenta las diferenciaciones establecidas por los mismos campesinos permite reducirlos a tres tipos, que no excluyen la variabilidad, como en el caso de los embera-chamí, y que los artesanos produjeran canastos únicos, ni que algunos artesanos excepcionalmente hábiles llegaran a imprimir a sus obras un carácter personal y variado en sus tejidos. Esta tipología no es estática, pues se dan innovaciones; algunos tejedores han inventado nuevos canastos para responder a circunstancias distintas en sus condiciones de vida.

Figura 6. Canasto con cargadera.



Fuente: esta investigación.

Los tres tipos de canastos son: canasto de espalda, canastas y el chinde. Los canastos son de espalda, grandes y fuertes, cuya base es un tejido cuadrilateral, de forma que se acerca a la forma de un cubo, pues su base es rectangular y casi siempre cuadrada, su altura igual al lado de la base, pero su forma de remate lleva a que su boca sea redondeada. La técnica de elaboración es

hexagonal; además, cuenta con una cargadera, una especie de banda tejida en fique o de corteza de árboles, como el balsó blanco (*Ochroma pyramidale*), o látigo de plátano. Va sujetada de los dos extremos del cuerpo del canasto, de una longitud de banda acorde al dueño del canasto, que la apoya en la frente, para equilibrar el peso con la fuerza de su cabeza. El canasto se utiliza principalmente para cosechar café, cargar leña o hierba, etc.

Figura 7. Canasta.



Fuente: esta investigación.

La canasta, de denominación femenina, puede adoptar varias formas y tamaños, pero generalmente se la reconoce por tener cargadera tejida de la misma fibra, que va de extremo a extremo de la boca, o dos cogederas igualmente de la misma fibra en cada extremo de la boca. Se decoran con la combinación de franjas circulares de diversos colores. La técnica puede variar según la forma, pero generalmente es en espiral; se utiliza especialmente para contener huevos, cargar verduras e ir de compras al mercado.

El tercer tipo, y menos difundido, es el chinde; su técnica, como ya se dijo, es en espiral; aparece generalmente en las cosechas de papa y ollucos, para lavar café, pero también está presente en otras actividades de la vida campesina, como en la cocina, para lavar el mote, escurrir el arroz, pelar papas, etc.

El vocablo chinde, en los diccionarios quechua y de lengua pastusa, aparece como “canasto de base circular, algo ancho y de poca altura” (Jaime A., 2003, p. 32), “canasta grande para cosechar papas” (Moncayo, 2006, p. 42). También aparece como “cesta pequeña usada como medio para la distribución de

raciones después de la cosecha de papa". (Moncayo, 2006, p. 43). En la actualidad, el término chinde, usualmente, se remplaza por el de canasto; sin embargo, el canasto tiene connotaciones específicas.

En el terreno en el que se desarrolla, a primera vista, al chinde se le asignan labores agrícolas y domésticas; no obstante, ha estado presente en la mayor parte de la actividades diarias de la vida campesina: en la cocina, junto al tangan, para conservar las semillas y alimentos; en la cosecha de la papa, junto al cute, en las trillas; en la recolección, como medida, junto al empaque de fique; en el comercio, junto al mindala, como instrumento de medida, y en los ajuares funerarios, junto a los mitos y rituales, como lugar de encantamiento.

Don Luis Alberto, artesano de la vereda San Francisco, explica la diferencia que tiene el chinde con el canasto:

El chinde es el que se lo utiliza para escurrir el café, recoger las papas o el que utilizan para escurrir el arroz; por el contrario, el canasto es utilizado para cosechar el café, cargar la leña. (Vallejos, conversación con Luis Alberto Morales, campesino, San Francisco, 2018)

Entre los usos que se le dan al chinde, está el de ponerlo para abarcar pollos y como nido para las gallinas. Los nidos son chindes hechos para dicha función o chindes que han entrado en desuso, después de haber servido varios años en las chagras. Se los llena de paja y se los coloca en estructuras hechas de varas, colgadas de los tirantes, tras de la casa o en estructuras hechas especialmente para servir de nidos cerca de la vivienda. Doña Graciela Altamirano, campesina de Guanamá, cuenta que los chindes:

Cuando ya no sirven para la chagra, se los llena de paja y son muy buenos para hacer abarcar las gallinas, porque protege los huevos de la plaga, de animales como la zarigüeya o raposa, que se come los huevos. Para el guaico, son comunes los chindes como nidos y la gente dice que se debe tener mucho cuidado al recolectar los huevos, porque se quedan a dormir las culebras enroscadas en los chindes. (Vallejos, entrevista a campesina de San Francisco sobre utilidad de chilante, 2020).

Tanto para las gallinas como para estos reptiles, los chindes, como nidos, son muy cómodos y frescos. Por esa razón, como dice doña Graciela, la gente mantiene la costumbre de utilizarlos y de tener mucho cuidado, por miedo a las culebras, a las que les gusta quedarse a dormir en el chinde.

3.2 Tejiendo chindes dando vueltas

El tejer un chinde se hace a ritmo de vueltas. Al bejucos se lo consigue dando vueltas por el monte; dice don Cruz Goyes:

uno tiene que dejar el día y salir en busca del chilante. Hay que adentrarse volteando monte hasta conseguirlo, darle vueltas para enroscarlo y traerlo hasta la casa. Una vez desenroscado, se le da vueltas a la punta, buscando la tabla, que es una superficie plana que tiene el bejucos, que facilita partirlo de extremo a extremo sin cortar la fibra. Así queda tajeado el bejucos en dos partes iguales. Los nudos son previamente pulidos, quitado la espuela, por la que, en algunos lugares, al bejucos lo conocen como bejucos espuelón o espuela de gallo, debido a lo puntiagudo y la curvatura de las protuberancias que le crecen en cada nudo. Por esa razón, se debe pulir bien con la ayuda del cuchillo, al pasar el nudo. A medida que se lo va partiendo, –continúa don Cruz–, hay que ir dándole vueltas, girando, siguiendo la parte plana para no echar a perder el bejucos. Una vez partido el bejucos, se pasa a cortar los parados y a sacar la trama para iniciar el tejido. La trama debe ser una taja bien fina, previamente pulida, que sea flexible para que ate y asegure bien los cuatro primeros bejucos que se cruzan, de dos en dos, formando una cruz que apunta hacia las cuatro direcciones de la rosa de los vientos. Luego se le suman cuatro tajos más, en la misma forma de cruz, girando unos 90 grados en la circunferencia, formando una estrella de ocho puntas, que se sujetan temporalmente con un pequeño tajo de bejucos; en tanto que, con la trama, se aseguran los bejucos a medida que serpentea, dando vueltas sobre los tajos, de dos en dos, las dos primeras vueltas. Es en la tercera vuelta que la trama serpentea sobre los dieciséisparados que se suman en total, girando en espiral y formando el inicio de la base circular del chinde.

Figura 8. Campesino tejedor de chinde de base circular.



Fuente: esta investigación.

A medida que la trama serpentea por arriba y por abajo, de forma espiral, a la base circular se le van sumando los parados que se necesitan según el tamaño y la finalidad del chinde. Generalmente, todo chinde debe comenzar su base con dieciséis tajos de bejucos interpuestos en la forma descrita anteriormente. Según el tamaño de

la base, se doblan hacia arriba los parados, siguiendo la espiral que da forma a la concavidad que crea el tejido, dando vida al chinde.

Estas simples disposiciones fortuitas de la técnica de tejer el chinde pueden tener su antecedente en la cosmovisión cultural de los artesanos; la forma espiral más la figura de cuatro y ocho puntas que se expanden en todas las direcciones del horizonte de la boca del chinde, no son meras formas al azar: “en la estrella de ocho puntas los Pastos fijaron el desenvolvimiento que tiene el espíritu a su paso por el cuerpo humano”. (Quijano Vodniza, 2006, p. 22)

3.3 El simbolismo y concepto del chinde

La técnica de tejido del chinde, como ya se ha dicho, crece en espiral y, a medida que se despliega, teje una cavidad circular, un espacio en el que no solo se guardan cosas materiales, sino contiene símbolos, saberes y costumbres de los mayores de adelante. En el inicio de su tejido, se sostiene de unos parados que se entrecruzan. El número de parados que usa depende de la finalidad de uso y del tamaño, pero la base principal, que contiene el inicio de la trama, consta de cuatro bejucos partidos que, a su vez, derivan en ocho y estos en doce, dieciséis y así sucesivamente, según el tamaño del chinde. Dicen los campesinos de San Francisco que el verdadero chinde es el pequeño, el que no lleva más de dieciséis parados.

El chinde entreteje y conserva un pensamiento que constituye una modalidad de relaciones del hombre con el mundo de los utensilios, la naturaleza y la forma de habitar el mundo, ese entramado de relaciones que el chinde guarda para conocimiento del hombre. El comportamiento y sensibilidad que él despierta, se inscribe en el comportamiento general del hombre y, por consiguiente, interesa a un especial análisis que saque a la luz su verdadero ser.

De ahí que las interpretaciones acerca de los símbolos de la vida de estos pueblos se efectúen a través de las fuerzas naturales, como el rayo, la lluvia, el fuego, los truenos, la erupción de volcanes, las auroras boreales, los arco iris y otros efectos naturales. fenómenos que se organizan en modelos arquetípicos y

mitológicos que permiten ordenar lo real; en palabras del Dr. Dúmer Mamián Guzmán, el hombre andino conoce e interpreta, con:

Hojas de coca o con las entrañas de un animal, cuya interpretación de los acontecimientos cósmicos sirve como mecanismo de pronóstico. A menudo una planta de papa se usa para predecir una buena o mala cosecha; y “ver bien” es, principalmente, la capacidad de interpretar signos celestiales, percibir el gusto y el disgusto, prever el resultado de sembríos y poner a buen recaudo de las enfermedades producidas siempre a raíz de desequilibrios del cosmos (Mamián Guzmán, D., 1997, p. 60).

El tejer un chinde es una experiencia en la que desaparece la dualidad entre espíritu y materia; hombre y bejuco se conjugan en uno solo, para darle vida al chinde; el trance ritual en el que entra el tejedor durante su labor es comparable al de un demiurgo que crea el mundo; el tejedor es un demiurgo a su manera; al doblar y envolver el bejuco con el que le da vida al chinde, crea, junto con él, un universo de sentido que va desde lo simple utilitario hasta lo ritual y simbólico, pues en él se contiene la generosidad con la que la naturaleza sustenta al hombre andino; el chinde reúne a la comunidad y los frutos recogidos durante la cosecha, el chinde lleva las semillas que fecundan la tierra y la hacen producir, mide la generosidad con la que el dueño de la cosecha redistribuye una porción para cada trabajador que forma parte de la recolección; un acto de generosidad que constituye un tejido social en el que está presente el intercambio equitativo de productos, de fuerza de trabajo, de trabajo comunitario, de organización territorial y de una forma propia de entender y habitar el mundo. Una forma en la que la ayuda mutua entre hombres se sintetiza con la mutualidad en la naturaleza. El bejuco es una planta que necesita de la ayuda de árboles y ramas para trepar y alcanzar su dominio; ese mutualismo lo transmite a los hombres que lo utilizan para su servicio y se convierte en una norma ética en la que la ayuda mutua es de vital importancia para sobrevivir en una sociedad que se resquebraja en la individualidad; esa relación mutua entre habitantes de las comunidades, que está presente en las mingas.

3.4 La espiral

Arquímedes de Siracusa definió la espiral (287-212 a.C.) en el año 225 a.C. como:

Una figura donde: si una línea recta que permanece fija en un extremo se la hace

girar en el plano con una velocidad constante comenzando por el extremo fijo, el punto que describe en el plano es una espiral (Abad, 2006, p. 12).

Las espirales son un elemento muy recurrente en la cosmovisión de varias culturas alrededor del mundo. Muchos rasgos de la cosmovisión andina pueden compararse con otras cosmovisiones antiguas, tanto en Occidente como en otros lugares. En general, representan el universo como una entidad dinámica, algo que se creó y está lleno de vida, cambio y actividad, universo que, en las tradiciones antiguas, entrelazaba cosmología y cosmogonía y era parte de la misma historia.

El término cosmología deriva del griego y, en lo básico, significa el conocimiento racional o científico del cosmos, una palabra a la que los antiguos griegos le daban connotaciones tales como orden, comportamiento regular, en oposición al caos o desorden. De acuerdo con el diccionario de filosofía de Nicolás Abbagnano:

Wolff definió la cosmología como la ciencia del mundo o del universo en general; en cuanto es un ente compuesto y modificable, la dividió en una parte científica y una parte experimental. Para Kant, la cosmología la entendía por idea del mundo como totalidad absoluta de las cosas existentes (Abbagnano, 1961, p. 254).

