

TERRITORIOS BIOCULTURALES



VICENTE FERNANDO SALAS SALAZAR
COORDINADOR

ERIKA PAOLA GUERRERO DELGADO
DAVID PAREDES RODRIGUEZ

CUDE
Cultura y Desarrollo
GRUPO DE INVESTIGACION

CEILAT
Centro de Estudios
e Investigaciones
Latinoamericanas



Universidad de Nariño

TERRITORIOS BIOCULTURALES

COMPLEJOS DE PÁRAMO:
CHILES-CUMBAL, LA COCHA-PATASCOY,
DOÑA JUANA-CHIMAYOY

VICENTE FERNANDO SALAS SALAZAR

COORDINADOR

ERIKA PAOLA GUERRERO DELGADO

DAVID PAREDES RODRIGUEZ

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
GRUPO DE INVESTIGACIÓN
CULTURA Y DESARROLLO

2019

Territorios Bio-culturales Complejos de páramo: Chiles-Cumbal, La Cocha-Patascoy, Doña Juana-Chimayoy

Territorios Bio-culturales Complejos de páramo: Chiles-Cumbal, La Cocha-Patascoy, Doña Juana-Chimayoy / Grupo de Investigación Cultura y Desarrollo). 1ª ed.-San Juan de Pasto .- Editorial Universidad de Nariño, 2019.

189p.: incluye referencias

ISBN: 978-958-8958-74-3

1. Páramos (Chiles-Cumbal-La Cocha-Patascoy-Doña Juana-Chimayoy, Colombia)--paisaje socio-cultural 2. Páramos (región, Colombia)-- Historia 3. Ecología de Páramos (Chiles-Cumbal-La Cocha-Patascoy-Doña Juana-Chimayoy, Colombia) 4. Interacción – comunidad – Páramo.

I. Vicente Fernando Salas II. Erika Paola Guerrero Delgado III. David Paredes Rodríguez

574.526325 T327 – SCDD – 20 Biblioteca Alberto Quijano Guerrero

TERRITORIOS BIO-CULTURALES

Complejos de páramo:

Chiles-Cumbal, La Cocha-Patascoy, Doña Juana-Chimayoy

© Vicente Fernando Salas Salazar

Erika Paola Guerrero Delgado

David Paredes Rodríguez

Universidad de Nariño

Grupo de Investigación Cultura y Desarrollo

Primera edición - enero de 2019

ISBN: 978-958-8958-74-3

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía, el tratamiento informático y la fotocopia sin la previa autorización del autor.

Impresión y encuadernación:

Graficolor Pasto sas

Calle 18 No. 29-67

Teléfono: 7311833

graficolorpasto@hotmail.com

Hecho en Colombia / Made in Colombia



Universidad de **Nariño**
EDITORIAL UNIVERSITARIA

Agradecimientos

Quienes nos dimos a la aventura de construir un documento académico en formato de libro, no pasamos por alto la colaboración de un amplio grupo de colegas y estudiantes quienes con su esfuerzo y plausible dedicación, permiten que consolidemos este buen proyecto. A la Dra. María Elena Solarte Cruz, fungiendo como coordinadora del Convenio de Cooperación No. 14-13-014-166CE entre la Universidad de Nariño y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y al equipo del Grupo de Investigación en Biología de Páramos y Ecosistemas Andinos un agradecimiento muy especial.

Al equipo del componente Sociocultural y del grupo de Investigación Cultura y Desarrollo del Departamento de Sociología de la Universidad de Nariño; con sus Investigadores(as): Eliza Caguazango, Julieth Figueroa, Camilo Carrera, Claudia Montero, Erika Guerrero, Claudia Bravo, María Antonia Arias y Paula Andrea Figueroa Gómez y los monitores(as): Luisa María Mesías, Andrew Erazo, Mónica Solarte, Sandra Alvarez, Dualter Gutiérrez, un sentimiento de gratitud que perdura por su compromiso y profesionalismo.

Tengo que reconocer el incondicional apoyo dado por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas-CEILAT de la Universidad de Nariño, sin lo cual no hubiera sido posible, ni el encuentro del equipo, ni la confianza para llevar a feliz término este libro.

A Ángela María Arteaga por la difícil tarea de hablarnos al oído con enjundiosa virtud en los temas de calidad y orden de la información, gracias.

Contenido

INTRODUCCIÓN	9
---------------------------	---

CAPÍTULO 1

CUATRO MOMENTOS	19
Época prehispánica	19
Época colonial	30
Siglos XIX y XX	43
Procesos de producción e introducción de tecnologías	48
Organización política y administrativa	54
Conflictos armados	57
Actualidad (siglo XXI)	59
Actividades productivas	59
Esquema administrativo	62
Dinámica poblacional	65
Transformaciones físicas y simbólicas del territorio	68
Conflicto social y armado	83

CAPÍTULO 2

TERRITORIO SIMBÓLICO: LO PROPIO Y LO EXTRAÑO	99
El páramo desde diferentes perspectivas	104
Turismo, localidad y globalización.	111
Características culturales de la población.	118
Expresiones culturales	123
ANEXOS	163

Introducción

Este documento es producto de las reflexiones suscitadas alrededor de los estudios técnicos, económicos, sociales y ambientales de los complejos de páramos Doña Juana-Chimayoy, Chiles-Cumbal y La Cocha-Patacoy (Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2015a, 2015b, 2015c), proceso de investigación realizado por el Instituto Alexander von Humboldt en convenio con la Universidad de Nariño entre los años 2015 y 2017. Para el desarrollo de este proceso investigativo, la Universidad de Nariño incluyó a los grupos de investigación de diversos programas. El grupo de investigación *Cultura y Desarrollo* del programa de Sociología centró sus esfuerzos en la recolección, el análisis y la organización de la información de carácter social, cultural, demográfico e histórico. El objetivo del estudio era crear un precedente para impulsar el reconocimiento y la delimitación de los complejos de páramo, objetivo que habría de lograrse por medio de una metodología mixta (cualitativa-cuantitativa)

para complejizar y profundizar la interpretación de la información recolectada.

La base para la construcción de este documento se encuentra en los informes que fueron consolidados gracias al proceso de investigación, tres informes regionales y tres locales de cada uno de los complejos de páramo. La investigación se realizó a partir de dos fases, la primera con una intención más general con respecto al conocimiento de las condiciones de los páramos, una mirada de carácter **regional** que implicó recolección de información a partir de fuentes secundarias: revisión de documentos históricos, información institucional y textos académicos u otros estudios en torno a los municipios que tienen mayor implicación de su territorio en área de páramo. Se acudió a fuentes como el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), principalmente el censo del año 2005. También fueron consultadas las páginas oficiales de las alcaldías municipales y de las gobernaciones de Nariño, Putumayo y Cauca; páginas de organizaciones de base (indígenas y campesinas), de instituciones como Parques Nacionales Naturales y de corporaciones ambientales de cada departamento; planes de manejo de páramos y áreas protegidas, planes u agendas ambientales, estudios de impacto ambiental y documentos académicos, entre otros. En esta primera fase, además de recoger información desde las fuentes secundarias en aspectos demográficos y socioeconómicos, se realizó el acercamiento a algunos de los municipios que comparten territorio con cada complejo de páramos. De aquí que se hiciera la identificación de actores sociales e institucionales cuya cooperación habría de ser fundamental para este proceso.

Fueron realizados encuentros con el fin de presentar los objetivos e intenciones de la propuesta investigativa y construir lazos de confianza que posibilitaran el acceso a la información.

La segunda fase de la investigación se enfocó en la recolección de información a partir de fuentes primarias (entrevistas, talleres, visita al territorio), las mismas que permitieron profundizar la información anteriormente recolectada y complementarla con las voces locales de quienes interactúan con los páramos. Esta fase dio lugar a un reporte de carácter *local*. Es necesario mencionar que la selección de los municipios en los cuales se concentró la acción investigativa estuvo determinada, principalmente, por la cantidad de área de páramo que correspondiera al municipio; es decir, se seleccionaron los municipios que contaran con mayor área de páramo dentro de su territorio, pero también se tuvo en cuenta la disposición de los actores comunitarios e institucionales. Desde luego, se respetó la decisión libre de las autoridades comunitarias que no estuvieron de acuerdo con la investigación; el equipo se abstuvo de acudir a fuentes primarias en esos territorios. Esto, aunque resultó un poco limitante para el proceso, también evidenció la prevención de las comunidades hacia agentes externos que pueden, con su intervención, incidir en las dinámicas de sus territorios. La prevención da cuenta de la disposición para proteger y defender el territorio, siendo esta la evidencia de la relación estrecha que existe entre las comunidades y los lugares que habitan y a los que atribuyen valor como espacio y símbolo de pervivencia.

Entre las técnicas de recolección que fueron utilizadas en la segunda fase de la investigación está la observación participante, que permitió determinar los aspectos fundamentales de la relación de las comunidades con el páramo. A partir de esta información se eligió dos temáticas que eran propicias para la profundización: las condiciones que intervienen en la protección y degradación de estos ecosistemas; los factores socioculturales y económicos de individuos y pueblos que participan en esos procesos de cuidado y/o degradación. La observación, al tiempo que implicó recorridos en el territorio, permitió realizar un registro fotográfico que sustentaría posteriormente las reflexiones consignadas en los diarios de campo del equipo investigador. Otra técnica fueron los talleres orientados hacia la reflexión –con los actores– en torno a los páramos y su preservación. Al respecto, fue posible identificar tensiones entre actores de orden comunitario y actores institucionales. Algunas líneas de tiempo permitieron construir una perspectiva histórica que explicó la condición actual de los páramos, y tal perspectiva fue corroborada por medio de entrevistas semiestructuradas aplicadas a diferentes actores. Con base en lo anterior se logró adoptar una mirada mucho más amplia y compleja de la interacción que las comunidades tienen con el páramo, así como del grado de dependencia hacia el mismo, ya que en muchos casos el páramo actúa como fuente de recursos de productos para el comercio o el autosustento.

Después de la culminación de este estudio, con informes locales y regionales listos, el grupo de investigación *Cultura y Desarrollo* profundizó en la información recabada. Se trabajó, entonces, sobre dos

apartados base de los informes locales y regionales: el apartado sociocultural y el apartado histórico. De esos insumos se partió para elaborar esta propuesta, una revisión que evidencia el modo en que los actores sociales han actuado y actúan en relación a un área particular del territorio, un socio-ecosistema de alta montaña conocido como complejo de páramo. El análisis se centra, como se ha dicho, en los complejos Doña Juana-Chimayoy, Chiles-Cumbal y La Cocha-Patascoy. En particular, se trata de un acercamiento a la forma en que los pueblos sustentan, transforman y proyectan sus vidas (en tanto sujetos individuales y colectivos) en consonancia con el territorio. Para ello se ha realizado una revisión de las características generales de los pueblos y los páramos, seguida de un ejercicio hermenéutico que tiene como fundamento al estudio mencionado anteriormente.

Este documento contiene información regional y local de manera conjunta, pues la propuesta metodológica que lo sustenta está encaminada a establecer paralelos y correspondencias entre conocimiento previo, puntos de vista y conocimiento popular, experiencial, etnográfico y reflexivo, que nos sitúan junto a las personas que habitan y se relacionan con los tres complejos de páramo (ver Anexo 1). Además, se consideró la inmensa relevancia investigativa de elementos de tipo histórico, a fin de comprender un aspecto fundamental: el sincretismo que podría explicar, entre otras problemáticas contemporáneas, la tensión existente entre los procesos de cuidado y sobreexplotación, dualismo que tiene correspondencia con la tradición cultural híbrida de los pueblos que habitan los complejos de páramo. Así, la necesidad de

consolidar un volumen que contuviera la perspectiva cultural e histórica partió del reconocimiento de la siguiente situación: las afectaciones en los ecosistemas de páramo no obedecen necesariamente al desarrollo espontáneo de la organización comunitaria, sino que han sido causadas por la injerencia de un buen número de actores.

Es posible comprender la relación que se establece entre población y territorio desde una perspectiva sociocultural, teniendo en cuenta que, no sobra decirlo, las problemáticas ambientales rebasan el análisis biótico, físico y geográfico. Dicho de otro modo, el presente es un intento por comprender y evidenciar las dinámicas en el plano local, de algunos aspectos atinentes a la relación de los seres humanos con sus territorios. Por consiguiente, cuando aparecen las actividades antrópicas como relevantes en el estudio de los ecosistemas, se debe considerar la tarea de fijar límites a la necesidad de aperturar el territorio desde lo cultural y lo histórico. La frontera física de, por ejemplo, el páramo que está entre el límite superior del bosque andino y el límite inferior de las nieves se difumina cuando se considera criterios históricos que han impactado la formación de paisajes, que pueden dar cuenta de sus profundas transformaciones en el tiempo. Estos criterios están asociados a las estructuras de poblamiento, usos de la tierra y formas de significación y apropiación histórica del territorio. Claro es entonces que necesitamos una manera distinta de concebir el espacio territorial, de correlacionarlo con las prácticas sociales que en él se suscitan. El páramo antropizado evidencia la historia y la cultura, conduce al espacio social, no como una cosa entre otra cosa

(para referirse al polémico concepto de “territorio delimitado”), sino para tomar en cuenta las cosas producidas, las relaciones de coexistencia y simultaneidad, el orden y el desorden, todos los eslabones de un sistema abierto y estructurado. Ortega (2000) señala que, al hablar de producción social del espacio nos referimos a que cada sociedad, cada momento histórico, de acuerdo con un desarrollo técnico determinado, con un grado de organización interna y unas formas de relaciones sociales específicas, se sostiene y, por consiguiente, se produce en un proceso dialéctico de reproducción material y reproducción social, que se fundamenta en la transformación de la naturaleza y en la propia transformación social como dos manifestaciones de un mismo proceso.

La determinación espacial que puede finalizar en un proceso administrativo de protección de áreas socio-ecosistémicas, que por definición permite vincular la relación naturaleza y sociedad, debe conducir a la consideración explícita de la manera en que los grupos humanos se apropian de los territorios, posicionando la idea de territorio como el escenario donde se desarrollan las relaciones sociales, como espacio de poder, de gestión y de dominio por cada uno de los actores (sea en la forma de Estado, comunidad, individuos, organizaciones o empresas). Esta categoría permite ya una idea más centrada a la hora de considerar la relación socioecológica en las áreas de páramo para una práctica de “delimitación” en clave sociocultural. Ahora bien, ¿de qué manera estos territorios socio-ecosistémicos, históricamente antropizados por efectos de prácticas cotidianas, pueden ser comprendidos como territorios “geoculturales”? Asu-

miendo quizá la acción de los seres humanos como actos de poder, de gestión y dominio territorial, individuos, grupos y organizaciones afectan directamente una porción del espacio geográfico y revelan el grado de control que poseen sobre ese mismo espacio. Surge entonces la idea de territorialidad asociada a representaciones identitarias. Cuando mayor es la gestión y el dominio territorial en un espacio, mayor es el control y la apropiación material del mismo. La territorialidad marca los procesos que dan cuenta de los mecanismos de apropiación, dominación y reproducción de prácticas sociales en el territorio, cuya búsqueda no es otra sino la de evidenciar y afianzar la idea de estructuras identitarias sobre y a partir de estos territorios.

Así las cosas, espacio, territorio y territorialidad definen el grado en que los actores sociales se identifican y transforman los lugares de convivencia y se los apropian como espacios histórica y culturalmente determinados por su cosmovisión. Identificar estas prácticas en los ecosistemas de páramo subyacentes a las lógicas de convivencia de estas comunidades será fundamental en la definición de criterios para no delimitar las áreas de páramo físicamente, sino culturalmente. Para ello se hacen relevantes conceptos como el de cultura, historia y territorio. En este caso, se afianza el ejercicio interpretativo retomando a Henao y Villegas (2002), para quienes la cultura es un producto social que implica representaciones creadas por las personas en congruencia con la interacción que establecen con el medio natural. Esta mirada nos permite ahondar en cómo las representaciones que crean las comunidades obedecen a su relación con los ecosistemas de páramo. Malinowski (1994) ofrece un

análisis a propósito de las representaciones culturales en torno a los mitos y leyendas construidos por las comunidades. En cuanto al territorio de páramo, fue interesante comprender que el mito y la leyenda pueden ser el medio para la conservación del territorio y para mediar en la interacción que las personas construyen con él. Por esta razón, se ahondó en algunos de los mitos reguladores de la cultura propia de las comunidades que habitan o interactúan con los páramos.

La mirada de Henao y Villegas (2002), en lo concerniente al concepto de historia, es relevante ahora porque rescata el valor de la historia local que no siempre es la oficial. En este sentido, las voces de las personas que habitan los territorios de páramo (que contienen en sí la memoria cargada de sentido y acontecimientos) aportan en la consolidación de una representación colectiva y complejizan las versiones más tradicionales, todo en el proceso de comprender mejor las condiciones actuales de la cultura y las comunidades.

A partir de lo anterior, este documento se ha organizado en dos grandes capítulos. El primero consta de una mirada de tipo histórico en torno a algunos municipios que comparten área de páramo. Esta información se ha organizado con base en la identificación de cuatro grandes momentos: prehispánico, colonial, siglos XIX-XX y la época actual (siglo XXI). En la época prehispánica se expone las condiciones de vida de los pueblos indígenas que habitaron estos territorios y se intenta dilucidar la relación que construyeron con su entorno natural, específicamente con el páramo. En la época colonial se presenta información acerca del proceso de conquista y la fundación de te-

territorios habitados por comunidades indígenas; se da cuenta del proceso de colonización y explotación que generó condiciones particulares en la interacción de las comunidades con el territorio (posterior sobreexplotación). Luego, en los siglos XIX y XX, el territorio se organiza política y administrativamente con el posicionamiento de la República y la consolidación de procesos productivos sobre los territorios, organización que determinó nuevos conflictos relacionados con la tenencia de la tierra. Finalmente, en el apartado destinado a la revisión de los rasgos generales del siglo XXI, se analizan las repercusiones ambientales y culturales de procesos como la conquista, el conflicto armado y la secular sobreexplotación del territorio.

En el segundo capítulo se presenta la información cultural de los pueblos cuyo territorio hace parte de los complejos de páramo. Esta información se encuentra organizada de la siguiente manera: un primer acercamiento a la concepción de territorio y, específicamente, a la representación cultural del páramo, los simbolismos y los significados construidos históricamente por las personas que lo habitan o interactúan con él. Por otra parte, se encuentra algunas reflexiones en torno a la relación de las comunidades con el territorio a partir de los cambios y permanencias de la cultura teniendo en cuenta procesos tanto locales como globales. Al final se profundiza en las características culturales de algunos pueblos, sus sistemas de creencias, tradiciones, costumbres, etcétera, y se intenta definir (o, más bien, ilustrar) la manera en que las comunidades se relacionan con lo que se ha denominado socio-ecosistema de páramo.

Capítulo 1

Cuatro momentos

En este capítulo se presenta una revisión de cuatro momentos en los que se podría dividir la historia de los pueblos que habitan en los complejos de páramo. Se trata de una alusión general a los elementos más notables de las diferentes épocas, empezando desde la época prehispánica, pasando por los tiempos de la colonia y los siglos XIX y XX, para llegar hasta la revisión de las condiciones que viven los pueblos en la actualidad.

Época prehispánica

Los complejos de páramo que aquí se referencia fueron habitados en la época prehispánica por comunidades indígenas, caracterizadas por tener una visión mágico-religiosa de respeto y adoración hacia la naturaleza. Esto constituye el pilar fundamental de la vida espiritual de estos pueblos y permite reconocer

procesos de apropiación, uso y protección de los territorios a los que se les atribuyó sacralidad. Aún con ese legado ancestral, a lo largo del proceso de poblamiento se han acentuado los cambios significativos en las zonas de alta montaña.

Los grupos indígenas se adentraban en el territorio de páramo según ciclos alimentarios y reproductivos de la fauna. Los páramos no fueron escenarios para la actividad económica, sino para cazar animales, extraer plantas y minerales para uso ritual y medicinal. La conexión de estos pobladores con el páramo se caracterizó por “representaciones míticas, religiosas y simbólicas de acuerdo con la rica diversidad de ambientes de alta montaña y con la riqueza cultural indígena” (Cárdenas y Cleff, 1996). Los pueblos indígenas formaron una organización político-administrativa de federaciones, bajo un poder centralizado y un modelo de economía tributaria. Son representantes de una gama cultural bastante amplia, que aún predomina y que está relacionada con manifestaciones materiales e inmateriales. Desde luego, aquellas manifestaciones son el producto de procesos de conquista y colonización, evocando el sincretismo entre la sociedad rudimentaria de las comunidades indígenas y la civilización española. Este proceso trajo consigo la imposición de la religión católica que, entre una larga lista de transformaciones, repercutió sobre las costumbres ancestrales para el cuidado y la construcción simbólica del territorio. De modo que los pueblos nativos se vieron sumergidos en el choque cultural de pensamientos y formas diferentes de concebir el mundo.

Se crearon nuevas codificaciones culturales. Desde aquí se presentan alteraciones en la ocupación de los territorios, pasando de una propiedad colectiva de la tierra a una propiedad privada, vinculada a formas de explotación del trabajo y condiciones de vida que fueron impulsando a indígenas, colonos y campesinos a abrir camino en la alta montaña para ampliar sus posibilidades de supervivencia. Al mismo tiempo, esto repercutía en el paso de una sociedad colectivista a una individualista, de lo que se deriva una nueva configuración social, una nueva visión del trabajo y, por ende, una nueva relación con el territorio. Transformaciones como esta pueden ser apreciadas en el desarrollo de este primer capítulo, partiendo de las características histórico-culturales de algunos pueblos indígenas y arribando a la época contemporánea.

Entre los pueblos que ocuparon y ocupan territorios correspondientes a los complejos de páramo, se encuentran los pueblos Inga y Kamëntšá. La población inga llegó a estos territorios durante la expansión del Imperio Inca (gobernado por Huayna Capac) en el siglo XV. Los incas construyeron un imperio administrativo con varias tribus bajo el control de un gobierno centralizado en la ciudad de Cuzco. El dominio imperial se extendió hasta lo que hoy es Chile, Ecuador y el sur de Colombia, y su expansión fue posible por medio de conquistas militares. A nivel cultural, esta expansión puede explicar la existencia de quechuismos en el español hablado en la región suroccidental de Colombia, pues los ingas han estado presentes en municipios como El Tablón (Nariño), San Sebastián (Cauca), Colón, Mocoa, Sibundoy, Santiago y San Francisco (Putumayo). En estos departamentos exis-

ten pueblos y grupos humanos donde todavía se habla quechua como parte de un amplio legado inca, legado representado por el concepto de “Pachamama”, la veneración a esa entidad divina y los modos de vida congruentes con tal veneración. Además, los productos agrícolas predominantes (maíz, frijón, papa, hortalizas y frutas), así como la explotación de la ganadería (carne y lácteos) con fines de autoabastecimiento, dan cuenta de costumbres, ideas y preferencias que han prevalecido durante siglos.