La cosmología abre las puertas a las significaciones de símbolos y figuras representativas, como son las espirales que se encuentran muy difundidas en el arte rupestre, las cerámicas y la cestería por todos estos territorios. Por su parte, la cosmogonía se presenta como narración mítica concerniente al origen del mundo, el ser humano y el universo. Con la intención de establecer una concepción bajo un orden físico, simbólico y religioso.

La espiral está presente en todas partes y ha estado presente en todas las culturas primitivas; está presente entre el conjunto de ideogramas o figuras de petroglifos inventariados sobre el arte rupestre en muchas culturas del mundo. Las espirales son elementos geométricos tan antiguos como la propia Historia del Arte; son muy abundantes las técnicas y materiales en los que se representa la espiral; se presentan en la decoración de elementos utilitarios y artísticos, en muchas formas en las que se extiende su figura en todo el universo, que van desde columnas salomónicas de la arquitectura barroca, motivos grabados, cerámicas,

petroglifos, cestería, flamas de candela y humo, vuelos de aves, remolinos, tornillos, muelles, amortiguadores, semillas, conchas, caracoles, serpientes, telarañas, helechos, huracanes, tifones, agujeros negros, galaxias y la propia estructura molecular de nuestro ADN. A veces, como espiral, otras como hélice, pero en diversas formas y fenómenos que se producen según se relacionen.

Las espirales antiguas simbolizan el crecimiento, la expansión y la energía cósmica encarnada en el sol y en el cielo. En las tradiciones indígenas, la espiral es la fuente energética de la madre primordial. Las espirales están presentes por todas partes, tanto en la naturaleza como en las producciones humanas con propósitos que trascienden muchas veces la propia decoración del artículo. Su existencia no es un mero capricho de la naturaleza, sino la determinan las leyes que rigen el cosmos, por lo que se refiere tanto a la estructura de la materia como a la estructura del espacio y el tiempo.

En América, desde la Conquista, los cronistas caracterizaban a los pueblos indios como gentes sin religión e idólatras infieles y adoradores del diablo. Eso llevó a que las tradiciones acerca de los símbolos, ritos, mitos, usos y costumbres desaparecieran, para quedar como testimonio perecedero sus trabajos artísticos en cerámica, tejidos, en sus diversas vertientes y en el arte rupestre.

La espiral es el símbolo que más sobresale en el chinde y que, a su vez, es su técnica de tejido; desarrolla cómo se suscita en la tejida del chinde, al retomar un poco el relato de dar vueltas, ir y venir del monte, el enrollamiento y la preparación; los pensamientos y preocupaciones que dan vueltas en la mente y espíritu del tejedor.

El girar del cuerpo del tejedor. El tejido del chinde es una práctica en la que entra en juego el cuerpo y espíritu del tejedor, con posturas y movimientos corporales que se armonizan con los pensamientos y emociones, en un devenir senti-pensante, que vivencia la danza a ritmo de vuelta que la espiral en movimiento da a medida que se teje el chinde. Hacer la espiral, ya fuera en tejidos o en figuras planas, tiene beneficios de relajación ya que centra la atención de quien la hace y mantiene una interacción con la actividad interna y externa del individuo, por lo que se puede incorporar como herramienta didáctica, para desarrollar la atención y

concentración como práctica de aprendizaje, del aprender haciendo. Este es un modelo educativo propio, por el cual los niños campesinos aprenden a realizar los oficios que la vida campesina les exige.

La circunferencia del chinde también contrasta con la forma de pensar y sentir elmundo en San Francisco. Así, entre las gentes existe un apelativo de decirque “se le volteó el chinde”, para describir que una persona está enojada o desavenida con algún vecino. En este sentido, a partir de la naturaleza circular del chinde, adquiere la noción de vuelta, que se traduce en una forma de ver, pensar y sentir el territorio: “Uno voltea pa’ todo lado con el chinde, pa’ la chagra, pa’ la cocina, ¿pa’ dónde no voltea uno?”, menciona al respecto doña Diselina, hermana menor de don Luis Alberto.

El tejedor gira el canasto, le da vueltas para envolver la trama que serpentea arriba y abajo entre los parados que la sostienen, al tiempo que el chinde adquiere su figura y el tejedor imprime en el chinde los sentidos y significados de la cotidianidad campesina.

El ritmo de vueltas en la misma dirección del tiempo, un tiempo de vueltas quese mide en relación con ciclos lunares, meses del año, de las cosechas y de los tiempos que se dedican a lo largo del día, en la cotidianidad, a tejer chindes o para realizar otras actividades. A la hora de empezar el chinde, se aflojan y, a la vez, se tensionan ciertos músculos, cambia el ritmo de la respiración y afloran, en la mente consciente, pensamientos y emociones, como si fueran nubes que pasan, mientras que el monólogo interior formula preguntas y cuestiona los diversos aspectos que merodeanel inconsciente, mientras que el cuerpo semiautónomo adopta una postura, en que, en los primeros momentos del tejido, el tejedor encorva el tronco de su cuerpo hasta casi juntar su rodilla izquierda con su pecho, para presionar con la planta del pie izquierdo el conjunto de fibras contra el piso; mientras que apoya el peso de su cuerpo en su rodilla derecha, adopta la posición de hincado; mientras, al tiempo, con el dedo pulgar e índice de sus manos comienza los primeros trames del bejucos, ajusta y afloja la trama,la que va envolviendo de forma serpentiforme y pasa por arriba y por debajo de los parados, a medida que giran en círculos, a medida que la trama va formando la espiral que fluye desde su centro y se

despliega, para dar cuerpo y vida al chinde, que abre mundos, que voltea para arriba y para abajo, para dentro y para afuera de las casas campesinas y que aparece y desaparece en las chagras en los tiempos de siembra y de cosecha, pues lleva el ritmo de la espiral de ciclos cósmicos y cotidianos de la vida campesina.

Los tiempos dedicados al tejido y el grado de introspección que se puede alcanzar son similares a la meditación o a técnicas de relajación mental, porque, al seguir las vueltas, se adquiere un estado de trance, en el que desparece la noción de tiempo, un tiempo tranquilizador, reconfortante, meditativo. Se desarrolla una disposición de ánimo creativa que se fundamenta, en lo básico, en percibir y sentir tanto el mundo de la realidad sensible, como el mundo de los objetos ideales y conceptuales que le llegan a la mente del tejedor.

El arte del tejido del chinde lleva en su interior símbolos, como la espiral, que están presentes en otro tipo de artes, en especial en el arte rupestre de los antiguos Pastos.

Ahora bien, al referirse al arte rupestre de estos lugares, Gerardo Maya afirma que los petroglifos cobijan todo el territorio ocupado antiguamente por Pastos y Quillacincas de Nariño y parte del Putumayo:

En el municipio de Pasto aparecen 20 petroglifos y dos pictógrafos, en Consacá se conocen 19 petroglifos, en Buesaco 2, en Sandoná 1, en Arboleda 3, en San Lorenzo 2, en San Pablo 5, en Samaniego 1, en El Tambo 1 y en Yacaunquer 1, que suman 54 petroglifos y 2 pictógrafos (Granda Paz, 2000, p. 8).

El arte rupestre muestra, con muchas ilustraciones, cómo aparecen las espirales pintadas y grabadas en rocas y tumbas, que más tarde se convierten en un elemento decorativo importante del arte cerámico y la cestería. Este motivo se repite en muchas culturas del mundo, en estatuas, recipientes, planchas de piedra, tallados, para expresar siempre el poder de la fuerza de la vida y el flujo ininterrumpido de la energía. De acuerdo con Osvaldo Granda Paz:

Este símbolo demuestra la naturaleza evolutiva del viaje que se emprende a lo largo de la vida, implica la muerte y el retorno al regazo de la tierra, necesario para que el espíritu renazca en la tierra de los muertos. Muerte y renacimiento significan también la continua transformación y purificación del espíritu en el curso de la vida(Granda Paz, 2000, p. 43).

En el arte rupestre quillacinga y Pasto, en casi todas las figuras aparecen de forma predominante la espiral y la figura del mono de cola entorchada, como aparece en el monolito de La Cocha, ubicado a 3 kilómetros de la laguna de La Cocha o Lago Guamués. Sobre la importancia del mono, el autor afirma que:

Es destacable, entre las representaciones de los monos, uno de cuya cola entorchada se forma una espiral, lo que nos lleva a pensar en la ligazón dentro de la mitografía Quillacinga que existía entre la espiral y la cola del mono, fenómeno que se observa también en petroglifos centroamericanos y en los petroglifos de Nazca, en el Perú (Granda Paz, 2000, p. 16).

Estas espirales están presentes en todo el territorio de los Pastos. Debido a una investigación vinculada a este proceso de buscar el sentido de las espirales, se pudo conocer el sitio sagrado denominado la Piedra Chura, en el sector de Chalchio, corregimiento de Yascual, ubicado en el kilómetro 26, a veinte minutos de la carretera principal, que comunica a Túquerres con Samaniego. Osvaldo Granda Paz, al citar al profesor Armando José Quijano Vodniza, asegura que:

La espiral es el sendero que conduce al centro. El centro de la espiral estaría representado como el centro del cosmos, el lugar sagrado por excelencia, y el cual se realizaría por la unión de dos pares opuestos (Granda Paz, 2000, p. 76).

Figura 9. La Piedra Chura.



Fuente: esta investigación.

3.5 La figura circular

El chinde, en su forma acabada, adopta una figura circular perfecta. El primero de los aspectos que se puede mencionar se lo podría representar gráficamente por un círculo externo interior, que forma la base, en cuatro bejucos partidos, en múltiplo

de dos, que se suman hasta alcanzar las dieciséis coordenadas del cuadrado, cruzadas horizontalmente hacia todas las direcciones de la circunferencia, de la que desciende la trama en espiral, que entretreje y da vida al chinde.

Figura 10. Chinde.



Fuente: esta investigación.

El segundo es un círculo cilíndrico que forma el cuerpo del chinde y el ultimo es un círculo formado por un bejuco sin partir, que se llama cumba, que constituye el horizonte que da su acabado.

Estos tres círculos constituyen la forma tridimensional del chinde, pero aparte los artesanos imprimen en él, de forma bidimensional, unas formas circulares hechas de blanco y negro, color natural de la fibra; estos colores se dan al interponer la corteza exterior del bejuco, color negro, con la parte interior del bejuco partido, que tiene un color blanco. Estos colores se interponen y dan forma al círculo. De esta forma se intercalan para crear en el interior del chinde varios círculos que, además, son de forma transitoria, porque desaparecen a medida que acaba de secar la fibra, puesto que su color es el color natural del bejuco. El blanco lo da la parte interior de la fibra y el negro es un tinte de la corteza que adquiere el bejuco cuando ha alcanzado su madurez y está listo para que lo cortaran. Los círculos son del color natural del bejuco; son evidentes antes de su uso diario y van desapareciendo, poco a poco, a medida que la fibra vegetal se seca, hasta alcanzar un color café homogéneo.

Los círculos presentes en el chinde no son meras formas al azar, aunque la cantidad de círculos presentes en él suele variar; en general, el número de círculos oscila entre tres, cuatro y cinco círculos concéntricos, que adornan al chinde.

Estos círculos concéntricos no solamente constituyen el armazón y una estética que le da forma al chinde, sino, también, que el recipiente contiene y permite comprender muchas de las tradiciones heredadas del conocimiento ancestral milenario.

Las evidencias arqueológicas y antropológicas existentes hasta el momento en el territorio histórico de los Pastos, los hallazgos de cerámicas y tumbas permiten sugerir la existencia de una importante estructura de pensamiento basada en círculos concéntricos. Sin embargo, *a priori*, se deja por fuera la importancia de estos símbolos en la cestería y su figuración geométrica. En el arte de la cestería, es muy común la forma circular, en objetos planos y de volumen.

Algunos campesinos andinos del sur del Departamento de Nariño conservan hasta ahora el tangan, una estructura circular tejida de bejuco chilante, en el que se guardan las semillas para su conservación. El tangan se cuelga de los cuatro extremos, de los tirantes de la esquina de la casa, encima del fogón, donde le llegue el humo. En él también se maduran frutas, como los aguacates y las chirimoyas, además de guardar cuajadas que, debido a la ayuda del humo, posibilita su maduración y conservación.

El tangan, al igual que el chinde, es una estructura geométrica que consta de círculos; esos círculos no están sobre un mismo plano de significación, sino adquieren mayor valor simbólico a medida que se profundiza en el análisis y comparación del pensamiento cíclico.