Por otra parte, asentados en mayor medida sobre territorio putumayense, los indígenas Kamëntšá han estado presentes durante varios siglos en municipios como Colón, San Francisco, Santiago y Sibundoy (que hacen parte del complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy). La organización que predominaba en sus comunidades era la familia extensa (formada por abuelo, abuela, hijos casados y nietos), en la que el jerarca era encarnado por el padre o el abuelo. De esta manera se aseguró un legado que es evidente en la relación que este pueblo tiene con las plantas medicinales. Al igual que otros pueblos indígenas, el Kamëntšá ha otorgado gran valor espiritual al bejuco del yagé, que se constituye en principio de toda una cosmovisión y que es administrado por el Taita, hombre de conocimiento (“Taita” es una palabra que ha adquirido connotaciones distintas, pero que, en esencia, posibilita la confluencia de dos roles fundamentales: el de hombre mayor y el de hombre sabio, pues Taita significa Padre, al tiempo que se utiliza para designar al médico tradicional).

La vocación agrícola de este pueblo le permitió especializarse en la conservación y el aprovechamiento de cultivos como maíz, papa, calabaza, arracacha, batata, ñame, frijol, hortalizas y frutas. De manera complementaria, el paso de los años agregó la ganadería al listado de actividades encabezado por la producción artesanal, la cestería, la talla en madera y la fabricación de textiles. Lo propio sucedió con otro de los pueblos indígenas que alcanzó un desarrollo agrícola bastante notable: el pueblo Quillasinga. El nombre de este pueblo está compuesto por dos palabras del quechua: Quilla y Sinqa. Luna y nariz, respectivamente. La traducción que se ha considerado apropiada es “nariz de luna”. Se cree que los quillasingas se caracterizaban por tener nariz corva.

Con una población que, a lo largo de la historia, ha sido numerosa, no es raro el hecho de que sea una de las comunidades que se encuentra en los tres complejos de páramo abarcados por esta investigación, como tampoco lo es el hecho de que existan, igual que otros pueblos indígenas, a la altura del siglo XXI. Los quillasingas han progresado hasta especializarse en áreas como la lítica, la orfebrería y la alfarería. Con respecto al mencionado desarrollo agrícola habría que agregar que consta de otros procesos –conservación de semillas, técnicas tradicionales para la preparación, la siembra y la cosecha de productos, etcétera–, los mismos que les han permitido custodiar, durante siglos, productos como el maíz, la papa y el algodón. Calero (1991) señala que, a pesar de la destreza colectiva, la economía de este pueblo era, sobre todo, de autosubsistencia. De aquí que nos sea dado pensar que, antes de la colonia, el territorio no era explotado con fines

de acumulación y producción para los mercados y las exportaciones.

Los quillacingas se ubicaron en el norte y en el oriente de Nariño, en municipios como La Cruz, Pulpiales, Sapuyes, Iles e Imues, pero también en Mocoa (Putumayo). Su organización social admitía la diferenciación de rangos de nobleza, clanes y pueblos. Los caciques establecieron un sistema de dominación interna alrededor de la cual se fortalecieron las jerarquías. Estos cacicazgos eran hereditarios y, cuando un cacique moría, el sucesor debía ser un miembro de la misma familia. Estas diferencias y distinciones sociales eran evidentes en los rituales mortuorios.

Hay una costumbre: que si muere uno de los principales de ellos, los comarcanos que están a la redonda –cada uno– dan al que ya es muerto sus indios y mujeres; les dan [a las personas ofrendadas] mucho vino hecho de maíz, y viéndolas sin sentido las meten en una sepultura para que tenga compañía el muerto (Calero, 1991).

Los asentamientos quillasingas eran dispersos, en lugares de tierra fértil. Entre otros rasgos culturales, esta comunidad presentaba creencias panteístas, que fundamentaban la relación simbólica y espiritual con seres como la luna, la tierra y el sol. Aparte, se destaca un amplio conocimiento en el manejo de la resina vegetal mopa-mopa y en la ejecución de litologías fúnebres.

En el municipio de La Cruz se puede encontrar testimonios que dan cuenta del proceso de poblamiento:

...nuestros antepasados fueron los Chinchas, que construyeron esa piscina [natural] hace ciento cincuenta años. O sea las familias que antes vivían en nuestro territorio tenían riquezas y tenían la posibilidad de construir eso. Entonces no son muy lejanas. Pero era reducido [el asentamiento], unos 7000 [pobladores]. No era grande. Queda en la Cruz un asentamiento indígena con pobladores ibéricos, portugueses de apellido Realpe, Arcos y Albeane, que quedaron por aquí y fueron formando grupos humanos. [...] Había asentamientos porque había agua, porque había formas de cultivar, porque había posibilidades de seguridad y, para los españoles, porque había indiecitas preciosas. Esa era la motivación de ellos (Poblador del municipio de La Cruz, comunicación personal, 2015).

Una de las comunidades con la que se tuvo mayor acercamiento en el curso de esta investigación fue la Yanacona, ubicada en municipios como Bolívar, San Sebastián y Santa Rosa (Cauca), es decir, en territorios de clima cálido que favorecen el cultivo de productos como café, caña de azúcar y plátano, aunque la dieta de estos pueblos también incluye productos de clima frío como maíz, trigo, cebolla, papa y ulloco. Entre otros rasgos culturales que pueden llamar la atención, este pueblo indígena clasifica el territorio en sitios “bravos” y sitios “mansos”, con el fin de construir y conservar nociones del territorio que están relacionadas con la identidad, pero también para limitar el uso de los suelos (regular la explotación). Los “mansos” son lugares de la zona baja de la montaña, aptos para habitar y para la siembra; los “bravos”, en cambio, son lugares altos de la montaña donde se encuentra el páramo (Muñoz, 1990), territorio encantado y habitado

por seres protectores del ecosistema. “El yanacona sabe que allá no debe llegar” (Poblador del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015). Según el Plan de Vida del pueblo Yanacona (Cabildo Mayor Yanacona, 2001), la época que terminó en 1492 se caracterizó por la convivencia armónica y equilibrada de las comunidades con el entorno natural.

En cuanto a la organización política y social, la familia se destaca como institución sólida que no excluye el establecimiento de otros vínculos. Las relaciones de solidaridad y cooperación están representadas por el padrinazgo y el compadrazgo. Por otra parte, la máxima autoridad la ejerce el Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona, tras siglos de organización y supervivencia, luego de que el pueblo Yanacona fuera diezmado por los procesos de conquista y colonización. La comunidad Yanacona fue traída por los españoles a algunas tierras cerca de Popayán, tierras con estatus social donde los indígenas fueron explotados. Hubo muy pocas acciones para mitigar la explotación, al menos en cuanto al trabajo en minas y transporte de cargas. Pero, incluso en estas condiciones, los pueblos indígenas atesoraban legados que no iban a ser erradicados por completo y que han perdurado. La naturaleza sigue siendo entendida como “ser vivo que siente, se expresa, y actúa según la armonía que mantiene en la inmensa sabiduría representada en su cosmovisión. El espacio natural es mítico y es espiritual” (Erazo, 2013).

Interpretaciones como la anterior corresponden al patrimonio ideológico y cultural del pueblo indígena Pasto, el mismo que fue y, desde cierta perspectiva,

sigue siendo una comunidad predominante en el territorio de los complejos de páramo abarcados por esta investigación. El mundo, según las creencias de este pueblo, es el centro entre el cielo y el infierno. La productividad depende de la armonía entre ambos. Bajo ese tipo de principios y relaciones simbióticas con la tierra, los Pastos alcanzaron un notable desarrollo técnico en la fabricación de cerámicas (figuras zoomorfas, antropomorfas), elementos diarios (cuenecos, copas, cazuelas y ollas), y elementos de distinción social (orejeras, narigueras y brazaletes), además de un importante desarrollo en la producción agrícola (representada por productos como tubérculos, maíz, cebolla, frijol, calabaza, cal, repollo, yuca, plátano y una gran variedad de frutas). Los pastos se ubicaron en municipios como Aldana, Contadero, Cuaspud, Cumbal, Guachucal, Gualmatán, Puerres, Córdoba, Potosí, Ipiales, Mallama, Ospina, Pupiales, Túquerres (Nariño), Mocoa y Sibundoy (Putumayo).

El 90% de la población de Cumbal es indígena. Las personas que habitan el páramo son originarias de aquí, hacemos parte del pueblo de los Pastos, venimos de cacicazgos de Antonio Cumbe, de María Panana, de Juan Chiles, de Juan Maiquer, de Graciela Yaguarana... son caciques que estuvieron asentados en varios lados: estamos hablando de unos en Mayasquer, Juan Chiles en Chiles, María Panana en Panam y Antonio Cumbe en Cumbal. De ahí nacimos varios linajes. Podemos decir que somos familias originarias que han habitado por más de tres mil años el territorio, divididas en grandes familias... apellidos que solo hay aquí, en Cumbal (Poblador del municipio de Cumbal, comunicación personal, 2015).

Los pastos se organizaron en cacicazgos y llegaron a formar federaciones, es decir, agrupaciones de cacicazgos bajo la autoridad del cacique principal. “Las federaciones se afianzaron con el matrimonio de familias importantes, y por el comercio, manteniendo lazos de solidaridad entre las comunidades indígenas de los Pastos” (Calero, 1991). El cargo de cacique fue hereditario (en caso de fallecimiento, el cargo debía pasar al hijo mayor). Los caciques principales tenían la función de formar ejércitos para defender los territorios de las invasiones. Sobre este aspecto, el sacerdote Miguel Cabello de Balboa (citado en Calero, 1991) documenta en 1548 la defensa militar que realizaron los pueblos de los Pastos ante la invasión de Huayna Capac:

Los incas llegaron a los confines de una tierra asperísima y montuosa. Al cabo de un tiempo empezaron a encontrar gente inútil, sin provecho y de casas humildes... les dieron obediencia y entendiendo los cuzco que estaba ya la guerra concluida comenzaron a tratarse como victoriosos, dándose de comer y de beber con la demasía que se utiliza en tiempos de paz. Los Pastos que no dormían dieron sobre ellos de noche con gran cantidad de chusma, y los cuzco sintieron agujones, saltaron a las armas... y morían muchos.

La fortaleza de los ejércitos generaba un ambiente de confianza entre los pobladores y las familias que se trasladaban a vivir en territorio de los pastos. Según Delgado (1997), en Túquerres, uno de los municipios donde se asentaba la comunidad Pasto, hubo inmigrantes que llegaron desde las selvas costeras y el Putumayo. Este proceso migratorio transformó paula-

tinamente el trabajo de la tierra, haciendo posible el cultivo de maíz y la horticultura. Sin embargo, para el año 1250 esta región sufrió una gran sequía generando consecuencias poblacionales importantes:

Como consecuencia trajo el repliegue de la población hacia el pie de monte andino y las zonas bajas aledañas que por su humedad no fueron afectadas. En esas regiones por razones de origen tal vez rápidamente se habituaron, consolidando su forma de trabajo y producción para retornar nuevamente al altiplano donde poco a poco –pero en forma organizada– construyen las bases de una sociedad y una economía andina con más proyección de desarrollo que en sus lugares de origen (Delgado, 1997).