La relación geométrica del chinde y su proporción matemática permite sugerir que tiene una relación con la matemática del pueblo Pasto. Según Alexander Viveros Palacios (2014), en un estudio etnográfico, a través de la matemática del pueblo Pasto, en el periodo precolombino, asegura que:

La existencia de un pensamiento cíclico entre la cultura de los Pastaza (pastos) dimensiona la cartografía y la geometría del territorio Pastaza registradas mediante los elementos culturales de las obras rupestres, círculos concéntricos, espirales, churos, ejes de transformación, entre otros. Este hecho nos habla muy bien sobre la capacidad de dimensionar y medir la cultura de los Pastos (Viveros, 2014, p. 72).

Con fundamento original en los círculos concéntricos, vemos que en el chinde se define bien un eje cósmico de conexión universal y ultra terrenal. Este

eje, que pasa por en medio de los círculos concéntricos, une el centro de donde parte el tejido del chinde, porque, en torno suyo, el desorden de los frutos de la chagra deviene en orden, así como, en general, el desorden de la vida deviene en orden, en cosmos, en oposición al caos. Su circunferencia representa esa unidad armónica, con la que se desenvuelven los ciclos naturales y se conjugan los opuestos en un orden dialéctico universal.

Adicionalmente, los círculos concéntricos son elementos de localización espacial. En el chinde, el eje principal que irradia a partir de sí mismo y sube por todas las dimensiones es la espiral, una espiral energética que fluye de un centro y abarca la totalidad de los opuestos, en una no dualidad que pasa por el punto y el círculo en un dinamismo que aun fluye en la cotidianidad de la vida campesina junto al chinde.

3.6 La circularidad del chinde en la ciclicidad de las culturas

La circularidad y la ciclicidad constituyen un pensamiento que ha estado presente en culturas milenarias alrededor del mundo. La doctrina que sostiene que el mundo retorna, después de un cierto número de años, al caos primitivo, al que cae nuevamente para recomenzar su curso siempre igual, la sugirieron los antiguos filósofos griegos. La noción de ciclo cósmico se encuentra en el orfismo, en el pitagorismo, en Anaximandro, en Heráclito, en los estoicos, según los cuales:

Cuando los astros han vuelto en su movimiento al mismo signo y a la latitud y longitud en la que cada uno se hallaba al principio, ocurre en los ciclos de los tiempos una conflagración y destrucción totales; luego se vuelve desde el principio al mismo orden cósmico y de nuevo, moviéndose los astros igualmente, todo acontecimiento acaecido en el presente vuelve a repetirse sin diferencia alguna (Abbagnano, 1961).

Los movimientos y las formas circulares del firmamento son tan manifiestos en las ideas esféricas de los primeros astrónomos griegos, que utilizaron al círculo como representación visual del problema matemático de la cuadratura del círculo, que tanto los había preocupado.

Durante los siglos posteriores al año 400, la filosofía natural en Occidente se transformó en ciencia. Por primera vez, los pensadores griegos se centraron en observaciones de la naturaleza e intentaron construir explicaciones o modelos en

que estuviese de acuerdo lo cuantitativo con las observaciones. Por mencionar tan solo un aspecto, la cosmología estoica, que sostenía una visión del mundo cíclica, en la quela formación y destrucción del cosmos se asociaba a fenómenos térmicos. El mundo era una esfera gigantesca que oscilaba y pasaba por ciclos de expansión y contracción en el vacío que la rodeaba. Platón declaró al círculo como ideal y sostuvo que todas las otras formas eran representaciones inferiores imperfectas. También, señalaba, a menudo, que dios tenía la costumbre de hacer geometría. Según Platón, al universo físico lo limitaba una esfera giratoria de estrellas fijas, cuyo centro era la tierra fija e inmóvil, y describió el movimiento circular uniforme que daría como resultado el modelo geocéntrico:

Aristóteles creía que la Tierra era estacionaria y que el sol, la luna, los planetas y las estrellas se movían en órbitas circulares alrededor de ella. Creía eso porque estaba convencido por razones místicas que la tierra era el centro del universo, y que el movimiento circular era el más perfecto. Esta idea fue ampliada por Ptolomeo en el siglo II d. C. hasta construir un modelo cosmológico completo. La Tierra permaneció en el centro, rodeada por ocho esferas que trasportaban la luna, el sol, las estrellas y los cinco planetas conocidos en aquel tiempo: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Los planetas se movían en círculos más pequeños, engarzados en sus respectivas esferas, para que así pudieran explicar sus relativamente complicadas trayectorias celestes. (Hawking, 1988, p. 12).

La forma de un mundo cíclico aparece también en las religiones brahmánicas. La imagen del mundo judío, tal como puede reconstruirse a través de los pasajes de la *Biblia*, era la misma de los egipcios y los babilonios. Respecto al astrónomo italiano Giovanni Schiaparelli, quien en 1903 publicó un libro sobre el tema, que describe a la tierra plana con forma de disco, rodeada por un mar; por debajo de la tierra hay pozos y fuentes conectados con la parte superior de la tierra: el gran abismo, llamado tehom. La tierra descansa sobre columnas, y por encima de ellas está el cielo o firmamento. Hágase una cúpula para dividir el agua y mantenerla en dos lugares separados; y se hizo así. Así Dios hizo una cúpula y separaba el agua debajo de ella, del agua por encima de ella. Él llamó a la cúpula Cielo. (Génesis) (Kragh, 2007, p. 14).

En algunas obras maestras del mundo medieval, como en la Divina comedia de Dante Alighieri, se presenta al lector un cosmos aristotélico, simplificado, con siete esferas planetarias, una inmensa esfera de estrellas fijas y un primer motor

sin estrellas; cuando Dante y su amada Beatriz entran en esta esfera exterior, él advierte con sorpresa que es tan uniforme que no puede decir por dónde entró ella.

El círculo aparece también en los mitos, dibujos y mandalas en las religiones del Lejano Oriente, donde los monjes tibetanos, lo utilizan como medio de meditación; el círculo siempre señala el aspecto esencial de la vida. En el arte visual de la India, el círculo de cuatro o de ocho radios es el tipo corriente de las imágenes religiosas que sirven de instrumentos de meditación; en especial en el lamaísmo tibetano, desempeñan un papel muy importante las mandalas ricamente representadas.

Muchísimas de las figuras orientales de meditación son dibujos geométricos, a los que se denomina yantras; un motivo yantra muy común lo forman dos triángulos que se compenetran, uno con la punta hacia arriba y el otro con la punta hacia abajo. Tradicionalmente, esta forma simboliza la unión de Siva y Shakti, las divinidades masculina y femenina que, en términos simbólicos, expresan la unión de opuestos, la unión del mundo personal y temporal. Entre los yantras triangulares y en las representaciones escultóricas de la unión entre Shiva y Shakti, lo importante está en la tensión entre los opuestos.

De ahí su carácter emotivo y erótico. Esa cualidad dinámica implica un proceso de creación, de llegar a ser. Y de completamiento. Mientras que los círculos decuatro u ocho radios representan el completamiento, tal como una entidad existente.

Figura 11. Mandala tibetano.



Fuente: adaptado de P (Pinterest, 2020).

En el *Bhagavad gita*, texto sagrado del hinduismo, que se traduce como *La canción del Señor*, un diálogo filosófico entre Krishna y Arjuna, en el campo de batalla de Kurukshetra, donde Krishna le describe a Arjuna las fuentes del yoga necesarias para alcanzar la conciencia de Krishna y salir del ciclo de renacimiento y muerte, y también el nacimiento del universo material que tiene una duración ilimitada, esa duración se manifiesta en ciclos de kalpas, que es “un día de Brahma y un día de Brahma consta de mil ciclos de cuatro yugas o eras: estos cuatro yugas, al transcurrir mil veces, constituyen un día de Brahman y el mismo número constituye una noche” (Swami Prabhupáda, 2013, p. 520).

Al comienzo del día de Brahma, todas las entidades vivientes se manifiestan del estado no manifiesto y, luego, cuando cae la noche, se funden de nuevo en lo no manifiesto. En el universo material, ni siquiera Brahma está libre del proceso de nacimiento y muerte; sin embargo, Brahma se dedica al servicio devocional del Señor supremo en la administración del universo, y su creación y destrucción son, todos, parte del universo material y están en un flujo constante.

El camino para salir del ciclo del samsara es el servicio devocional del Señor Krishna, que consiste en escalar la escalera del yoga; el primer tipo de yoga es el Karma yoga (acción que ejecuta aquel que sabe que la meta de la vida es Krishna). El segundo es el Jñana yoga (procedimiento predominante empírico de vincularse

con el supremo, que se ejecuta todavía al estar en la especulación mental y apegada a la vida material). Bhakti yoga (sistema científico del cultivo del Bakti, o servicio devocionalpuro, que no se contamina con los sentidos o la especulación filosófica) y Buddhi yoga (Buddhi, ‘inteligencia’, yoga, ‘elevación mística, práctica del servicio devocional’. La acción de conciencia de Krishna es Buddhi yoga, debido a que es muestra de la inteligencia más elevada de todas) (Swami Prabhupáda, 2013, p. 896). Todo este proceso consiste en entender la verdadera posición del ser en relación con el súper sercon, el Brahman (universo material) y el atman (alma individual), en un proceso de ciclos infinitos.

Esta concepción cíclica también está presente en el pensamiento Zen. Un maestro Zen escribe: “en la secta Zen, el círculo representa la iluminación, simbolizala perfección humana” (Aniela Jeffé, 1995, p. 241); simboliza el ciclo del eterno retorno de las cosas, concepto empleado por múltiples culturas.

El círculo aparece en el primitivo culto solar. La forma circular de la antigua Stonehenge, por ejemplo; los nativos americanos danzaban en círculos para adorar al sol. La misma simbología circular aparece descrita por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977) entre los indígenas Tukano del Vaupés, en Colombia, quienes creen que el origen y la estructura del universo y las fuerzas elementales que lo animan es una constante energética cíclica. El creador fue el padre sol, una divinidad antropomorfa, quien concibió un cosmos tripartito que consta de un disco terrestre plano, una bóveda celeste y una región paradisiaca situada debajo de la tierra. Luego, pobló la tierra y creó los animales y plantas y dio a cada especie una serie de normas de conducta, de acuerdo a las cuales debían vivir y multiplicarse. Sin embargo, el padre sol creó solo unnúmero ilimitado de animales y plantas y colocó ambas categorías bajo el cuidado constante de ciertos espíritus que debían vigilarlas y protegerlas contra eventuales abusos.

El padre sol asignó a su creación solo una extensión restringida de tierras, aproximadamente circular y delimitada por todos los lados por rasgos topográficos permanentes. La energía seminal del sol se cree que forma un vasto circuito, en el cual participa todo el cosmos. Este circuito se imagina que tiene una cantidad ilimitada de energía procreadora, la que fluye continuamente entre hombre y

animal, entre sociedad y naturaleza.

En la conceptualización de los Tukano, la energía solar incluye muchas cosas a las cuales se le atribuye un simbolismo circular. El modelo cosmológico de un sistema que continuamente fluye por medio de energía. El punto importante radica en que esta idea de un orden también acarrea la idea de un desorden creciente, que siempre se rige por la resolución institucionalizada de recrear el mundo y de establecer su orden y propósito, tal como consta en la tradición cosmológica. Este ciclo continuo de creación, destrucción, destrucción y recreación ritual se encuentra en muchas sociedades de la selva tropical. (Reichel-Dolmatoff, 1977).

En un diálogo con los indígenas Uitoto, incluido por Álvaro César Velasco en el artículo *Cultivar para aprender a vivir: el desafío de la educación en nuestro tiempo* (2018), señala que unos ancianos celebraban un ritual de tejer un canasto:

los ancianos que estaban de acuerdo que esa palabra amasada esa noche era muy útil y, por lo tanto, había que guardarla en un canasto, conforme lo indica su tradición, y diciendo y haciendo de inmediato se agruparon y empezaron virtualmente a tejerlo, haciendo un estrecho círculo en el centro (quienes participábamos, sorprendidos esperábamos en completo silencio), del círculo salía un chasquido, como si algo estuviera entrelazado y, al poco rato, dijeron: "El canasto está listo". Luego uno de los ancianos dijo: "Ahora necesitamos invocar a nuestros ancestros, tenemos que cubrir el canasto por dentro para asegurar que la palabra y el pensamiento que se han pronunciado no se las lleve el viento en el canasto y en nuestra memoria". Acordaron entonces proteger internamente el canasto con una historia mítica de origen que cuenta cómo el padre de los Uitoto, hijo del padre creador, le contó por primera vez a su primogénito, Monaira Jitoma, los secretos ancestrales sobre el origen de la humanidad.

De ese modo, al invocar el origen de la gente amazónica, el canasto quedó cubierto por dentro, listo para percibir y guardar las palabras, para acomodarlo en el canasto; avisar, avizorar, curar, cuidar, y, terminada esa faena, volvieron a cerrar el círculo alrededor del canasto. Escuchamos entonces un sonido similar al que se produce cuando se hace fuerza para dejar bien atado y cerrado. Luego volvieron a dar un paso atrás, para sentarse y conversar, ahora en el lugar donde habría de colocar el fantástico canasto (Velasco, 2017, p. 56).