Además de esta situación de sequía que implicó el desplazamiento de las poblaciones asentadas en estos territorios, los indígenas tuvieron que afrontar muchas catástrofes por causa de fenómenos naturales, como los movimientos sísmicos y volcánicos que se hicieron regulares hacia el año 500 (según estudios posteriores del suelo, que contenía gran cantidad de extractos de ceniza volcánica) (Delgado, 1997). El mismo autor explica que el repoblamiento de estas zonas azotadas por la sequía se dio después de 1300, generando grandes beneficios para las comunidades que repoblaban estos territorios, pues hubo acuerdos entre las etnias que regresaban a su tierra y, como consecuencia de estos acuerdos, en adelante se tendría una estructura social y económica muy eficiente. Esto facilitó el intercambio cultural y económico, la complejización de la lengua y la creación de mercados de intercambio.

Estos son algunos de los pueblos indígenas que existieron y han perdurado como habitantes y dueños originarios del territorio. En medio del largo y dramático proceso de conquista y colonización, se da comienzo a la fundación de pueblos y municipios, de lo que se derivan nuevas formas de lucha por el territorio. Con el paso del tiempo, se han afirmado las ideas fundamentales de modelos económicos basados en la privatización y la sobreexplotación de la tierra, modelos que han amenazado la pervivencia física y cultural de comunidades Awá, Kofán, Siona, entre otros.

Época colonial

En la época colonial (siglo XVI), los departamentos de Nariño y Cauca fueron empresas de conquista y de explotación bajo la autoridad de la Corona española. Este período se caracterizó por la implementación de mecanismos como la encomienda, la mita, y el resguardo colonial, y por la distribución inequitativa de la tierra de acuerdo a la distinción de grupos sociales.

Los primeros conquistadores hispánicos llegaron a estos departamentos en el año 1535. Se dedicaron a recorrer las comarcas para conquistarlas. El acto de conquista fue definido como “toda acción de guerra y de conquista [que] creaba un dominio público sobre los territorios ocupados y, en general, sobre los bienes inmuebles” (González, 1984). Al menos en principio, el repartimiento de los pueblos indígenas en los territorios del páramo se realizó conforme a las ideas de la colonización pacífica, que fueron impulsadas por la comunidad eclesiástica; se proponía una visión religiosa de la expansión (Ibíd.). Luego, para motivar la

desterritorialización de las comunidades indígenas, los españoles optaron por ocupar indebidamente el territorio indígena con el pastoreo de ganado. Tal fue la situación a la altura del año 1656: los caciques de Guachucal y Cumbal se quejaron ante la audiencia de Quito porque el ganado de propietarios de una estancia local había penetrado en sus predios y había arrasado los cultivos. Ante ello, Antonio Benavides, dueño de una estancia en Guachucal, ordenó que fueran quemadas las casas de los indios para que estos no regresaran (Calero, 1991).

En otros casos, los colonizadores establecieron pequeños asentamientos permanentes. El capitalismo mercantil encuentra en este hecho los precedentes de su existencia, empezando por el intercambio de productos (principalmente oro en el mercado del imperio), la agricultura y la extracción de materia prima. Un factor determinante fue la tecnología que los colonos implementaron en la época y que influyó en el cambio de paradigma tradicional relacionado con la tenencia de la tierra (la propiedad pasó de los trabajadores a los dueños de las herramientas de trabajo). Dicho de otro modo, con la llegada de los conquistadores españoles se define el significado de la tierra como propiedad privada, con límites y posibilidad de acumulación.

El acto de repartición se realizaba a través de la compra y la otorgación gratuita de predios para promover la colonización o servir a la corona. Esta repartición era inequitativa, además de que permitió grandes concentraciones de tierra y de mano de obra. Según las disposiciones de la monarquía, “las perso-

nas con los más altos cargos debían de recibir más tierras, y menos los simples colonos” (Millán, 2011).

La encomienda, con la intención de aprovechar el trabajo indígena sin que este quedara expuesto a las pretensiones de conquistadores particulares, otorgaba autoridad a un español sobre una población conformada por varias tribus, las mismas que debían recolectar tributo para pagar una parte a la Corona y al doctrinario católico. Esta forma de controlar los territorios y la mano de obra fue promovida desde 1512 por el rey Fernando, mediante la Ley de Burgos. Entonces el indígena fue considerado vasallo del monarca, y los subalternos de este último tenían la misión (obligatoria) de cristianizar a los nativos. Por tanto, para lograr la conversión de los indios fue necesario inocular valores cristianos por medio de doctrinas o parroquias. Los doctrineros debían de recibir los primeros frutos de los tributos colectivos.

Además de la Encomienda, se consolidó la Estancia, modelo de administración que se diferenció de la primera porque el control de las tierras no era jurisdicción de la monarquía, sino de los intereses personales de sus dueños. Los colonos confiscaron tierras abandonadas (a causa de los desplazamientos que debían hacer pobladores indígenas para trabajar en mitas y servicios personales) y también aquellas que estaban siendo utilizadas por las comunidades indígenas. Los encomenderos aprovechaban su posición de funcionarios del imperio y constituían estancias cuyos límites eran determinados de manera arbitraria. Las actividades agrícolas y pastorales se expandieron

hasta adentrarse cada vez más en tierras comunitarias de pueblos indígenas (Calero, 1991).

La adaptación del ganado vacuno, ovino y porcino, al igual que las plantas como la caña de azúcar, el trigo, la cebada, las legumbres y las frutas, que eran traídas del viejo continente, fue exitosa. En ello concursaron las similitudes a nivel climático entre estos territorios y algunas zonas europeas como la ciudad de Castilla. Se podría decir que esto fue un factor determinante para la transformación del entorno ambiental. La cantidad de bosques disminuyó de manera paulatina pero constante, y las zonas pasaron a ser agrícolas y urbanas.

Veinte años después de la aparición de los españoles en el Valle de Atriz, este valle verde y pequeño –con el pueblo español en su centro y los asentamientos de los indios en las laderas– claramente mostraba que el cambio ecológico había llegado (Calero, 1991).

Las primeras reparticiones se hicieron en 1536, año en el que, por mandato de la Corona, Sebastián Belalcázar dio a sus subalternos las tierras de occidente y los repartimientos de indios que a ellas correspondían. Según Calero (1991), el visitador García de Valverde concluyó, en 1570, que el cabildo mayor de Pasto había cedido una gran cantidad de tierra y estancias que eran de indígenas.

El proceso de dominación sistemática se realizó por medio de la coacción, la imposición de normas y de un ordenamiento territorial basado en la estratificación social. La siguiente es una cita de aquel portugués que fuera encomendero, conocido como Luis

de Mudelos (quien, según el contexto de la fuente, es probable que se esté refiriendo a un colega):

a sido causa de mucho daño para los yndios... por-
questá casado con una mestiza, muger cruelísima...
tiene yndias en su casa e yndios en quien faze xus-
ticias e castigos más que sí fueran esclavos, [tiene]
fixos mestizos, fixos de yndias e suyos, ombres de
quarenta años, e un nieto de veynte e cinco, todos
tres cruelísimos, carniceros contra los miserables
yndios (Escobar, 1582, citado en Autoridad Indígena
Tradicional, Cabildo Indígena de Kakiona, 2010).

En Cauca, en los territorios de la comunidad Ya-
nacona, los españoles se dedicaron a captar mano de
obra para las encomiendas y las minas de oro de Al-
maguer, acción que les permitió establecer el dominio
sobre la población nativa; destruyeron formas tradi-
cionales de organización económica, social y política,
como la de los señores de Guachicono y de Caquiona;
rompieron lazos de parentesco, redujeron las tierras
y las pusieron bajo la custodia del encomendero y de
la Iglesia. En general, diluyeron los mecanismos de
organización social vernácula (Cerón, Mamián, López
& Zambrano, 2010).

En los municipios habitados por el pueblo Quilla-
singa, el tributo constaba de productos como trigo,
caña de azúcar, gallinas, maíz, leña, cabuya, algodón
y papa. “Con la llegada del visitador Valverde, en 1570
se permitió el trabajo personal a través de la institu-
ción de la mita” (Calero, 1991). Valverde instituyó una
serie de políticas que consistían en buena alimenta-
ción y permisos para los indios que trabajaran en mi-
nería, aunque ponía restricciones al número de indi-

viduos y horarios de trabajo. Esto permitió el aumento de la fuerza de trabajo y, por ende, el aumento de las actividades de exploración y explotación minera en municipios como Sibundoy. Los indios debían trabajar durante ocho meses, permitiendo la rotación de todos los tributarios. A cambio de su trabajo, los mineros (verbigracia: los de la mita de Curicamayos, en Putumayo) no recibían recompensa económica, sino alimento y vestido (Gutiérrez, 2012).

Para las comunidades indígenas, esta condición representó un sistema de opresión que requería el trabajo de todo un día, desde la salida del sol hasta una hora antes de su puesta. Ese horario tan exigente y las malas condiciones de trabajo permitieron el contagio de enfermedades, la fuga de los indios y el descenso de la población india (Calero, 1991).

En Nariño, la explotación de la fuerza de trabajo se caracterizó por el surgimiento del arrendamiento y la aparcería. El arrendamiento es un tipo de tenencia que exige, de quien recibe el lote, el pago de una renta. La renta era pagada en dinero, servicio o especie, o en una combinación de las tres. Este sistema exhortaba al dueño de la tierra a disfrutar de la renta independientemente de los problemas que tuviera el predio:

...por encima de cualquier desastre natural, permitiendo que los arrendatarios asumieran todos los gastos de las cosechas. [...] En algunas ocasiones se condicionaba el acceso para trabajar la tierra imponiendo una renta que incluía el uso del trapiche, la casa, recoger la leña e incluso pasar las bestias por el territorio (Tovar, 1987).

En el pueblo de los Pastos, la organización en cacicazgos y la recolección de tributos facilitó la implantación de la encomienda. A través de esta se les solicitó a los caciques que manejaran sus terrenos de tal forma que generaran productos alimenticios para alimentar a sus poblaciones, pagar tributo y guardar excedentes en los graneros comunitarios. No sobra decir que el tributo consistía en el acopio de los mejores productos, los cuales no eran sólo agrícolas y animales, sino también metales preciosos como el oro y la plata, extraídos de zonas como Los Andes Sotomayor, La Llanada, Cumbitara, Mallama y Santacruz.

El tributo en madera fue indispensable para la edificación de estancias, iglesias, puentes, corrales, y para cocinar. “En solo un año los indios debían de pagar 65.00 de carga en leña a sus encomenderos, algunos localizados en el valle de Atriz y otros fuera, incluyendo aldeas tan distantes como Sibundoy y Patascocoy que se encontraban a dos días de camino” (Calero, 1991). Con el paso del tiempo, la exigencia de tributos resultó incontestable, dada la disminución demográfica de los indígenas. En principio, una de las causas de esta disminución fue la gran mortandad producida por enfermedades como la viruela y el sarampión, traídas por los primeros colonos europeos. En forma de epidemia, estas enfermedades también dejaron devastadas algunas poblaciones de Valle del Cauca, Valle del Sinú, de las llanuras bajas de Magdalena y de los Andes del sur de Colombia, según explica Calero (1991). Es este autor quien señala que, desde 1558 hasta 1570, la población de los Pastos presentó una caída demográfica de 43% de los tributarios, resultado

de las condiciones de subsistencia y trabajo forzado a las que fueron sometidos.

El descenso demográfico también tuvo relación con la escapada de muchos habitantes hacia el occidente, donde encontraron protección en las selvas húmedas tropicales. Esta fuga de Pastos tuvo lugar en municipios como Ipiales, Mallama y Túquerres, poblaciones que quedaron reducidas al 40% del total de habitantes. En una escala mayor, se habló de una profunda crisis demográfica y moral que afectó a las comunidades andinas a lo largo del siglo XVI (Ramos, 2012). El número de indios sacados de su tierra de origen al Valle de Atriz había crecido considerablemente cuando llegó el visitador Valverde. Él encontró que los encomenderos ya habían poblado 383 tributarios en el Valle de Pasto: 157 de las encomiendas de Chapal y el resto (226) provenientes de Buesaco en el nuevo poblamiento de Buesaquillo (Ibíd.).