Los Incas, por su parte, establecían la medición del tiempo mediante calendarios solares y lunares, bajo una lectura dual del cielo. Los calendarios solares consistían en conocer la posición del sol durante el día, el inicio de las estaciones y su movimiento anual al observar los solsticios y los equinoccios. Y una lectura nocturna, que consistía en registrar los ciclos lunares y el movimiento anual

de ciertas constelaciones, como la Cruz del Sur y otras oscuras, como la serpiente Macaguay.

En la agricultura, para almacenar las cosechas, los antiguos incas construían las colcas, estructuras arquitectónicas de forma circular que servían como depósito para guardar alimentos y almacenar semillas: "los depósitos, llamados qollcas en quechua, servían para almacenar diferentes tipos de bienes". (Luján, 2013, p. 4)

Esta revisión del fenómeno cíclico presente en distintas culturas sirve como referente del valor cultural del pensamiento asociado al chinde, entre las comunidades campesinas de los Andes nariñenses y en especial entre los pobladores de San Francisco, que cuentan con una espiritualidad propia, labrada durante generaciones, que ha sobrevivido a la colonización epistémica y cultural.

CAPÍTULO 4

APRENDER A TEJER, PARA A PRENDER A VIVIR

En San Francisco, son pocas las familias que siguen el arte de la cestería y tejido del chinde tradicional. Hay personas que lo saben hacer, pero no se dedican a ello. En las veredas adjuntas y que antes pertenecían a San Francisco, como en La Florida, está la familia de don Silvio Narváez, artesano hacedor de chindes. En la vereda Sector Bajo está la familia de don Cruz Goyes, artesano con muchos años de experiencia en el oficio, y en la vereda German está la familia de doña Diselina Morales. Estas familias comparten no solo el arte de la tejeduría de chindes, sino de las formas de vida.

La trasmisión de conocimiento, en relación con el arte de la cestería y del tejido del chinde, se imparte dentro de cada núcleo familiar y trasmite durante generaciones. La forma como se aprende a tejer, dice don Silvio Narváez, es: “tomando los bejucos y, sin ningún temor, empezar a tejer; ya, luego, el bejuco mismo le va diciendo a uno cómo debe de doblarlo” (conversación con Silvio Narváez, campesino de San Francisco).

Según los mayores, uno debe de charlar con el bejuco, voltear y voltear la punta, hasta encontrarle la tabla, para que pueda partir sin que se pele, y cuando ya ha dominado el empezado del chinde, entonces empezar a darle vueltas, envolviendo la trama, hasta alcanzar el tamaño adecuado. Lo difícil del proceso es el iniciado, puesto que ahí está el secreto de hacer un buen chinde, que quede bien apretado, tenga resistencia y aguante al trabajo duro en la chagra.

Para el tejido del chinde no existen días específicos; señala don Cruz Goyes que tejer chindes es relativo, pero cualquiera sea la ocasión, el tejer chindes siempre es una ocasión para sentarse, despreocupado de los demás deberes, y entrar como en un estado meditativo, en silencio y en complementariedad entre el tejido y el tejedor, dejando hacer lo suyo a las manos y al bejuco.

La edad para aprender a tejer es relativa. Don Cruz Goyes indica que aprendió a los nueve años, de su abuelo. Don Luis Alberto señala que lo aprendió

ya entrado en años, cuando ya era casado. Y don Silvio manifiesta haberlo aprendido esporádicamente, yendo a vender bejuco a don Cruz y a doña Diselina, mirando cómo los hacían.

Lo que nosotros aprendemos, lo aprendemos de nuestros papás o abuelos; ellos en los ratos libres son los que nos enseñan cómo hay que tener un chinde o hacer albardas para las bestias, tejer empaque; ahí uno se entretiene, se le pasa el tiempo; uno piensa varias cosas de la vida, de los hijos, ¡en qué no se piensa! (Vallejos, entrevista a campesina de San Francisco sobre utilidad de chilante, 2020).

4.1 La interferencia de la educación escolarizada

Los jóvenes ya no se interesan por estos oficios, aunque el conocimiento en torno al chinde aún se mantiene. Este es uno de los aspectos que afectan a la fabricación y uso de la cestería. En los colegios, los niños y niñas tienen que dedicar más tiempo a las actividades teóricas que a las actividades artísticas, además de abandonar desde su más temprana edad a su familia para ingresar a las guarderías y escuelas. Los jóvenes entre los 13 y 15 años asisten al colegio, lo que ha provocado la desintegración de la familia. La familia era el equipo de trabajo para las actividades agrícolas; con la ausencia de los muchachos, los padres tienen que trabajar solos o se ven obligados a contratar mano de obra asalariada. Lo mismo sucede en las actividades domésticas y demás trabajos, donde los niños y los jóvenes participaban el trabajo de la chagra y la preparación de los alimentos, la traída de la leña, el agua, el cuidado de los niños más pequeños y de los animales domésticos y, como en el caso de Don Cruz Goyes, a tejer chindes desde pequeños.

Hoy, en los colegios, con el modelo educativo, les dejan menos tiempo a los jóvenes de pasar con sus familias y aprender de primera mano los oficios y labores propias del campo. Esto ha afectado directamente al arte de la cestería, puesto que ya nadie aprende estas cosas, con la consecuente pérdida de estas tradiciones. Esta ruptura respecto al patrón de aprendizaje del niño dentro de la vida familiar, en relación con la formación por parte de adultos y en la práctica cotidiana, en las distintas labores de la vida campesina, ha provocado que los jóvenes, que serán adultos y, por ende, los nuevos pobladores rurales, dejen en el olvido los conocimientos ancestrales que antaño recibieron sus abuelos por parte de sus

antecesores, generación tras generación.

4.2 La educación, en el proceso de colonización y despersonalización cultural

La educación cumple un papel de primordial importancia en el proceso de colonización y despersonalización cultural de las sociedades campesinas e indígenas. Escuelas y universidades efectúan un ataque frontal contra la identidad de los pueblos, mediante las enseñanzas y contenidos de los PEI occidentalizados y el adoctrinamiento religioso.⁴ Esto queda claro a la hora de entender la evolución educativa de San Francisco. Entre los archivos del pueblo y de la iglesia se encuentra un pequeño libro sobre los cien años de fundación de Providencia, del padre José Félix Yela Mejía, oriundo de este municipio, según el cual, en la década comprendida entre 1910 a 1920, los padres capuchinos fundaron un centro misional en Túquerres, para difundir la doctrina cristiana y cumplir el mandato misional. Desde este centro misionero adoctrinaron y catequizaron a todos sus alrededores cercanos, incluida la antigua localidad de Alpud, hoy municipio Providencia; esto provocó que muchos jóvenes y niños de edad escolar ingresaran en la comunidad capuchina. Se llevaron a estudiar gratuitamente a los más destacados intelectualmente y con inclinación o vocación capuchina, a un colegio Normal rural, fundado en Samaniego; para formar profesores para las zonas apartadas de estos lugares, la educación en estas comunidades se realizó por espacio de treinta a cuarenta años.

Muchos educandos siguieron la vocación sacerdotal, razón por la cual la Iglesia aprovechó el hecho para cambiar el nombre del pueblo de Briseño, al de Providencia. Esto también explica su carácter conservador a nivel político e ideológico, dentro de la sociedad providenciana. Cabe anotar que en los últimos años esta situación de impartir educación clerical ha disminuido un poco, sin que hubiera perdido sus características básicas.

Sin embargo, la doctrina franciscana asimiló y conservó ciertas

⁴ En Colombia, con el Concordato y la Ley 89 de 1890 (aún vigente) “entregaron a la educación la tarea de reducir los salvajes a la vida civilizada y a los misioneros católicos la educación en territorios indígenas” (Vasco Uribe, 1987, p. 102).

recomendaciones ligadas al cuidado por la tierra. Según el padre Yela Mejía, los sacerdotes capuchinos:

Fomentaron el descanso de la tierra, recordando el año sabático, es decir, que se debía dejar descansar la tierra durante siete años; esto lo hacían nuestros mayores, durante siete años crecían los montes y el suelo se regeneraba. Ellos acostumbraron a nuestros antepasados a no cortar árboles, sin dejar una buena franja de monte en los nacimientos de agua y los sitios por donde corrían las quebradas; bendecían las semillas, utilizaban las oraciones del ritual romano, para ahuyentar las plagas e infundieron la costumbre de la bendición de San Francisco, que es la misma que Dios mandó a Moisés para bendecir al pueblo (Yela Mejía, 2013, p. 20).

Si bien la concepción franciscana tiene por antonomasia una visión ecologista frente a la forma de relacionarse en términos de franciscanos con la hermana tierra, la costumbre de los campesinos se liga más a la visión de la tierra como una madre yeso cambia las relaciones. Todo lo de la vida campesina se ha utilizado para establecer el sincretismo religioso y colonizar la tradición de nuestros antepasados, que se ligaba al seno de la madre, al cultivo de la chagra, al tejido del chinde, a educar haciendo.

Hoy, el modo de vivir de los campesinos de San Francisco es distinto al modo deseado del mundo occidental moderno, del mundo industrial, que se complace en comportarse como máquina, donde prima lo mediático y utilitario, donde lo rural se tiene en cuenta cuando solo es productor de alimentos industriales y de materia prima para las grandes ciudades. Esto se basa en un modelo agrícola que ve en el cultivo la obtención de dinero, sin importar los costos ambientales y sociales, reflejados en la erosión del suelo, la contaminación del agua, la extinción masiva de especies animales, en especial los polinizadores, por el excesivo uso de pesticidas, y, a su vez, la pérdida de valores culturales, artísticos, gastronómicos y de nutrición, que fueron el baluarte de generaciones pasadas, que alcanzaron larga vida debido a sistemas agroalimentarios sanos, basados en una cosmovisión de complementariedad, que se representaba en prácticas agrícolas, con el entendimiento de que se debe vivir con la tierra, obedecer sus principios y respetarla, como a nuestra madre. Y no como lo plantea el modelo actual, de vivir de la tierra, de explotarla hasta sacarle el mejor provecho.

Este modelo se fundamenta en el dogma ideológico que reza: "Sed fecundos

y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo, y cuantos animales se mueven sobre la tierra". (Sagrada Biblia, 1993). Este modelo no solo justifica el maltrato de la tierra, sino también incita a creer que es un mandatodivino el hecho de creernos superiores frente a los demás seres que la habitan y la forma en que nos relacionamos con ella.

En la búsqueda por restablecer una racionalidad más ecológica en la producción agrícola, los científicos del agro han descuidado un punto clave en el desarrollo de la agricultura que dice ser autosuficiente y sustentable; han abandonado por completo el saber que por generaciones han venido desarrollando y manteniendo los campesinos y más concretamente los pueblos indígenas. El conocimiento que hoy manejan los ingenieros y científicos que trabajan en las Ciencias Agrícolas se basa en los resultados de investigación y descubrimientos prácticos, sumamente objetivos que, sin demeritar en modo alguno su profesión, han venido a contribuir al desequilibrio y la destrucción de la micro vida del suelo, por el abandono de la fertilización orgánica y la alimentación directa de las plantas, con sales solubles preparadas en laboratorios químicos.

Así, los Ingenieros agrónomos olvidan su profesión, para convertirse en mercaderes persas que promueven el uso intensivo de los herbicidas, insecticidas, fungicidas, etc.; convencen a los campesinos para que implementen el paquete tecnológico ensus cultivos, con la falacia de la productividad y el desarrollo. En general, todos estos agrotóxicos se llevan al suelo, junto con el agua, y provocan una destrucción masiva de la micro vida del suelo y del agua; además, atentan de forma directa contra la salud humana, la soberanía alimentaria y la tradición cultural basada en una relación armónica con la naturaleza; contra las formas de labranza y el uso del suelo para cultivar.

El olvido de los conocimientos en relación con los cambios lunares, constelaciones y la relación profunda con el cosmos, es una consecuencia de la despersonalización cultural y la racionalidad occidental. Como lo señala el ingeniero agrónomo chileno, de gran renombre, Miguel Altieri:

El surgimiento del método positivista en las ciencias y el movimiento del pensamiento occidental hacia perspectivas atomistas y mecanicistas, las que se asocian con el

iluminismo del siglo XVIII, alteraron dramáticamente el diálogo sobre el mundo natural (Altieri, 1997, p. 17).