Pero los desplazamientos en esta época conciernen por igual a otros pueblos indígenas. Los Awá se dividieron en cuatro grupos: Sindaguas, Telembés, Barbacoas e Iscuandés. Estos pueblos se caracterizaron por ser bravíos y guerreros ante el embate de los grupos colonizadores. Rivera (2013) explica que los Sindaguas se mostraron hostiles expulsando a los españoles de las colonias al margen del río Telembí, y luego de numerosas confrontaciones decidieron buscar seguridad en medio del litoral. Pero las adversidades no llegaban solo por vía de las campañas colonizadoras. En Cauca, por ejemplo, en territorios habitados por el pueblo indígena Yanacona hubo tasas altas de destrucción poblacional, pues se desencadenaron dos

epidemias en menos de veintiocho años (Cerón, Mamián, López & Zambrano, 2010).

Ante el descenso demográfico de la población indígena, la Corona optó por la implementación del Resguardo (mediante las llamadas “reformas borbónicas”). Los primeros resguardos fueron constituidos mediante la “cédula del Pardo, en 1591, cuyo objeto fue preservar la mano de obra indígena, pero sin poder venderla o adquirir más tierras. Para la fecha se entregaron los resguardos de Ipiales, Pupiales, Quelúa, Igue, Nayalab, San Juan y Tulanquela” (Alcaldía de Ipiales, 2014). Desde la perspectiva de Copland (1978), los resguardos fueron creados “para impedir el cruce de grupos étnicos, mantener a disposición la mano de obra indígena y garantizar la percepción de las contribuciones por parte de la Corona”. Este mismo autor esboza una teoría sobre la ambivalencia del resguardo, pues, ante la mirada de los pueblos originarios, figuraba como la gran concesión de parte de los colonizadores para que los indígenas gozaran del derecho a ser dueños de la tierra; pero, desde otro punto de vista, el resguardo se convirtió en un mecanismo harto sofisticado para detentar la propiedad de las tierras aunque pareciera que habían sido entregadas a los indígenas. En palabras de Copland (1978), el resguardo se caracterizó por ser “una asignación de tierras, según la tradición indígena, a un grupo de aborígenes. La originalidad del sistema consistía en que sobre el área respectiva quedaba vedada la venta de tierras, creándose así una forma sui-generis de tenencia”.

Al interior de los resguardos, los indígenas tuvieron que adaptarse a un sistema que diferenciaba las tierras para el usufructo de cada familia y las tierras que debían ser trabajadas en conjunto. De estas últimas debía de salir la producción agraria que se asignaba como tributo, y en ello se invertía la mayor cantidad de tiempo y trabajo. De esta manera se limitó el uso libre de la tierra y se promovió la migración de los pobladores hacia los páramos, razón por la cual hubo resguardos indígenas ubicados a más de tres mil metros sobre el nivel del mar, como en el caso del páramo de Cumbal (Cárdenas y Cleff, 1996).

En Nariño, la utilización de los predios de alta montaña se registra, según Cárdenas y Cleff (1996), desde esta época. Uno de los factores que influyó fue la modificación del paisaje por la incursión de la ganadería y la agricultura para la acumulación, pero, desde luego, no es el único:

El desplazamiento de los indígenas por los españoles hacia las zonas de páramo, el desplazamiento a las laderas, las necesidades económicas por falta de oportunidades de trabajo, la falta de aplicabilidad de la normatividad por parte de las instituciones, el aumento de la población... es lo que ha generado problemas en el ecosistema (Poblador del municipio de Sapuyes, 2015).

Para el caso de Túquerres, en el corregimiento de San Roque, vereda San Roque Alto y San Roque Bajo... En mil ochocientos los españoles acorralan a los nativos hacia los páramos y se presenta la insurrección comunera de Cucas Remo y Francisca Aucú. Se rebelan a los Clavijos por impuestos a la comunidad (Poblador del municipio de Túquerres, 2015).

La colonización de altura (páramos) comenzó, además, cuando blancos pobres y mestizos abrieron fronteras ante la distribución inequitativa de la tierra (dominada por una elite de terratenientes y religiosos). En este proceso, “los páramos se ven afectados por la acción indiscriminada del saqueo, la tala, la quema, la potrerización y la necesidad de nuevas tierras que amplíen la frontera agrícola” (Cárdenas y Cleff, 1996), trasformando el territorio –que en alguna época fue sagrado– en espacio de agricultura y ganadería.

Años después de la constitución de resguardos se dio la fundación de municipios en los departamentos de Nariño y Putumayo. Un buen ejemplo puede ser el que tuvo lugar en la subregión del Guáitara, municipio de Potosí, resguardo de Mueses, donde habitaron los Pastos (considerados por los españoles como los más avanzados culturalmente), en las zonas más altas del sur, cerca al páramo Palacios, cerro Gordo y el cerro de San Francisco:

Hace más de cien años que este páramo ha sido de nuestro resguardo; se quedó como comunidad indígena y nuestra escritura colonial lo plasma... cuando llegó el primer cacique Pedro Potoqui que fue el fundador y el cacique nuestro... desde ahí está conformado nuestro cabildo (Poblador del municipio de Potosí, 2015)

La creación de los municipios (no su fundación) tuvo el punto de partida en luchas y conquistas territoriales por parte de comunidades indígenas y poderes militares y religiosos. Los fundadores fueron militares o religiosos que influyeron en la configuración política y la definición del nombre. Entre los testimonios de

algunos habitantes aparecen los referidos a la historia de la fundación. Es evidente que se trata de un conocimiento empírico-popular no acorde a la historia convencional, pero ese no es motivo para descartarlo. Como ejemplo se presenta a continuación el caso de La Cruz:

Un dato bien facilito para contradecir esto de los 478 años de fundación de La Cruz: estamos en el 2015; si se le quita 478, da 1537. América fue descubierta en 1492. Prácticamente, en el 1500 empezaron el segundo, tercero y cuarto viaje de Colón. En el cuarto –año 1510– llegó a las costas atlánticas de Colombia y fue fundada Santa María la Antigua del Darién. Entonces, en 27 años era imposible que los españoles llegaran al Perú, de donde partió la expedición de don Sebastián de Belalcázar que vino haciendo todo el recorrido y fundando ciudades (Poblador del municipio de La Cruz, comunicación personal, 2015)

La oficialización del municipio de La Cruz se remonta, según otro poblador, a las órdenes que don Rafael Reyes (presidente de Colombia entre 1904 y 1909) dio para la creación del departamento de Nariño en 1904. Reyes nombró a don Julián Bucheli como primer gobernador del departamento, y le dijo “me separa a La Cruz, me la erige en provincia, la segrega de Juanambú y la hace provincia del Putumayo” (Ibíd.). Así fue como se oficializó jurídicamente el municipio de La Cruz en 1905. No fue una fundación, sino el reconocimiento para un municipio que ya se había poblado. “La mayor parte de los apellidos de aquí son del norte, más que todo caucanos, tolimenses, vallecaucanos... hay unos cuantos antioqueños. Ellos se tomaron La Cruz (...) Los españoles no les dejaron gran

cosa aparte de los apellidos” (Poblador del municipio de La Cruz, 2015). Y en lo relativo al nombre del municipio, basta con entender la predominancia católica, ya que La Cruz fue un pueblo perteneciente, primero, a la parroquia de Almaguer (Cauca) y, después, a la de Mercaderes.

Ni siquiera éramos parroquia; pertenecíamos a ella. Quiere decir que el cura venía cada quince o cada mes, no era permanente, porque en esa época la autoridad eclesiástica era la poderosa, prácticamente la única autoridad que existía. La gente se formó con ese criterio: todo lo que decía el cura o el padre se tomaba por cierto. Arriba (...) hay una cruz de piedra que la hizo hacer el padre Jesusito Escobar en 1909, cuando hicieron como parroquia a La Cruz. Entonces se separó de Mercaderes y el padre Jesusito Escobar fue el primer párroco (...) Era “La Cruz” porque fue el día de la Santa Cruz; es decir, el origen del nombre es por el santoral, esa lista que tiene la religión en el 3 de mayo (Poblador del municipio de La Cruz, 2015).

Con los nombres impuestos por los emisarios de la Corona contrastan aquellos que, en medio del proceso de reorganización, fueron designados por comunidades indígenas. Estos nombres aluden a elementos tradicionales y nombres de caciques, tal y como se puede observar en algunos de los pueblos que están ubicados cerca del complejo de páramos Chiles-Cumbal:

Otros pueblos cuyos nombres son: Ascual, Malla-ma, Tucurres, Zapuis, Iles, Cualmatan, Funes, Chapal, Males, Ypiales, Pupiales, Turca, Cumba. Todos estos pueblos tenían y tienen por nombre Pastos, y por ellos tomó el nombre la Villa de Pasto, que quiere

decir población hecha en tierra de Pasto (Cieza de León, 2005).

En general, el proceso por el cual se fundaron y establecieron las entidades territoriales implicó manipulación directa de sectores como bosques, lagunas y yacimientos de agua, transformación que es evidente en la fundación de la ciudad de Pasto, ubicada en el Valle de Atriz, a un lado del río que lleva su mismo nombre. La intervención ambiental se produjo por la necesidad de tener un espacio para los primeros asentamientos y por la introducción de nuevas prácticas y usos agrícolas, generando fenómenos como la deforestación y la modificación de cauces.

Siglos XIX y XX

En el Congreso de Cúcuta de 1821 se autorizó al ejecutivo “la entrega de terrenos baldíos o de bonos territoriales a quienes habían luchado o contribuido en cualquier forma en la guerra de independencia” (Patiño, 1997). Concesiones similares se habían otorgado durante la colonia: la Corona cedía tierras a quienes participaran en el descubrimiento y en la conquista del territorio. El dominio territorial y el orden político representaron, en ambos casos, un papel fundamental en la distribución de las tierras. Los bonos territoriales que fueron entregados a los militares variaban “en extensiones, según los grados militares alcanzados y los méritos adquiridos durante la campaña, o los actos heroicos realizados” (Patiño, 1997). Estas donaciones se asignaban en baldíos nacionales o zonas alejadas. Por esta razón, aquellos que no contaron con recursos económicos para emplear obreros, construir viviendas

y caminos, ni para adquirir herramientas, no pudieron aprovechar los terrenos. “Solo una minoría, constituida por los jefes y oficiales de alta graduación, con mejores sueldos, habría tenido la capacidad de emprender operaciones agropecuarias en forma inmediata” (Patiño, 1997).

Todos estos factores impulsaron la consolidación de las haciendas como sistema de grandes latifundios, debido a la masa de trabajadores rurales desposeídos de tierra y dispuestos a aceptar los términos de trabajo impuestos en la hacienda. Según Bauman (1994) el principio que sustenta toda propiedad implica diferenciación y exclusión. La habilitación del propietario está siempre acompañada de la inhabilitación de los demás, de modo que se les permite a los hacendados disponer de las condiciones en las cuales los desposeídos pueden acceder a las tierras. Dicho de otro modo, la propiedad de la tierra da poder a sus dueños porque excluye a los desposeídos que requieren el uso de las tierras para poder sobrevivir.

Entre tanto, habría que ver de qué manera, por un camino o por otro, las comunidades originarias sufrieron el mismo destino. Putumayo, por ejemplo, estuvo en proceso de ser colonizado por la incursión de los misioneros franciscanos y no presentó otros procesos de colonización sino hasta el siglo XIX (los misioneros fueron obligados, a fuerza de rebeliones indígenas, a abandonar la zona en los últimos años del siglo XVI). Sin embargo, en esta época se afianzó la búsqueda de bonanzas económicas como las de oro, quina, caucho y petróleo, y pronto llegó a ser admisible la esclavi-

tud indígena, la explotación de recursos naturales y la consecuente alteración de los paisajes.

Los cambios estructurales a nivel económico y social repercutieron en los ámbitos cultural y político, lo cual es notable, sobre todo, en Nariño, departamento ubicado en una zona geográfica de no poca importancia. La campaña independentista de principios del siglo XIX encontró la necesidad de atravesar esta región para llegar hasta Quito. Por esto, fue el escenario de la desarticulación entre la población popular de este departamento y los intereses del centro del país. Las implicaciones fueron de tipo económico, político y cultural (que aún en la actualidad son evidentes). Ante los desacuerdos entre realistas (pastusos) y republicanos, los pobladores vieron con impotencia que una de las consecuencias de tal disputa era el grueso de hectáreas “taladas o quemadas, ganado saqueado para alimentar las tropas, bestias confiscadas para el transporte” (Cerón y Ramos, 1997). Tiempo después, en enero de 1823, Bolívar impuso una sanción de treinta mil pesos, más de mil reses y trescientos caballos (Ibíd.) que debían ser reunidos y tributados por el pueblo que defendió la causa realista.

Si semejante sanción hubiera sido aplicada a Putumayo, el tributo de seguro habría estado representado por productos de exportación como caucho, añil, tabaco y petróleo. De hecho, la explotación de estos insumos se dio en condiciones muy desfavorables para los trabajadores, razón por la cual hubo movilizaciones populares a finales del siglo XIX en zonas como Alto Putumayo (Sibundoy) y Bajo Putumayo (San Miguel, Orito, La Hormiga).

Ya para el siglo XX, en 1901, se instaló en Putumayo la Casa Arana y se formalizó la explotación del caucho. Con el mismo propósito, pero en 1923, arribaron los señores Ángel Viveros, Manuel Viveros, Célimo Guerrero, Fernando Rayo y Narciso Ortiz, quienes serían fundadores del primer centro poblado y, luego, de la primera escuela de esta región. Mientras tanto, el sometimiento de los indígenas fue llevado a un nivel de terror. Los indios eran forzados a extraer el látex y, si no entregaban las cuotas exigidas por los caucheros, eran castigados en el cepo, flagelados y torturados. Los intentos de fuga eran penalizados con la muerte. A los indios no se les permitía sembrar cultivos tradicionales y las armas les habían sido confiscadas; tenían que hacer penosas travesías llevando cargamentos de caucho hacia los centros de acopio. A cambio se les vendía mercancías a precios exorbitantes, e incluso recibían una lata de carne por todo el trabajo de un *fábrico* (temporada de recolección de caucho) (Pineda, 2012).

En general, la gran masa de campesinos, desposeídos de tierra y pequeños agricultores tuvo que sobrevivir en condiciones precarias. En el caso de los pobladores mestizos, la fuerza de trabajo fue explotada por medio del endeudamiento. Por la deuda, los trabajadores eran obligados a recoger el caucho sin recibir remuneraciones económicas. El llamado “siringalista” pagaba al trabajador un adelanto representado por alimentos, mercancías, medicamentos y herramientas. Para esto, el siringalista había conseguido auspicio mediante deuda contraída con una casa mayor, a la que debía entregar el caucho. De modo que unas pocas casas controlaban el proceso de explotación y se

encargaban de vender el látex a empresas exportadoras (Pineda, 2012).

En Nariño, las medidas para la participación en los mercados internacionales no generaron importantes transformaciones, pues la mayoría de productos de tierra fría eran producidos por países europeos. Por esta razón, las principales estancias que quedaban del siglo XIX se mantuvieron, en este departamento, gracias a la producción de trigo, maíz, ganado vacuno, ovejas y chivos, lo cual, de cualquier manera, implicaba una clara diferenciación de clases y un modelo económico basado en la explotación.

Pero el siglo XX también se caracterizó por el surgimiento de movimientos sociales y campesinos que exigían una reforma agraria. Esto permitió que la población rural contara con garantías para acceder a la tierra, al menos en parte, pues las reformas agrarias de los años treinta y sesenta –en cabeza de gobiernos liberales– no darían solución efectiva ni permanente al problema de la distribución de tierras. Para los años setenta, el gobierno conservador, aliado con los terratenientes, comenzó a implementar medidas que pretendían desmontar el proteccionismo del mercado e implantar un modelo de desarrollo decididamente neoliberal, favoreciendo la libre competencia. Esta situación implicó el afianzamiento de la gran propiedad como base central de la agroindustria y la entrada a un capitalismo internacional de libre cambio y competencia, en el que sólo los propietarios de vastos terrenos contaban con recursos económicos, técnicos y humanos para competir. A eso habría que sumarle los obstáculos que entorpecían aún más la difícil redistri-

bución de tierras, asunto que ha sido una deuda constante con pueblos campesinos e indígenas.

En cuanto al proceso de colonización de altura (especialmente de los bosques altos andinos en los departamentos de Nariño y Cauca), que había empezado durante el establecimiento de un modelo económico colonial, podría decirse que encontró gran impulso en esta época, dado que los procesos de concentración de tierras y la expansión de las haciendas, conjuntamente con el aumento de la población campesina e indígena, se emparenta, según Cárdenas y Cleff (1996), con la pobreza, la marginalidad y la sobrevivencia de pueblos diezmados desde una perspectiva socioeconómica. Desde luego, no importó el rigor del ambiente: ni las heladas fuertes y numerosas, ni la improductividad de los suelos. La colonización de altura coincide con el aumento en la producción agrícola y ganadera, no solo bajo el control de campesinos pobres e indígenas, sino también de “los magnates de la papa, una burguesía adaptada en breve tiempo a estos ambientes drásticos” (Cárdenas y Cleff, 1996). “En Tangua [Nariño], en mil novecientos setenta empieza el poblamiento de la zona de páramos” (Poblador del municipio de Tangua, 2015).

Procesos de producción e introducción de tecnologías

La tenencia de tierra es problemática en cada uno de los complejos de páramo, más aún con la llegada del siglo XIX y la emergencia de un hito histórico que marca y transforma nuevamente la relación de los pobladores con respecto al territorio: se trata de la “revolución verde”. Así se conoce al proceso que, según

Cano (2005), tuvo lugar durante las décadas de los años sesenta y setenta en América Latina, y que, al menos en Nariño, fue llevado a cabo con base en un cambio de paradigma. La agricultura empezó a realizarse con base en un interés de explotación. Pasó a segundo plano la variedad de cultivos y el cuidado de la tierra como principio fundamental. La producción se intensificó hasta llegar al monocultivo, especialmente de tubérculos como la papa. Para esto fueron requeridas las importaciones y las investigaciones encaminadas a tecnificar los procesos de preparación, siembra, fumigación y cosecha, a fin de implementar procedimientos agrícolas a gran escala.

La revolución verde se apoyó en la idea de que era necesario mejorar las condiciones de vida de campesinos e indígenas, considerando que, a mayor producción, podía ser mayor el cubrimiento de necesidades básicas. Pero esto no sucedió. La capacidad adquisitiva de estos pobladores era igual de limitada para la época en la que se había establecido un modelo de sobreexplotación, razón por la cual había mayor cantidad de producto que, por cierto, no podía ser comprado. La mejor opción –prevista, por supuesto– fue exportar. De aquí que algunas consecuencias se notaran en los años siguientes, pues conciernen a una transformación desde diferentes puntos de vista. Por una parte, se acrecentaron las diferencias de clase y la crisis del campesinado empezó a ser re-interpretada. Con respecto a este “giro hermenéutico”, habría que tener en cuenta que la situación de los desposeídos se estabilizó, pero perpetuando, al mismo tiempo, el modelo de explotación. Los pueblos de campesinos, indígenas y colonos depauperados tenían alimen-

tación, terrenos para la siembra y posibilidades de vender productos agrícolas, pero todo eso funcionaba a merced de los individuos y las empresas que controlaban el mercado. Por otra parte, todo esto implicó una transformación semántica lamentable; semántica porque corresponde al significado que tenían y que empezaron a tener la tierra y el territorio.

La tierra se utilizaba para monocultivos en minifundios, parcelas, latifundios, etcétera, en todos los niveles de producción agrícola, existiendo entre ellos una gran diferencia en cuanto a procedimientos de explotación. Mientras los terratenientes disponían de técnicas y tecnologías propias de un modelo agroindustrial (maquinaria, tractores, uso de agroquímicos, canales y sistemas de riego...), los trabajadores de pequeñas extensiones de tierra sólo tenían la tradición para ponerla al servicio de la productividad. No obstante, como parte del proceso incompleto de adaptación del campesino, se extiende cada vez más el uso de agroquímicos.

Antes del año mil novecientos no había químicos. Los mayores hablan de una agricultura limpia, orgánica, de la chagra medicinal, de la variedad de alimentos, de tubérculos, de verduras, de granos y de variedad de especies animales que servían para la alimentación. El intercambio fue importante en lo económico. El intercambio de productos de lo frío con los de lo abrigado era el tipo de comercio que se hacía, comercio justo. Usted sembraba una papa guata, chaucha, lo que sea, y no se utilizaba los químicos, se utilizaba abonos de los mismos animales, del cuy, de los camélidos, animales propios de nuestra América del Sur. La misma madre tierra tenía más fertilidad. Hoy se

ha perdido un poco eso (Poblador del municipio de Cumbal, 2015).

Por el desgaste del suelo y el impacto de la pérdida de biodiversidad, se puede afirmar que, ya desde esta época, el monocultivo se posiciona en relación directa y proporcional con respecto al daño ambiental: a mayor extensión de tierra “monopolizada” por un cultivo, mayor daño ambiental. De modo que la crisis política, económica, social y cultural empieza a tener implicaciones directas sobre el ecosistema. De hecho, entre los conflictos relacionados con el territorio está aquel que se desencadena por el derecho al agua, el mismo que –se verá más adelante– se ha tornado cada vez más grave y sigue vigente.

La anterior es una serie de antecedentes que dio paso a la abolición de algunos resguardos indígenas. Es lo que sucedió en el corregimiento de El Encano (Pasto) cuando, en 1935, merced a la colonización mestiza, el territorio fue significativamente fragmentado en minifundios. Campesinos e indígenas continuaron trabajando la tierra, implementando formas tradicionales de siembra y cosecha para crear minifundios, mientras los grandes terratenientes avanzaron en la tecnificación de sus predios.

En Buesaco, municipio que hace parte del corredor andino-amazónico, especialmente en el Páramo de Bordoncillo (de alto valor ambiental y gran riqueza hídrica; lugar donde nace el río Juanambú), “desde mil novecientos veinte empezaron las migraciones de personas de Pasto para ocupar terrenos baldíos” (Pobladora del municipio de Buesaco, 2015). En esta zona se localiza una red hídrica de riqueza y belleza exube-

rantes, cuyas aguas son subsidiarias de cuatro redes de drenaje “que conforman las subcuencas de los ríos Alto Juanambú, Ijaguí, Buesaquito y Bajo Juanambú, lo que permite una alta variedad de ecosistemas y por lo tanto, diversidad de especies biológicas, representadas en la fauna y flora silvestre” (Alcaldía de Buesaco, 2012). El sistema hídrico se ve afectado de manera directa por la ampliación de la frontera agrícola y la extracción de madera como combustible doméstico, circunstancias que contribuyen a la transformación y/o degeneración de la base natural.