En la actualidad, se han desarrollado conceptos agronómicos, como agricultura de precisión, mecanización agrícola, que se define como la gestión de parcelas agrícolas desarrolladas generalmente en monocultivos, sobre la base de la observación, la medida y la actuación frente a la variabilidad de un cultivo, que promueven la agroindustria y el neocolonialismo interno, desde el medio urbano hacia el medio rural, mediante políticas de desarrollo rural, que fomenta un modo industrial de producción y manejo de los recursos naturales que rompe la identidad campesina y deja por fuera de la discusión conceptos como: chagra, agricultura familiar campesina, agricultura de minifundio, hasta llegar a tachar a estas comunidades de atrasadas, arcaicas y primitivas, sin posibilidad alguna de enfrentar los problemas a los que nos expone nuestro siglo.

No se trata de caer en la falacia de sostener un argumento que apelara a la tradición, al recurrir a conceptos como ancestral o milenario, como característica que supuestamente refuerza su veracidad, al creer ingenuamente que, si desde mucho tiempo se hizo así, está bien y es verdadero. Por el contrario, se trata de mostrar que prácticas y saberes ancestrales, que aún perviven en la mentalidad de los campesinos, pueden ayudar en estos momentos a solucionar uno de los problemas más apremiantes por los que está pasando la humanidad, la pérdida de la sensibilidad y la concepción mecanicista frente al mundo natural, que está llevando a la raza humana a una auto destrucción.

El uso desmedido de los recursos naturales, la contaminación de los ríos, la extinción de millones de formas de vida, la producción de grandes cantidades de alimentos sobre la base al mejoramiento genético con el adelanto científico y tecnológico en las formas de producir alimentos, que paradójicamente llevan a que perviviera el hambre sobre el planeta, que cobra miles de vidas humanas. Contrario a esa perspectiva, cobran sentido conceptos de la cotidianidad campesina, que aportan una ética sensible de relacionarse con la naturaleza que, desde el punto de vista de la producción

solo se puede llevar a cabo dentro del contexto de una organización social que

proteja la integridad de los recursos naturales y que asegure la interacción armónica de los seres humanos, el agroecosistema y el medio ambiente. (Altieri, 1997, p. 4)

La educación heredada de Occidente se encuentra estrechamente ligada a la noción de individuo, de sujeto y objeto; por un lado, el individuo surge de la disolución de la comunidad y por el distanciamiento de la naturaleza, a la que considera un objeto de explotación y dominio, noción judeocristiana de la naturaleza, que está ahí para que el hombre señoree sobre ella.

Por su parte, la vida campesina toma a la educación como una práctica de vida en relación con la crianza de seres semejantes, díganse sus parientes consanguíneos o comunidad humana, pero también con las plantas, los animales, la chagra y, en general, con todo el mundo vivo, sin excepción de seres que, desde la óptica occidental son inertes, como las piedras, los cerros, los ríos y lagunas. En la vida campesina del mundo andino, todo está vivo, todo comparte la cualidad de vida.

El conocimiento occidental supone una distancia entre el que conoce, sujeto cognosciente, y el objeto conocido; en esta relación, el agente del conocimiento conoce para transformar el mundo, insatisfecho de vivir en él; por el contrario, en la cosmovisión campesina del pueblo de los Pastos, el mundo está en una constante creación, que se desarrolla en una sintonía comunitaria que se desenvuelve en una espiral continua, que entrelaza la vida comunitaria de sus miembros.

4.3 La educación desde la chagra

El uso del chinde en las actividades de la chagra se reserva para las actividades fundamentales, como la siembra y la cosecha, llevar las semillas y recoger los frutos. En otras actividades ocupa más relevancia el cute, que es el responsable de cutear la tierra para acondicionarla; es decir, voltearla y revoltearla para sembrar, cultivar y cosechar.

Las faenas de la chagra necesitan dos chindes, uno para poner los productos sanos y los más grandes, y el otro para poner lo que se conoce como el *richi*, los delgados y malsanos que se dejan para comida de los animales, como los cerdos, conejos o cuyes. De esta separación también surge la selección de las diferentes

semillas de los principales cultivos, que sustentan la vida de los campesinos.

En la chagra se encuentran en completa armonía muchos seres del mundo andino: el suelo, el agua, las plantas, los animales, el sol, la tierra, los cerros, las piedras, las estrellas, el viento, el aire. En la chagra vive la diversidad, lo permanente y dinámico de la vida campesina. La chagra es fuente de vida donde permanece un conocimiento producto de la herencia cultural, fuente de un saber, que ofrece alternativas que ayuden a paliar la crisis de sensibilidad, fortalecer la voluntad de cultivar y germinar la sabiduría ancestral, en niños y mayores; espacios donde se realicen las prácticas rituales y de enseñanza de los nuevos campesinos, capaces de mostrarle al mundo cómo se puede crear un territorio de paz y de armonía con el medio natural inmediato.

En los Andes, todos los campesinos crían la chagra y a todos nos cría la chagra; es la responsable de alimentar a los hombres y los hombres son responsables de cuidarla.

El chinde, en el interjuego con la chagra, es fuente de sabiduría ancestral; permite conocer la vida como totalidad y conecta al hombre desde niño con el universo. Este proceso de aprendizaje es un proceso vivo, que incluye el cuerpo y el espíritu, de quienes se forman en la cotidianidad del trabajo de tejer chindes, cultivar la chagra, buscar bejucos y cutes en el monte. La experiencia vivencial de aprender haciéndolo lleva implícito un modelo educacional que empieza por lograr que los niños y niñas comprendan la vida como un tejido orgánico, que se manifiesta en procesos de producción y reproducción, de una forma de vida y cultura, que configura en una unidad autónoma, que se renueva cíclicamente en el espacio y el tiempo, donde el sujeto participa y comparte su existencia con el mundo. Es un tejido cósmico, donde el hombre asume el papel de cuidar y de fertilizar la tierra, para los que vienen.

Dentro de la chagra, el mundo se entiende como una lucha de contrarios entre la siembra y la cosecha, el cielo y la tierra, lo de arriba y lo de abajo, el páramo y el guaico, lo andino y lo amazónico, en un orden dialéctico en el que la organización de la comunidad, su productividad y ordenamiento territorial dependen de la armonía de lo que simboliza uno y otro, lo que da espacio a la

alternancia en un movimiento auténticamente dialéctico. Dicen los campesinos de San Francisco que, antes, los cultivos de las chagras se rotaban cada cierto tiempo, para no cansar la tierra. Esta noción de movimiento mantiene a los campesinos en sus chagras, a los artesanos hacedores de chindes; cuando conforma los círculos de colores interpuestos, la espiral que lo forma, como el cute en la chagra a la hora de labrar la tierra, como se hace con los bueyes que dan vuelta a la tierra con el arado y ponen lo de arriba abajo y lo de abajo hacia arriba, en un movimiento que se perpetua indefinidamente, siembra tras siembra, año tras año, se genera vida.

La crianza de la chagra es un arte de conversación y de armonización del hombre con la naturaleza. Con la observación de la naturaleza y de las fases de la luna, no solo en la obtención de materiales y buenas cosechas, sino se establece una medición del tiempo, que se produce continuamente en las prácticas cotidianas, proceso que se realiza de múltiples formas y compromete dimensiones temporales; por ejemplo, para registrar los días de siembras, lo que se deja adentro de la tierra, y los días de cosecha, lo que se da afuera o se saca, cuando se cosecha de las entrañas de la tierra. El tiempo, en este sentido, adquiere un papel relevante en el proceso de aprendizaje, ya que, en gran medida, determina la realidad, abarca la totalidad de los aspectos cotidianos y las oportunidades de las personas, en el transcurso de sus vidas, así como en el pensamiento y la cultura, en un devenir huaca, espacio-temporal sagrado, donde el presente va hacia el pasado-futuro, y el futuro-pasado deviene presente, se manifiesta en símbolos como las espirales y enseña que todos los que habitamos la tierra tenemos una conexión con el cosmos, que regula el ciclo del agua, el aire y la energía vital que necesitamos todos los seres vivos.

No se trata de relaciones mecánicas a la manera de una suma de factores naturales, sociales, culturales e imaginarios constituidos independientemente. Se trata de relaciones de identidad creadas en el interjuego complementario y de conversión recíproca, orgánico, en las cuales los “factores” pierden su independencia, recreándose constantemente, pues, si consideramos que tanto el espacio como el tiempo son creaciones culturales también lo son todos aquellos “factores” considerados naturales y objetivos (Mamián Guzmán, D, 1997, p. 120).

La vida campesina en San Francisco, en su cotidianidad, construye su propio tiempo, en el que “el registro del tiempo es una forma particular de comportamiento

frente al tiempo" (Guava, 2013). Las categorías relevantes para entender la dinámica del tiempo son segmentos de procesos naturales o actividades humanas en intervalos sucesivos, que devienen registro del tiempo, porque definen puntos de referencia. Así, los tiempos de siembra y de cosecha giran en una espiral que avanza indefinidamente al entretejer el pasado, el presente y el futuro.

La luna buena siempre es menguante y llena, porque ahí la fuerza es hacia abajo, hacia la tierra; es a la raíz, más que todo, por eso se siembra en esos días, porque lo que interesa es que el grano engruese y es bueno, porque si se siembra en creciente, la mata solo se va en vicio. El día primero y quinto de luna nueva son tiempos en los que no se deben sembrar matas como ollucos, papas, cosas de grano grueso, como el maíz también; en cambio, cuando se siembra coliflor o repollo, ese necesita que la fuerza de la luna esté hacia arriba, porque hay unos días que, si usted lo siembra, el repollo no le cierra. (Conversación con Silvio Narváez, campesino de San Francisco).

Se debe considerar que las plantas pueden adaptarse con facilidad a los cambios lunares y prepararse para los siguientes periodos, por ejemplo, luna nueva a cuarto creciente, en el que se espera un crecimiento balanceado de las plantas. La realización de labores efectuadas en las chagras, como deshierbes aporques, podas, etc., deben ser precisa y a su debido tiempo. Para los campesinos, es un proceso de aprendizaje generacional, que se transmite de padres a hijos, un proceso de aprendizaje vivo que transforma la mente, el cuerpo y el espíritu de quienes lo asumen con el verdadero significado vivencial del arte de cultivar la vida.

Cada chagra se podría decir que es una escuela, donde los niños y niñas aprenden desde muy temprana edad a comprender que la vida se reproduce debido a la relación de semillas, con la tierra, con el agua, con la luna, con el sol, con el viento, y que todo en la chagra se conecta recíprocamente y forma el tejido de la vida y el territorio.

Estas experiencias, que se ubican en un espacio-tiempo concreto originario, que da cuenta del sentir pensar de nuestras comunidades, en las que se tejen relaciones de identidad complejas, donde intervienen factores cosmológicos, geofísicos, sociológicos, etnológicos, donde la realidad se entiende como un orden simbólico capaz de dar cuenta de la historicidad de su territorio, en relación con el espacio, el tiempo y las formas de poder, a través de una lógica binaria, en la que

el hombre andino es capaz de interpretar diversos signos naturales en un sistema semiótico, se condensan, sintetizan y concretizan, aparentemente, en modelos que definen las visiones o concepciones cosmológicas, éticas, lógicas, ideológicas y otras actitudes y características conductuales que componen el todo social.

Un conocimiento basado en el respeto y cuidado de la madre tierra y en los seres humanos y no humanos, piedra angular del paradigma contemporáneo, se ha comprometido con el cuidado del medio ambiente y la preservación de la vida en el planeta. Los PEI institucionales deberían contemplar, en sus mallas curriculares, el aprendizaje de las labores y artes populares, basados en las pedagogías propias de las comunidades campesinas indígenas, que ofrezcan una educación contextualizada e intercultural.

Basarse en una cosmovisión de complementariedad, que se representaba en prácticas agrícolas, con el entendimiento de que se debe vivir con la tierra, obedecer sus principios y respetarla, como a nuestra madre.

Las actividades de la chagra las realizan todos los integrantes de la familia, a determinadas horas del día, y queda tiempo, que aparentemente no le pertenece a la chagra o a los animales, sino a labores artísticas, recreativas, tal como el tejido, en sus distintas variantes.

La chagra permite establecer las relaciones sociales que se generan en el interjuego mediante su cultivo y cuidado, al desarrollar una práctica educativa, que abarca aspectos que tienen que ver con los mitos, creencias, tradiciones y ritos que se encuentran en un plano ideológico. Y, por otro lado, con producciones materiales, que vienen a ser las relaciones sociales de producción, como el trabajo, la producción de alimentos, el intercambio, el manejo de los ecosistemas y de las plantas que allí se cultivan, de tal forma que se podrían desarrollar algunos sistemas de clasificación e identificación taxonómicos, adaptados a la forma cultural propia, mediante la creación y recreación de conceptos de vida, tales como la chagra, el chinde, el cute, que tejen la vida y memoria campesina.