Sé que hay hacendados que tienen grandes extensiones en toda esa montaña, sí, heredados por generaciones, pero allá talaron para correr la cerca, entre más la corran más tierra para ellos tienen, pero también están los campesinos con sus parcelas, que van yendo despacio para arriba, trabajando (Poblador del municipio de Buesaco, 2015).

Una situación similar se puede apreciar en otros municipios que tienen territorio de páramo:

Desde tiempo atrás también viene la tala de bosques, la quema del carbón y la venta de leña. Eso era lo que hacían en los años sesenta hasta los ochenta. Se llevó esa tradición de talar el monte y bajar a vender. Las personas que vivían en la parte de abajo sembraban maíz, papa, haba, ulluco, y se hacía un intercambio de leña con alimentos, pero lo que más se hacía en esos tiempos era talar el bosque (Poblador del municipio de Potosí, 2015).

Aparte está la explotación minera, que fue promovida tanto por empresas como por organismos gubernamentales. De eso da cuenta la “declaración del

Putumayo como Distrito Especial Minero”, por medio de la cual se dio prioridad a la minería en los planes de desarrollo industrial, minero y petrolífero del país. Pero, en contraposición, figuran también algunas gestiones institucionales con el fin de garantizar la protección de los ecosistemas paramunos: el Ministerio de Agricultura, mediante resolución número 041 de 1968, intentó erigir el Parque Nacional Natural Cuenca la Laguna de La Cocha y El Cerro Pastascoy. Sin embargo, esta iniciativa no se concluyó sino hasta 1977 con la declaración del Santuario de Fauna y Flora Isla de la Corota.

El proceso de producción en el caso de Sibundoy evoca la intervención que en 1956 –durante el mandato presidencial de G. Rojas Pinilla– se hizo sobre la línea divisoria de Nariño y Putumayo. Se montó una estación piscícola para dinamizar económicamente a este sector desde la producción de trucha en La Cocha. “Entonces había una visión de extracción total (...) Entre los años mil novecientos setenta y cinco y mil novecientos ochenta, en el valle de Sibundoy, se incrementó el cultivo de frijol, debido a su rentabilidad y su calidad” (Poblador del municipio de Sibundoy, 2015).

En definitiva, la productividad y el tipo de cultivos en el territorio del complejo de páramos han sido acordes al proceso de apertura económica que adoptó el país en los años ochenta y noventa. De ello es ejemplo lo sucedido en La Cruz (municipio):

San Juan López era [un pueblo] triguero y también sembraba cebada. Eso se acabó por los precios. Es que ya no se podía competir. Además, Pasto dejó de

comprar cebada porque se fue Bavaria, que era la que compraba. Eso más o menos hasta los noventa, con la apertura económica de Gaviria, que fue la que acabó con todo. La quiebra. El anís también se sembraba (...) las licoreras se acabaron y ya no se usaba anís, sino etanol, que es químico. Entonces el anís se perdió (Poblador de La Cruz, 2016).

Organización política y administrativa

La fundación de Cauca tiene fecha en el año 1537, primero como provincia y luego como departamento. Nariño se fundó en 1904. En 1957, Putumayo dejó de pertenecer a Nariño, pero no fue reconocido de manera oficial hasta 1991. En este año se promulgó la Constitución que sirvió de base para reorganizar el territorio a nivel administrativo; se consolidó el Estado-Nación como representación del vínculo entre los organismos políticos y el pueblo.

En 1811, Colombia estaba dividida en cantones (pueblos pequeños), agrupados en provincias. Para 1853, los cantones fueron abolidos y el territorio se dividió en distritos parroquiales. Se observa desde entonces la gran influencia católica en torno a manejo y control de los territorios, así como el vínculo entre la institución eclesiástica y el poder político. En 1858 los distritos parroquiales fueron ampliados y pasaron a tener características propias de lo que hoy conocemos como municipios. Posteriormente, en 1886, se dio inicio al proyecto centralista del Estado, que estaba constituido por un poder central y los departamentos política y administrativamente dependientes. Pasaron algunos años antes de que estos últimos llegaran a oficializarse. En general, los estados fueron transfor-

mados en departamentos que se encontraban subdivididos en provincias y distritos municipales. En las reformas constitucionales que se realizaron en 1905 y 1910, los distritos pasaron a denominarse oficialmente municipios, con el carácter que aun poseen.

La constitución de alcaldías no siempre ha estado relacionada con la fecha de fundación de los municipios, sino, en muchos casos, con el nombramiento del primer alcalde. Es común que la fecha de este suceso no sea clara. Sin embargo, en términos generales, se puede decir que las alcaldías comienzan a funcionar como entes administradores de los territorios locales a partir de los años sesenta, siglo XX, aun cuando la fundación de muchos de los municipios se diera en años o siglos anteriores (Con respecto a la fundación de los municipios, se tiene en cuenta el **Anexo 1B**, que presenta de manera general algunos datos históricos del proceso).

En lo relativo al proceso de poblamiento por migración, ha sido posible determinar que comenzó en los años sesenta. Ejemplo de ello es Sibundoy, en el complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy. Este municipio recibió a personas provenientes de Colón y Pasto (“profesores que tenían fincas”). En consecuencia, la población de este municipio empezó a crecer: “Ahí hay una cuestión de que llegaron como invasores, pero no eran indígenas, sino que eran comunidades provenientes del Departamento de Nariño. Eran campesinos con visión de extracción de la leña para el carbón” (Poblador del municipio de Sibundoy, 2015).

Las instituciones cuya labor ha estado directamente implicada con los complejos Doña Juana-Chimayoy, Chiles-Cumbal y La Cocha-Patascoy comienzan a

figurar en el panorama nacional a partir del siglo XX, específicamente en los años treinta, década en la que se crean las bases discursivas y burocráticas para consolidar un ministerio encargado de los temas ambientales (ver **Anexo 1C**). El cuadro institucional de la región (a nivel departamental) se ha conformado en los últimos treinta años, es decir, desde finales del siglo XX. Por otra parte, desde finales de los años setenta y hasta la actualidad, aparecen actores internacionales comprometidos con la protección del medio ambiente en territorio colombiano. Se trata, sobre todo, de organizaciones no gubernamentales que tuvieron mayor acogida en ocasión del llamado Plan Colombia, estrategia pensada para avanzar hacia la erradicación de cultivos de uso ilícito. A Nariño llegaron miles de campesinos para, como dice Bermudez (2013), “sembrar la flor roja y recoger la leche de sus bulbos que, procesada, se convierte en heroína y en copitas de aguardiente”.

Por otra parte, es importante subrayar los procesos organizativos desarrollados por comunidades indígenas.

Desde mediados del siglo XX, los pueblos indígenas de este departamento [Nariño] han desarrollado procesos organizativos que han consolidado su participación a nivel local y nacional. De allí han surgido organizaciones políticas y sociales como las Autoridades Indígenas de Colombia (Aico), la Asociación de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas del Nudo de los Pastos (Shaquiñan), la Asociación de Cabildos Indígenas Eperera Siapidara de Nariño (Aciesna), la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa) y el Cabildo Mayor Awá de Ricaurte (CamAwári) (Observatorio de procesos de desarme, 2011).

Conflictos armados

En el siglo XIX, cerca de veinte guerras regionales o nacionales enfrentaron a los partidos conservador y liberal. La última de estas guerras civiles, llamada Guerra de los Mil Días, duró desde 1899 hasta 1902, y causó aproximadamente cien mil víctimas en una población de menos de tres millones de habitantes. Como uno de los resultados más dramáticos en el ámbito político figura la separación de Panamá. Sobre vino entonces un periodo de calma, pero en 1946 re-comenzó la guerra civil entre los dos partidos, y sólo terminaría en 1962. Conocida con el nombre de La Violencia, esta época fue particularmente atroz y está directamente relacionada con el conflicto armado que está terminando en la actualidad (Pécaut, 2008).

Uno de los actores armados que tuvo mayor presencia en este territorio fue la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), que “aparecen como reguladores de la vida cotidiana, cruzada por el desorden generado por el creciente flujo de dinero, y se convirtieron en oferentes de seguridad y justicia en la región, en donde no hay o existe precaria presencia estatal” (Valencia y Trujillo, 2004). El territorio ocupado por este grupo guerrillero constantemente trató de ser recuperado por grupos paramilitares y fuerzas armadas legales, y la contienda tuvo intensidad especial en el suroccidente colombiano, es decir, en Cauca, Nariño y Putumayo. Ubicado precisamente en estos departamentos, el Frente 32 se vio favorecido con el surgimiento de la economía petrolera. A esto rápidamente se sumaría el hecho de que el Putumayo fue el primer departamento en el cual

se sembró masivamente la coca para darle uso ilícito. Antes, la materia prima para el procesamiento de la cocaína era importada desde Perú y Bolivia.

En 1999, las autodefensas ganaron mayor control sobre un área significativa del Valle del Guamuéz, en municipios como La Hormiga, Puerto Asís, Orito y San Miguel. Este poder y control territorial de los paramilitares no podía ser conquistado como no fuera por medio del terror. Es el caso de la masacre en la inspección de El Tigre, en la zona conocida como Bajo Putumayo. Alrededor de ciento cincuenta integrantes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) ejecutaron a veintiséis personas, desaparecieron a catorce más y quemaron viviendas y enseres. El fortalecimiento de la segunda avanzada de los paramilitares en el Putumayo coincide con la declaratoria de la Zona de Distensión (año 1998) (Salas, 2010).

A partir de 1999, las fuerzas armadas legales empiezan a recibir financiación externa como parte del llamado Plan Colombia, que incluyó un proceso de modernización de las fuerzas militares para la consolidación de la paz a través de ofensivas militares. En este plan también estaba incluida la “lucha contra las drogas”, y esto representó aumento en el número de fumigaciones aéreas y manuales. La consecuencia en Putumayo fue la disminución de hectáreas sembradas con coca –pero también de un sinnúmero de cultivos incluidos en la dieta básica cotidiana– y el repliegue de los grupos armados ilegales.

En Nariño, las subzonas de los ríos Guáitara y Juanambú se vieron afectadas por atentados terroristas, con cierto énfasis en las cabeceras municipales de

Ipiales, Pasto, Buesaco y el Tablón. Estas acciones violentas se hicieron frecuentes durante el periodo comprendido entre 1990 y 1997. Ejemplo de ello es el atentado realizado por las FARC a una patrulla del ejército en el municipio de Puerres. El resultado fue la muerte de treinta y cinco soldados (Salas, 2010). En Buesaco, una de las acciones más recordadas tuvo lugar cuando miembros del frente 13 “atacaron con armas de fuego y cargas explosivas la estación de Policía, la fiscalía, la alcaldía, el colegio Rafael Uribe Uribe y el Banco Agrario, que fue saqueado” (Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y DIH, 2002).

Actualidad (siglo XXI)

Para abordar los cambios históricos que el territorio de páramo ha sufrido y la manera en que han repercutido sobre la situación actual, se ha identificado cuatro aspectos destacables: la actividad productiva, el esquema administrativo, la dinámica poblacional y el conflicto armado.

Actividades productivas

Actualmente, en el complejo Doña Juana-Chimayoy, el producto de mayor oferta es el tomate de mesa (21.768 toneladas), seguido del plátano (15.047), el banano (14.390), la caña panelera (14.003) y el café (10.312). El total de la producción de este complejo alcanza las 115.799 toneladas (Ver **Anexo 1D**).