4.4 El cute y el chinde

El cute es una herramienta de madera que se utiliza en casi todas las actividades de la chagra; hace yunta con el chinde en las actividades más

especiales del ciclo agrícola: acondicionar la tierra, sembrar, cosechar, seleccionar y distribuir. Su figura es larga, bastante erguida, con la cabeza hacia abajo, como si mirara a la tierra, tal vez de reojo; termina en una punta, larga y fuerte, capaz de traspasar la tierra con facilidad.

Nace donde el monte quiere verlo nacer, pues surge de entre los árboles, escondido por ramas, donde muchas veces logran disimular su figura. (Clavijo Salas, 2013, p. 12)

A partir del cute sale también la pala encutada, que es un cute, al que se le pone una especie de pala de metal, generalmente hecha de restos de resortes de carros, adaptada para empatar con el cute, lo que permite mayor fuerza a la hora de voltear la tierra. Y se utiliza para guachar y preparar el suelo, volteado de la tierra para provocar su fertilidad, melgar, echar tierra a las papas o levantarla para cosechar.

Figura 12. Dos tipos de cute y chinde.



Fuente: esta investigación.

Al igual que el chinde, según Clavijo Salas, “el cute, más allá de ser un instrumento para trabajar la tierra, es un concepto que implica siempre dar vuelta” (Clavijo Salas, 2013, p. 12). Aprender que es el cute no es solo aprender a ver un instrumento, es aprender a ver un pensamiento, un razonamiento, una forma de percibir y entender el mundo. De igual forma, el chinde, lejos de ser una simple herramienta, puede dar a entender el compás de la vida en una constante espiral, en vueltas que marean, que enderezan, que apremian, que crían, que amasan, que cuhetea, vueltas de pensamiento y acción.

Chinde es un concepto que obedece a la misma lógica de vuelta, de pensamiento cíclico, que se desenvuelve en espiral, donde su presencia en el

momento seminal del ciclo agrícola establece un tinku con el cute, para llevar adentro, al suelo, las semillas y sacar los frutos de las cosechas; la fuerza con la que irrumpen el cute para abrir la tierra y el orden y la precisión que permite el chinde a los hombres y mujeres campesinos para llevar y recoger los frutos y las semillas, que son parte fundamental para el sostenimiento de la vida, que divide el tiempo en ciclos que ordenan el mundo y obedece a leyes cósmicas que se despliegan en espiral de vida junto al devenir del chinde. Perspectiva de educación popular en torno al chinde y la chagra.

En varias ocasiones, hemos reiterado que, en el chinde, se guardan símbolos y costumbres ancestrales; su recuperación y significado, al igual que la crianza de la chagra, es básico como fuente de conocimiento, de la ancestral cultura comunitaria de solidaridad, reciprocidad y con convivencia, para que las comunidades campesinas de hoy puedan permanecer y vivir con la práctica de las costumbres que armonizan la vida con la Madre Tierra.

Claro está que no se puede decir hoy que la solución a la pérdida de los valores ancestrales depende de que se recuperaran, al volver a vivir como lo hacían los antepasados; eso a simple vista resulta imposible, pero sí es posible, y urgente a la vez, construir caminos y buscar alternativas que nos lleven a recrear y recomponer las relaciones, con la naturaleza, y es una tarea que los campesinos e indígenas pueden emprender con base en la sabiduría ancestral, que ofrece las claves para recrear formas de vivir, bajo los principios de reciprocidad, equilibrio y armonía con la naturaleza.

En esta perspectiva, se plantea un movimiento de agricultores, para crear escuelas de campo para la agricultura, que incluyan las artes, la palabra, la ciencia y la filosofía, en el marco de los saberes propios; la etnoeducación, como proceso endógeno de formación y socialización, de acuerdo a las características culturales, sociopolíticas, económicas y lingüísticas propias, de tal modo que, mediante este proceso permanente, se garantice la interacción de los participantes y ubique a los individuos en el contexto de su propia identidad.

La agricultura milenaria y autónoma está a punto de desaparecer debido a una agricultura basada en un modelo de producción en que prima el valor

económico y pasa por alto valores sociales, culturales y ambientales. Por esa razón, es preciso plantear un movimiento de agricultores que retomen creativamente los principios y técnicas ancestrales, crear escuelas de campo, en el marco de la idea de la crianza de la chagra, donde el arte de la cestería fuese fundamental. Desde luego que, a la vez, fuera un espacio en el que se desarrollen actividades formativas, educativas, experimentales, de investigación y difusión, que asimilen y contextualicen otros y nuevos conceptos, como los desarrollados en la metodología “De Campesino a Campesino”, que se sustenta en principios agro-ecológicos, con los cuales los campesinos cultiven su sabiduría colectiva al compartir semillas, técnicas, información, conocimiento, en particular los aportes de los nuevos conocimientos técnicos y tecnológicos, para que así se pudieran afrontar los desafíos del tiempo actual.

4.5 Retomar la transmisión oral

El conocimiento campesino, su proceso educativo de transmisión oral y de aprender haciendo, se ha mantenido durante mucho tiempo y aún perviven de forma esporádica entre campesinos e indígenas del sur del Departamento de Nariño. Tiene como consecuencia un proceso pedagógico donde la transmisión del conocimiento de los principios y normas, de mitos y creencias, que rigen a la comunidad, va de la mano con una praxis pedagógica que se realiza durante el día.

En las distintas labores que tejen el diario vivir, entre los campesinos, las conversas entre los peones que trabajan, dígase en la deshierba de la chagra, en el aporque (en el cultivo de papa) o cuando tejen chindes o cualquier actividad en el orden de la cotidianidad, llevan implícito un saber que se transmite de generación en generación, donde, en las conversaciones, muchas veces secuentan historias de santos, de duendes y de hombres que ayudaron a forjar el espíritu de comunidad y que establecieron unos principios, que los antepasados de San Francisco respetaban y aún perviven en actividades como la chagra y el tejido de chinde.

4.6 Retomar la relación armónica con la naturaleza

Sin excepción de género o edad, hombres y mujeres, niños y niñas participan

en las labores del campo y dentro de dichas labores está presente un proceso educativo que promueve una relación armónica con la naturaleza y abarca distintas dimensiones de lo humano, lo social y lo artístico. El chinde abre la posibilidad de interpretar varios aspectos: la propia noción de tejido, en su múltiple determinación, su técnica, su producción cultural como práctica propia o como principio anudador de la vida campesina, que teje la relación de las actividades agrícolas con las actividades domésticas, los ciclos calendáricos: lunares, invernales, festivos, etc., su relación con actividades sociales, como el comercio, las prácticas rituales, su asocio con los mitos y, en general, con casi la totalidad de las prácticas cotidianas de la vida campesina. Esta versatilidad lleva a que el chinde fuera un concepto que condensa la transcendencia y orden de la realidad natural, cultural, social y cosmológica de la vida en armonía con la naturaleza.

4.7 Promover el derecho mayor

La Ley de Origen es la sabiduría del conocimiento ancestral, de los pueblos originarios, para el manejo de todo lo material y espiritual. Este es un pensamiento que entiende que se trata, en realidad, de vivir con la tierra, en contraposición a conceptos del conocimiento que imparten en los centros académicos occidentales, que enseñan a vivir fuera de ella o de explotar al máximo sus recursos en pos de la productividad, donde el individuo es un ser arrojado al mundo, un ser-ahí, un *Dasein* en términos heideggerianos, un ser que se pierde en la impersonalidad del mundo, mientras que, por el contrario, un campesino andino entiende que estar vivo implica cumplir ciertas normas, que tiene que vivir con la tierra, cuidarla y cumplir la Ley de Origen, en la perspectiva de la unidad, el orden, la armonía y la convivencia en el territorio ancestral. Su cumplimiento implica garantizar el equilibrio y la armonía de la naturaleza, del universo y de nosotros mismos, además de que reconoce derechos no solo de los humanos, sino de toda forma de vida y modos de ser no humanos.

4.8 Que no separe al sujeto del objeto que estudia

La educación, heredad de Occidente, se encuentra estrechamente ligada a la noción de individuo, de sujeto y objeto; por un lado, el individuo surge de la

disolución de la comunidad y por el distanciamiento de la naturaleza, a la que considera un objeto de explotación y dominio, noción judeocristiana de la naturaleza, que está ahí para que el hombre señoree sobre ella. Esto supone una distancia entre el que conoce y lo conocido, sujeto cognoscente y objeto conocido; en esta relación, el agente del conocimiento conoce para trasformar el mundo insatisfecho de vivir en él; por el contrario, la cosmovisión andina ve el mundo en una constante creación, que se desarrolla en sintonía comunitaria y se desenvuelve en una espiral continua, que entretiene la vida comunitaria de sus miembros.

El pensamiento no puede basarse solamente en acumular información y los aportes históricos de la filosofía; tiene que construir sus bases a partir de los avances de las diversas ciencias desde un punto de vista interdisciplinar, siempre y cuando se sustente con un fundamento de aprendizaje en que no separe al sujeto del objeto que estudia, sino, por el contrario, entienda al sujeto educador-investigador como un ser actuante frente al proceso educativo y la interacción con el medio que lo rodea.

4.9 La aplicación de la metodología “De campesino a campesino”

Las experiencias del MCAC visibilizan décadas de luchas de resistencia campesina ante el proyecto del Primer Mundo para “desarrollar” al Tercer Mundo. A pesar de la retórica gubernamental en Latinoamérica, a excepción de Cuba, la agricultura sustentable no es una parte estructural de la política agrícola para el desarrollo, el comercio, ni la seguridad alimentaria (Holt-Giménez, 208, p. 23).

Por esa razón, la construcción de un nuevo paradigma de la agricultura y de una educación que se imparte en zonas rurales exige una nueva percepción de la realidad, una revaloración de los conocimientos ligados a lo mágico de las cosmogonías y el grado de espiritualidad, que desemboca en una eticidad de valores sociales y morales expresados, por ejemplo, en el tejido del chinde y la crianza de la chagra, en las comunidades campesinas. También, significa valorar los nuevos postulados de la vida práctica de los campesinos, complementados con nuevas informaciones y saberes, productos de la era tecnológica y de

conocimiento del mundo moderno, donde la expresión de la vida campesina se vinculará con la totalidad de los fenómenos sociales y culturales, tales como: arte, política, economía, medioambiente, etc., donde por agricultura se entienda, como dice Holt-Giménez:

Las formas de innovación, la libre asociación, la ayuda mutua, la producción de alimentos y la protección del ambiente, en donde la organización y la palabra son herramientas para crear vías autónomas para un futuro equitativo y sustentable (Giménez, 208, p. 26)

La metodología “De campesino a campesino” se presenta como alternativa de organización a nivel continental, que enfatiza en el desarrollo de políticas campesinas. Los promotores del movimiento abordan gran cantidad de temas sobre el desarrollo agrícola y rural, que incluyen a la agricultura sustentable y orgánica, justicia ambiental, innovación y difusión de prácticas agrícolas, con un enfoque de educación y aprendizaje propio de los campesinos:

La “educación popular” surgió de estas redes, primero como un medio para desarrollar la conciencia política mientras alfabetizaban y, más tarde, como una metodología de acción-investigación para reflexionar, analizar, organizar y así movilizar la acción de la comunidad (un proceso conocido como la autogestión). La educación popular está fundamentada en el extenso trabajo teórico y práctico del educador brasileño Paulo Freire, que usa la comunicación horizontal entre “educador-educando”, combinada con una praxis de “acción-reflexión-acción” para la conciencia política y la transformación social (Holt-Giménez, 208, p. 43).

4.9.1 Fortalecimiento del tejido social

Con base en un modelo teórico metodológico y de fortalecimiento del tejido social, la propuesta metodológica “De campesino a campesino” es un proceso participativo de promoción y mejoramiento de los sistemas productivos campesinos, a partir del principio de que la participación y el empoderamiento son elementos fundamentales en el desarrollo sostenible, que se centra en la iniciativa propia y el protagonismo de campesinas y campesinos. Sus principios parten de las necesidades sentidas; trabaja con la propia capacidad y recursos locales, avanza paso a paso de manera gradual, experimenta en pequeño lo conocido y aprendido, recupera y valora los conocimientos y la cultura local, se centra en la persona y no en lo técnico, reconoce la desigualdad de género y actúa a favor de las relaciones equitativas entre hombres y mujeres.

Por otra parte, en igual forma, se proyecta la orientación en las diferentes prácticas de los procesos sociales y agrícolas que dinamizan y caracterizan a la vida familiar, local y regional: conocimiento, tratamiento y solución de problemas prácticos, prioritarios, aprendizaje, recreación y aplicación de saberes sociales alternativos, difusión de la cultura y construcción de una comunidad educativa para el servicio social en sus necesidades básicas, entre otros.

4.9.2 Técnicas y herramientas.

En la metodología “De campesino a campesino”, se utiliza un conjunto de técnicas y herramientas, entre las que se encuentran: la experimentación campesina, las demostraciones prácticas, los talleres de capacitación, las giras e intercambios de experiencia y las asambleas.

4.9.3 Aprender haciendo.

El concepto de aprender haciendo parte de una reflexión sobre el proceso de aprendizaje; es una metodología propia de las comunidades campesinas y una alternativa de aprendizaje en un proceso de apropiación gradual y no de aprender de memoria. Paulo Freire (1921-1997) señaló que los problemas con la enseñanza radican en que el sistema tradicional es similar a un proceso bancario, en el cual los profesores depositan información en la mente de los estudiantes y, para mostrar que habían aprendido, los alumnos solo repiten la información.

En este sentido, la metodología del aprender haciendo, se la puede presentar como una pedagogía crítica de concienciación social del individuo, que la adquiere mediante el análisis crítico y reflexivo que cuestiona el mundo que lo rodea, en un aprendizaje activo, creativo y colaborativo, en el que cada participante es agente de su propio conocimiento, a la vez que incentiva el desarrollo en los educandos, de la sensibilidad para solucionar problemas de la realidad inmediata, a nivel local, a través de procesos comunales y su relación con los problemas globales que aquejan a la sociedad moderna, que asiste a un conjunto de transformaciones sociales, culturales, y económicas, cuya vertiginosidad y complejidad no admite precedente en la Historia de la Humanidad, y de la cual la

generación actual de campesinos, y de los que vienen, no está exenta de padecerlas.

La interacción entre lo que observamos, y la capacidad de resolver problemas, el pensamiento flexible y la creatividad están presentes en el tejido del chinde y en las actividades que se realizan dentro y fuera de la chagra; las formas en las que el ser humano adquiere nuevos conocimientos y desarrolla nuevas habilidades, están presentes en el trabajo práctico, que abre diversas oportunidades para aprender las materias de los programas de estudio, si se presenta como alternativa pedagógica en instituciones educativas, no solo como información, sino como un conocimiento que se recoge en los conceptos de vida, a través de las situaciones de vida, que fortalecen el trabajo creativo, colaborativo y autónomo de las comunidades, a través de una interdisciplinariedad de los saberes.

4.9.4 Cultivo de las artes manuales.

Esta estrategia de enseñanza debe empezar por reservar tiempo expresamente dedicado al cultivo de las artes manuales, como el tejido en sus distintas variantes: el tejido del chinde, tejido en guanga, que incorporan la simbología con la que se puede leer e interpretar el lenguaje milenario heredado de nuestros ancestros y expresado en prácticas como la crianza de la chagra.

4.9.5 Cambiar y crear conceptos

En el marco de la recuperación de conceptos de vida, para tratar de llegar a las formas propias de conocer, en este caso de las comunidades campesinas y compartirlas en otros escenarios, como son las aulas educativas, para cambiar y recrear conceptos de vida.

En la crianza de la chagra, el concepto de “maleza” no se maneja por los antiguos habitantes campesinos, puesto que la mayoría de las especies que surgen en el proceso de sucesión de la chagra tienen algún uso de tipo medicinal o alimenticio (como es el caso de los nabos); solamente se eliminan temporalmente, mientras producen los cultivos transitorios. Adicionalmente, la cobertura de

vegetación protege el suelo de la erosión y mantiene la humedad. En general, se establece control de plantas competidoras en las épocas de aporque, o a raleo, según sea el caso, con eliminación de las plantas no deseadas, que compiten por nutrientes y que limitan el desarrollo de las plantas cultivadas. Por otra parte, se realiza un control de plagas y enfermedades, al recurrir a insecticidas de origen orgánico, que no atenten contra el medio ambiente o realizar un control biológico por medio de organismos vivos que atacan los agentes dañinos que maltratan nuestros cultivos.

Estas prácticas, asociadas a la crianza de la chagra, sumado a la tradición oral y el tejido del chinde, contribuyen al desarrollo pedagógico, político y socio-cultural de las comunidades campesinas del sur del Departamento de Nariño.

4.9.6 Una educación interdisciplinaria.

Sus conceptos se podrían contextualizar para la implementación de la chagra, donde caben todas las áreas del conocimiento, junto con la cestería, que abre las perspectivas hacia el arte y se convierte en una metodología propia de los campesinos.

La interdisciplinariedad surge a partir de borrar los límites de las disciplinas. La forma común de enseñanza media, aun hoy, sigue siendo la relativa a dictar distintas materias que se sucedan entre sí; así, por ejemplo, se dicta Sociología a primera hora, Filosofía segunda hora, Psicología, etc. De esta forma, es trabajo del alumno unificar los conceptos que se enseñan en cada disciplina. Hay otra forma de departir sobre las materias, que se podría definir como interdisciplinar; en esta forma se suscita el debate entre los profesores de las distintas disciplinas; las materias ya no se suceden en el tiempo para que el alumno unifique sus conceptos posteriormente, sino, más bien, se trata de que el alumno unifique los conceptos de diversas materias en un mismo tiempo, en el proceso mismo de enseñanza; para este propósito, se pretende eliminar los límites entre las disciplinas.

La crianza de la chagra permite unificar el universo de significaciones en el marco contextual de la vida campesina. Con este método es necesario que los

profesores pierdan la vergüenza a debatir con sus colegas frente a sus alumnos: el debate con los alumnos es fundamental, para entregar las diversas perspectivas de cada materia. En la chagra, niños y niñas se ocuparían de distintas labores en un trabajo conjunto, que permitiría debates espontáneos, donde al alumno no se lo ve como un sujeto pasivo, sino, al contrario, se lo ve como miembro activo y protagonista, al que se incita a participar y a compartir sus ideas.

Por medio del método interdisciplinario, dado a una participación activa, tanto alumnos como profesores se vuelven conscientes del lugar que representan, tanto en la chagra como en el aula y la comunidad; es decir, la interdisciplinariedad contribuye a que se tornen conscientes de sí mismos y, por ende, lleguen a ser protagonistas en la historia y la sociedad.

Una de las características principales de la interdisciplinariedad consiste en que se presenta como una experiencia; es decir, no es un conocimiento meramente teórico y descontextualizado, que puede ser causa de que los profesores no puedan responder a las distintas problemáticas que se les presentan; por ejemplo, en el tejido del chinde se presentan problemas de orden numérico y geométrico al medir y contabilizar las fibras, al crear la espiral y la base circular en elaboración de los chindes, hasta que desde la experiencia concreta posteriormente se teoriza y se proyectan al futuro, para intuir los pasos a seguir.

En la interdisciplinariedad, el trabajo en equipo de los profesores y alumnos se vincula a un conocimiento contextualizado, que obedece a los desafíos y necesidades del medio natural inmediato que constituye la crianza de la chagra y de las distintas materias que ahí se pueden impartir. Esta mancomunación debe proyectarse en las prácticas en torno a la chagra y las aulas de clase, con los estudiantes; por esto, cada una de las personas que intervienen en el proceso educativo deben predisponerse a trabajar en equipo.

El chinde y la chagra son totalidades dialécticas y lo mismo sucede con la interdisciplinariedad en la chagra; es decir, se verá como un proceso en el que se debe problematizar, profundizar y sintetizar constantemente. Educar en la chagra es el mejor ejemplo de interdisciplinariedad, porque en ella están presentes tanto fenómenos naturales, como fenómenos sociales, interrelacionados. La

interdisciplinariedad no es un mero referente teórico, sino, más bien, un quehacer que permite reconceptualizar el modo de ser y entender la vida en proceso y en correspondencia de enseñanza-aprendizaje.

En un proceso que pretende borrar los límites entre las disciplinas pueden surgir diversos problemas, desde los puntos de vista personales hasta las diversas significaciones con las que las disciplinas tratan los conceptos; por ejemplo, conceptos como sujeto, sociedad, mundo, cultura. El tejido del chinde incluye alsujeto en el acto creador al tejer un chinde que, posteriormente, permitirá facilitar la vida en los distintos desafíos que presenta en la chagra y la vida campesina en general, que se resuelve con su utilidad.

Algo a tener en cuenta se refiere a que el proceso interdisciplinario no busca una verdad absoluta; esto se puede deducir de todo lo que se ha dicho en un mundo como el de hoy, en el que los grandes discursos que pretendían abarcar la verdad se han visto cuestionados y se abren distintas perspectivas desde las cuales se puede mirar la realidad; así, pues, la interdisciplinariedad intenta brindar a los estudiantes diversas miradas de la realidad para que unifiquen conocimientos y obtengan una noción de la realidad lo más completa posible. Esto solo es posible al ligar a los educandos en prácticas contextualizadas, como es el caso de uso y obtención de un determinado bejuco como el chilante y de la fabricación de un determinado objeto como el chinde o el cultivo de una planta, ya fuera para fines de consumo familiar o para el comercio; la chagra también permite contextualizar a la educación en torno a fenómenos naturales, sociales, que obedezcan a las necesidades del momento histórico y que el conocimiento, que de esta forma se obtiene, trascienda a los conocimientos que cada disciplina tomada particularmente aporta.

Es necesario que, en la práctica interdisciplinaria en la chagra, con el chinde, se propicien lugares de encuentro en los cuales se pueda problematizar la realidad. Se debe mencionar que uno de los fundamentos primordiales de la interdisciplinariedad es lo cotidiano. Se puede decir que, si la educación es interdisciplinaria, lo es precisamente porque la cotidianidad también lo es.

4.9.7 Relación igualitaria entre estudiantes y docentes.

De igual forma, es necesaria una relación igualitaria entre estudiantes y docentes, donde para cada uno se abrieran diferentes horizontes de acción y de conocimientos. Se puede decir que no es como el viejo modelo, en el que el profesor se presentaba como el sujeto del saber y los estudiantes como sujetos pasivos, receptores de información.

Esto se logra en la chagra mediante la redistribución equitativa de las distintas funciones que su naturaleza le exige; por ejemplo, el conocimiento botánico y zootécnico en torno a las distintas variedades de animales y plantas que se crían. Por su parte, la cestería vincula al hombre con la imaginación y la habilidad para transformar la materia con fines prácticos, al obedecer siempre a fenómenos naturales en un orden cósmico. La interdisciplinariedad propicia una relación más horizontal, en la que cada cual tiene más libertad para elegir y así formarse una idea más clara de sí mismo y del papel histórico y social que representa.

4.9.8 Contextualizando los saberes.

Por eso, desde una interpretación no especializada, la propuesta consiste en sacar a la educación del encierro, cambiar su metodología, contextualizar los saberes y llevarla a los lugares donde de verdad se la necesita: al campo, con los campesinos; a las empresas, con el proletariado; a las plazas de mercado; en fin, recuperar la forma en la que educaban los antiguos campesinos en la chagra, en las migas, en la cocina, en sí, en la cotidianidad, en la cual el agente del conocimiento está inmerso de forma activa en el proceso de adquisición y producción del conocimiento.

Tanto el Sistema educativo heredado de Occidente, de origen fabril, propio de la sociedad industrial del siglo XVIII, sumado a las teorías epistemológicas que separan al sujeto del objeto del conocimiento, rompe con la tradición propia de la educación campesina, originada alrededor del núcleo familiar y en complementariedad con la tierra. El pensamiento occidental moderno y, en general,

el resto de las manifestaciones culturales que han desarrollado un conocimiento basado en conceptos como “desarrollo”, “civilización”, “industrialización”, llegaron a un conocimiento, como una estructura desconectada de la práctica cotidiana. Según lo explica Rodrigo Castro Orellana, doctor en filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid:

Esta producción de un saber escolar va a reforzar la institución de enseñanza en detrimento de otras modalidades de socialización y de comunicación del conocimiento. La escuela viene a romper un patrón de aprendizaje, anterior al siglo XVIII, que se caracteriza por la formación directa del niño en el medio adulto. Tal es el caso de la socialización que se lleva a cabo en el estudio de los oficios populares o en la carrera militar. Se produce, entonces, una fisura entre la escuela y la vida real, que condiciona al saber escolar como una estructura desconectada de la práctica y crecientemente caracterizada por la abstracción, el formalismo y la distancia respecto a lo cotidiano (Castro Orellana, 2005, p. 5).

CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto, se puede concluir que el análisis y la interpretación de un objeto singular y en apariencia inútil, como el *chinde*, permite contestar a la pregunta: ¿es posible que detrás de una herramienta en apariencia inútil, se pueda comprender y describir un pensamiento heredero de una tradición que posee una forma propia de entender el mundo y que, a pesar de la colonización y dominación, aun sobrevive, y permanece oculto en herramientas y actividades cotidianas de la vida campesina?

Describir el acontecer del *chinde* en la comunidad de San Francisco también permite reconfigurar y recuperar el pensamiento ancestral presente en la vida campesina, conocimiento heredado de los pueblos agrarios que han ocupado durante generaciones el territorio de los Pastos, que se manifiesta en un pensamiento cílico, que se desenvuelve de forma dinámica en espirales, donde se conjuga la unión de los opuestos, que caracteriza al pensamiento andino.

Todo el proceso del tejido del *chinde*, que va desde cortar el bejuco, tejer la espiral que da vida al *chinde* a ritmo de vueltas, que constituyen una referencia a los valores ancestrales del pasado milenario que se han conservado en el tejido del *chinde*, que es uno de los pilares de la cultura indígena de los Pastos, que tiene un devenir histórico que aún pervive en el presente y se prolonga en el tiempo, siempre y cuando el monte siguiera existiendo y dé vida al bejuco chilante y la sabiduría del arte cestero, continúe y se extienda a otras personas, para que este conocimiento no muera.

Dentro de la investigación del acontecer campesino y la cotidianidad del *chinde*, se puede evidenciar un pensamiento que tiene raíces en la antigua tradición andina, puesto que muchas de sus costumbres, artes y pensamiento religioso, se emparentan fuertemente con la tradición indígena, su forma de habitar y sentir el territorio. La creencia y el respeto que guardan por las huacas, las supersticiones ante fenómenos naturales como el kuichi, las pavas que entundan e incluso las

fiestas que se celebran cada año, y su asociación con la agricultura, resultan comparables a los ritos de fertilidad que practicaban los antiguos andinos.

La fiesta pagana y el sincretismo religioso son importantes en estas festividades.

Aunque la religión católica se impuso como religión oficial desde la Conquista, muchos indígenas, esclavos y campesinos, mantuvieron en secreto sus creencias y las disfrazaron en iconografías de la nueva religión. Así, antiguos dioses y ritos andinos sobrevivieron disfrazados como Vírgenes y santos católicos, para resistir de alguna forma a la colonización epistémica y las enseñanzas de doctrinas occidentales, que han provocado el individualismo, el inmediatismo económico, la despersonalización cultural y la pérdida de la identidad.

Históricamente, la población campesina en Colombia ha sido el sujeto social más olvidado por los organismos estatales y el escenario donde se libra una guerra mantenida por un terrorismo de Estado, que elimina la oposición y a un pueblo al que no le queda más remedio que recurrir a las armas y la ilegalidad para subsistir y desarrollar un modo incipiente de vida; como afirma Eric Hobsbawm (1983): “El panorama general del campo colombiano está constituido, por lo tanto, por comunidades campesinas extraordinariamente atrasadas, aisladas, ignorantes y rutinarias aherrojadas por propietarios feudales y por esbirros.” (p. 403)

El campo colombiano y, con ello, los campesinos del sur de los Andes nariñenses, se fundamenta en una agricultura de subsistencia que, en opinión de Hobsbawm, se encuentra en rápida descomposición, como actualmente está ocurriendo e históricamente ha venido pasando en distintas partes de América Latina. El principal agente de desintegración es una economía de cosechas remuneradoras, engranadas en el marco de la economía neoliberal de libre mercado y la globalización.

Por otro lado, Hobsbawm plantea un análisis pertinente sobre la anatomía de la violencia en Colombia, pero desconoce que el aparente atraso e ignorancia son formas diferentes de ver el mundo, como lo ven las comunidades indígenas y campesinas, en las cuales, conceptos e ideas como desarrollo y propiedad intelectual no existen. Mucho menos, conceptos y normas como privatización,

certificación, como sucede con la selección y disposición de las semillas, el corte y tráfico de bejuco chilante, que pasó de ser un conocimiento ancestral, transmitido durante generaciones, a ser un delito que se castiga con acciones penales, como la cárcel,⁵ como es el caso en el uso y almacenamiento de semillas criollas, producto de milenios de selección por parte de campesinos que se mantienen apegados a procesos naturales, ciclos de siembra y cosecha, en armonía con el medio ambiente, mientras para el sistema desarrollista actual la concepción de campesino es sinónimo de atraso y pobreza. Parafraseando a José Carlos Mariátegui, se debe “campesinar” al campesino, a través de conceptos de vida como el tejido, el chinde, la chagra, el aprender haciendo y, en general, la sabiduría tradicional andina; fortalecer los lazos de hermandad comunitaria y formar al nuevo campesino del futuro, que creará la responsabilidad de seguir conservando sus usos y costumbres, los ecosistemas naturales, y continuar el proceso de descolonizar el saber, para fortalecer las rutas de orientación política y pedagógica autónoma como proceso de formación cultural para la pervivencia de la vida de los pobladores campesinos.

⁵ Artículo 306. Usurpación de derechos de propiedad industrial y derechos de obtentores de variedades vegetales. El que, fraudulentamente, utilice nombre comercial, enseña, marca, patente de invención, modelo de utilidad, diseño industrial, o usurpe derechos de obtentor de variedad vegetal, protegidos legalmente o similarmente confundibles con uno protegido legalmente, incurirá en prisión de cuatro (4) a ocho (8) años y multa de veintiséis, punto sesenta y seis (26.66) a mil quinientos (1.500) salarios mínimos legales mensuales vigentes (Código penal, Colombia, 22 de junio de 2006).

RECOMENDACIONES

Se sugiere la divulgación de los resultados obtenidos en esta investigación con la ejecución de diversos artículos de revisión, que le permitan a la comunidad conocer el tesoro invaluable de la educación mediante el arte de la cestería o el tejido del chinde.

REFERENCIAS

- Abad, J. (9 de abril de 2006). Proyecto: «La espiral». *Boletín de Estudios e Investigación*, (7), 239-248. <https://matematicasiesoja.files.wordpress.com/2013/10/espiralesarte.pdf>
- Abbagnano, N. (1961). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Altieri, M. (1997). *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Medellín: Editorial Nordan-Comunidad.
- Álvarez, D., y Chaves, D. M. (2017). El cultivo de trigo en Colombia: Su agonía y posible desaparición. *Revista de ciencias agrícolas*, (13).
- Álvarez, Jaime. (2003). *Diccionario nariñense*. Pasto: Biblioteca nariñense de bolsillo.
- Atlas de Colombia*. (1995). Bogotá: Suramericana de Seguros Eurolibros.
- Castro Orellana, R. (2005). Foucault y el saber educativo. (Segunda parte: la invención de la infancia). *Revista electrónica diálogos educativos* 5, (9). <file:///D:/descargas/Dialnet-FoucaultYEISaberEducativoSegundaParteLaInvencionDe-1317909.pdf>
- Clavijo Salas, J. E. (2013). Cute: de la herramienta al concepto. Un pensamiento a ritmo de vueltas. *Mopa-Mopa*. <https://revistas.udnar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/2976/3312>
- Conversación con Silvio Narváez, campesino de San Francisco. (s.f.).
- Conversación con Porfirio Genoy, habitante de Genoy. (s.f.).
- Conversación con Hernando Maigual Achicanoy, campesino de Gualmatán. (2018).
- Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza Editorial/Emecé.
- Elementos de la Cosmovisión andina. Módulo II*. (s.f.). Centro de Estudios Ajayu.
- Eliade, M. (1983). *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Fernández-Rubio, F. (2017). El impacto de las serpientes sobre la mente humana. *Argutorio* 19, (37), 75-88. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5802997>
- García Escudero, C. (2010). *Cosmovisión Inka: nuevos enfoques y viejos*

- problemas*. Salamanca.: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Génesis, 1-7. (s.f.). *Nuestra Sagrada Biblia*.
- Gómez López, A. J. (2005). El valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (32), 51-73.
- Granda Paz, O. (2000). *Arte rupstre quillasinga y pasto*. Pasto: Ediciones sindamanoy.
- Guava, L. A. (2013). Teorías del mundo en los Andes Colombianos. *Mopa- mopa*, (33).
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica.
- Hobsbawm, E. J. (1983). *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Holt-Giménez, E. (2008). *Campesino a campesino*. Managua: Food First Books, Oakland, California.
- Jaffé, A. (1995). *El simbolismo en las Artes Visuales*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberoamericana.
- Jaramillo, K. C. (2016). *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Facultad de Ciencias de la Educación.
- Judge, W. Q. (2017). *Los símbolos teosóficos*. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Teosofía Original en Argentina.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Kragh, H. (2007). *Historia de la cosmología*. Barcelona: Crítica.
- Luján, M. y Eeckhout, P. (2013). Un complejo de almacenamiento del periodo inca en Pachacamac. *Studium Veritatis* 11, (17), 227-286. https://www.researchgate.net/publication/334590457_Un_complejo_de_almacenamiento_del_periodo_inca_en_Pachacamac
- Malinowski, B. (1972). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona (España): Planeta-De Agostini.

- Mamián Guzmán, D. (1990). "Por la senda de Juan Chiles" El pensamiento andino. *Revista Mopa-Mopa*, (8).
- Mamián Guzmán, D. (1997). *La danza del espacio tiempo y el poder en los Andes septentrionales*. Universidad del Valle, Centro de Estudios Solidarios.
- Mamián Guzmán, D. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones Unariño.
- Martínez, M. C. (marzo de 2016). Pensar las cosechas latinoamericanas. *Discover the world's research*. Discoverthe world's research. file:///C:/Users/Adrian-Pc/Downloads/Celma_M_2016_Maderascarbonessemillasfibrasvegetales_CaravacadelaCruz.pdf
- Max-Neef, M. (2001). *Transdisciplina para pasar del saber al comprender*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mejía Putacuar, J. L. (2010). *III. Expresiones de la cultura del pueblo pasto*. Pasto: Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). file:///D:/descargas/1960-Texto%20del%20art%C3%ADculo-6997-1-10-20141211.pdf
- Moncayo, R. (2006). *Diccionario de la lengua pastusa*. Pasto: Audiovisuales Minacuro.
- Muñoz, A. U. (2014). *Pasto, Tejido en guanga del resguardo indígena del Gran Cumbal. Como reconocimiento del patrimonio socio-cultural del pueblo*. Pasto:Universidad de Nariño.
- Narby, J. (1997). *La serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi.
- Nuestra Sagrada Biblia*. (1993). Bogotá: Palomino Editores.
- Persiceto, F. J. (1924). *Nuestra patrona la Divina Pastora*. Barcelona: Prefectura Apostólica del Caquetá. Gobierno eclesiástico.
- Pinterest. (2020). Monjes tibetanos crean obra maestra con millones de granos de arena. <https://www.pinterest.cl/pin/634233560016565202/>
- Prabhupáda, A. C. B. S. (1978). *Bhagavad gita: tal como es*. Barcelona: Printer.
- Qhapaq Amaru, J. (2012). *Cosmovisión andina*. INKA PACHAQAWAY. Lima: PACHAYACHACHIQ – Investigación y Estudios Inkásicos.
- Qhapaq Amaru, J. (2012). *Cosmovisión Andina*. INKA PACHAQAWAY. Lima:

- PACHAYACHACHIQ – Investigación y Estudios Inkásicos.
- Quijano Vodniza, A. J. (2006). *Churo Cósmico. Estudio arqueo y etno astronómico de la espiral de la cultura Nariño*. Pasto: Institución Universitaria CESMAG.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Rodríguez, C. M. (s.f.). *Fotografía de Banco de la Republica*. Pasto: Museo del Oro, Pasto.
- Salomón, F. (1980). *Los Señores Étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Colección Pendoneros.
- Sánchez Garrafa, R. (2006). *Apus de los cuatro suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima, Perú: Universidad Mayor de San Marcos.
- Toro Henao, D. C. (2014). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y Literatura*, (65), 239-256. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/lyl/article/view/18849/16125>.
- Urton, G. (2006.). *En el cruce de rumbos del Cielo y la Tierra*. Cusco, Perú: Editorial CBC.
- Vallejos, C. (2018). Conversación con Florencio Rodríguez, habitante de Providencia.
- Vallejos, C. (2018). *Conversación con Luis Alberto Morales, campesino, San Francisco*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Vallejos, C. (2020). *Entrevista a campesina de San Francisco sobre utilidad de chilante*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Vallejos, C. (2020). *Entrevista con campesino de San Francisco*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Vasco Uribe, L. G. (1987). *Semejante a los dioses. Cerámica y cestería Emberá-Chamí*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Velasco Álvarez., A. C. (2017). Cultivar para aprender a vivir: el desafío de la educación en nuestro tiempo. *Revista Mopa-mopa*, (25).
- Viveros, R. A. (2014). *Aproximación sociocultural al pensamiento matemático de la cultura Pastos, en la época precolombina, asentada en Colombia y Ecuador*. Pasto: Universidad de Nariño.

Wiki Teosófica. (6 de julio de 2017). *Wiki Teosófica*. <https://theosophy.wiki/es/Manvantara>

Yela, J. F. (2013). *Providencia 120 años de su fundación*. Providencia.