En el complejo de páramos Chiles-Cumbal figuran, entre otras, las actividades pecuarias, mineras y agrícolas, estas últimas representadas por el culti-

vo de arveja, algunos frutales, frijol y maíz; además, se produce alrededor de 336.784 toneladas de papa, sobre todo en los municipios de Pupiales, Sapuyes, Mallama, Santacruz, Túquerres, Guachucal, Aldana, Contadero, Cuaspud y Cumbal. “En el páramo se dedican prácticamente a la siembra de la papa, que es el producto que se dan esos territorios. Después que se cultiva la papa, quedan los rastrojos, y los preparan para el ganado” (Poblador del municipio de Cumbal, 2015). La ganadería de doble propósito es otra de las actividades principales de este complejo, a la que se dedica 110.474 hectáreas correspondientes al 21,70% del territorio. Guachucal y Cumbal son los municipios con mayor extensión de pastos. En el caso de la subregión Ipiales, en zona urbana de este municipio, se observa un alto nivel de comercio tanto en el entorno nacional como internacional (con Ecuador), factor que contribuye a que la economía esté supeditada al precio del dólar.

Por otra parte, las políticas económicas de libre comercio ponen en riesgo la producción agrícola minifundista, la propiedad y el poder de decisión sobre los cultivos. La movilización social de los Pastos en los últimos años se ha destacado por reunir a miles de indígenas de varios resguardos alrededor de la ex provincia de Obando (en oposición a los tratados de libre comercio), quienes participan en paros campesinos para exigir medidas que protejan la producción de papa y lácteos, de la que adquieren su sustento miles de familias indígenas en la zona (Fundación Paz y Reconciliación, 2004).

En el complejo de páramos La Cocha-Patascoy han adquirido importancia las actividades agrícola y ganadera (café, papa, plátano y leche), siendo predominante el cultivo de papa (62%; 219.789 toneladas), seguido de arveja (6%; 21.332 ton.), zanahoria (4.7%; 16.622), lechuga (4%; 13.867), frijol (2,7%; 9.601) y plátano (2,6%: 9.042). El municipio que tiene más producción de papa es Pasto, cercano a las subregiones Morasurco, Bordoncillo, El Tábano, Ovejas-Tauso y La Cocha-El Estero-Patascoy. Este municipio tiene una producción de 86.480 toneladas (39% del total de todo el complejo). El segundo municipio productor de papa es Tangua, con 46.000 toneladas (21%); por último, el municipio de Ipiales, con 38.790 toneladas (18%) que es también un centro de acopio de las subregiones El Tauso-Ovejas, Guáitara y La Victoria.

Con respecto a las actividades de tipo industrial y comercial, en La Cocha-Patascoy se tiene que, para el municipio de Pasto (Subzona hidrográfica Alto río Putumayo, río Guáitara y río Juanambú), el 11,1% de los establecimientos están abocados a actividades industriales, de las cuales cerca del 50% corresponde a la manufactura artesanal. Las empresas nariñenses de mayor tamaño se localizan en Pasto y están dedicadas a la producción de alimenticios y bebidas, y a la fabricación de muebles. Dentro de este complejo se destaca también la producción de café en el municipio de Buesaco, ubicado en la subzona del río Juanambú, con la presencia de algunas empresas tostadoras en la subzona del río Guáitara y río Juanambú. En Funes hay minas de piedra cuya actividad, desarrollada de forma adecuada, solventa necesidades económicas de la población y produce material suficiente para el

mercado de la construcción. La industria maderera concierne a municipios de Putumayo como Orito y Villagarzón, los cuales se ubican en las subzonas del Alto río Putumayo.

Desde una perspectiva más amplia se puede observar que en los tres complejos la dinámica de producción ha sido difícil por el bajo nivel de desarrollo industrial y la regular configuración de redes para la comercialización (razón por la cual se puede entender que las actividades económicas estén relacionadas de manera predominante con la agricultura y el trabajo artesanal). A esas problemáticas se suma la ausencia de infraestructura vial, la falta de asesoría técnica, la prevalencia del minifundio y el desinterés por el trabajo asociativo entre campesinos e indígenas.

Esquema administrativo

En los municipios que contienen territorio de páramo –y no sólo en ellos, desde luego– se ha heredado la estructura inequitativa de la concentración de tierras desde la época colonial: unos cuantos concentran la mayor y mejor parte de las tierras mientras la mayoría de la población tiene que adaptarse a la producción de autosubsistencia, en minifundios, con las dificultades que tienen miles de pequeños agricultores para hacer rotación de cultivos y otros procedimientos propios de la diversidad técnica.

Existe presencia de instituciones que trabajan en torno a temas de conservación y han emprendido acciones significativas con las comunidades que habitan estos territorios. Un actor que se menciona con frecuencia es Parques Nacionales Naturales, presente

en complejos de páramo como Doña Juana-Chimayoy donde parte de su territorio corresponde a tres parques de gran importancia: PNN Complejo Volcánico Doña Juana–Cascabel, PNN Puracé y PNN Serranía de los Churumbelos Auka–Wasi.

En cuanto a resguardos indígenas, se han fortalecido los procesos de reivindicación, defensa y recuperación de sus territorios. Se ha promovido escenarios para la interlocución con administraciones públicas y privadas de los niveles local, regional y nacional, con base en el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Colombia. El reconocimiento jurídico de los resguardos es reciente (a finales del siglo XX y en los primeros años del XXI) (Ver **Anexo 1E**). Se debe tener en cuenta que en el año 2014, a través del Decreto 1953, el Ministerio de Justicia creó un régimen especial para poner en funcionamiento los territorios indígenas y reconocer su autonomía administrativa. En el municipio de Bolívar, por ejemplo, se fundaron resguardos de comunidades indígenas a partir del año 1940. Al principio, el resguardo era San Juan, pero se dividió hace cuatro años:

Cimarronas se separó de San Juan y pasó a ser corregimiento. Entonces este sería el historial de esta parte, la formación de estos dos corregimientos. Luego se forma un cabildo, donde se forma gobernadores que se van dando cuenta de las importancias del páramo (Poblador del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015)

En lo relativo al complejo de páramos Chiles-Cumbal, las subzonas Chiles-Cumbal-Mayasquer e Ipiiales están conformadas por territorios donde las comuni-

dades indígenas han mantenido la propiedad generacional tras generación. “Tengo entendido que son tierras heredadas. El territorio es ancestral del cabildo perteneciente a cuatro municipios: Sapuyes, Guachavés, Mallama y Túquerres, y por ende querían declararla como campo ancestral para rituales” (Poblador del municipio de Sapuyes, 2015). Sin embargo, en la práctica se mantiene una mixtura entre propiedad privada y propiedad colectiva, de modo que la tierra, mientras es de uso colectivo para cabildos o resguardos, es totalmente privada para campesinos, forasteros y habitantes del casco urbano.

En ciertas partes ya lo tienen cercado, estas tierras hacen parte de un uso comunal, pero tienen quienes las administran. [...] Es propiedad colectiva porque son terrenos de resguardo, pero tienen adjudicatarios. Entonces veo que el problema será con ellos, con los dueños, porque van a decir: usted no puede delimitar esto porque es mío y aquí tengo el documento de cabildo y dice que esto es mío (Poblador del municipio de Cumbal, 2015).

Por otra parte, la ocupación de páramos es el resultado del desarraigo sistemático de las comunidades: la pérdida de identidad, el adoctrinamiento, el desplazamiento a zonas altas, la esclavitud y la represión hacia indígenas y campesinos. En el caso del campesinado también se hace evidente la expropiación de tierra y se exterioriza la inequidad promovida por leyes agrarias que favorecen a la clase terrateniente. Muchos de los que poseen pequeñas parcelas no tienen titulación o sus predios les han sido adjudicados bajo falsa tradición, como se presenta en algunos territorios de la subregión de Cerro Negro (Sotomayor) y Paja Blanca,

ante lo cual se han tomado medidas para la compra de estas tierras.

En 1980, en el corregimiento La especial, vereda Piedrancha, en Mallama, se da la adjudicación de parcelas; en 1987, compra de predios para reforestación de Los monos, en Sapuyes; en el 2000, compra de predios para conservación del páramo Paja Blanca, en el Espino; en 2005, compra de predios por parte de Coponariño, en Navarro; en 2014, compra de doscientas hectáreas de páramo, monte nativo y potreros para reforestación y conservación de Los monos (Poblador del municipio de Sapuyes, 2015).

Según el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2012), para el departamento de Nariño se ha registrado altos índices de desigualdad en la distribución de la tenencia de tierras. El índice Gini de tierras creció de 0.794 en 2000 a 0.804 en 2009 (debe tenerse en cuenta que, en tanto más se acerca a 1, representa mayor desigualdad). En el mismo período, el índice de Putumayo fue 0,738. Algunos municipios de los abarcados en esta revisión presentan cifras superiores a 0,555, que llegan a ser, en algunos casos, de 0,982. Este factor ha incidido en la pauperización de los campesinos, pues han tenido que “aumentar su fuerza de trabajo para compensar el tamaño reducido de su parcela, reducir el consumo de sus productos para aumentar la producción del mercado, vender su fuerza de trabajo a bajo costo...” (Casaldáliga, Izquierdo y Souza, 1978).

Dinámica poblacional

En el complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy, Sibundoy se ha convertido en municipio receptor de

familias desplazadas a causa del conflicto armado. Según explica un funcionario del Incoder–Sibundoy (2015), el número de familias desplazadas que han llegado al municipio asciende a ochocientas, y no todas cuentan con oportunidades de empleo. El funcionario reflexiona con respecto a las implicaciones que la dinámica migratoria del municipio tiene sobre una de las actividades económicas preponderantes: la agropecuaria. Luego de que en el siglo pasado llegaran tantos nuevos propietarios, la influencia y la modelación de los mismos a nivel ideológico dejó como resultado una migración de jóvenes oriundos hacia zonas urbanas, pues empezaron a tener referentes que ya no eran los del campo.

El municipio de Sibundoy ya no resiste tanta gente, y el sector agropecuario ya no se está interviniendo; se está acabando la mano de obra para estas labores. Esa generación de señores se está acabando y los hijos se están preparando, ya no quieren seguir esa actividad de los papás, quieren un trabajo de oficina (Funcionario del Incoder municipio de Sibundoy, comunicación personal, 19 de mayo de 2015).

De lo anterior dan cuenta, en sus testimonios, algunos pobladores de Bolívar, haciendo énfasis en la ruptura del proceso de relevo generacional. Se entiende, por tanto, el hecho de que la población campesina haya migrado hacia las cabeceras municipales y esto haya agudizado la crisis del campo, principalmente por falta de mano de obra.

Ahora la gente se ha ido a otras partes; por lo mismo de la situación económica, otros por estudio, se han desplazado de nuestros lados. Pues ahora la juven-

tud se ha dedicado a estudiar en colegios de nuestro corregimiento vecino, de San Juan y de El Rosal. Entonces los muchachos hacen su bachillerato aquí y se van estudiar. Mire que a veces, en las veredas, estamos quedando los que éramos antes, los más arraigados a nuestra tierra. Los demás comienzan a desplazarse a la ciudad y luego se quedan por allá (Líder comunitario del municipio de Bolívar, comunicación personal, 18 de julio de 2015).

Se ha dicho también que el proceso de industrialización y las condiciones adversas para la vida y el trabajo digno (como resultados insoslayables de la época colonial) redundaron en desplazamiento de la población indígena y campesina hacia las zonas altas. Este no es un dato de poca importancia si se considera que, pese a los procesos de adaptación y resistencia, las comunidades desplazadas se han visto enfrentadas a nuevas condiciones difíciles de sortear.

(...) Las tierras de aquí, a excepción de las bajas, no son muy fértiles. Aquí somos muy arenosos, porque somos volcánicos. El volcán Doña Juana tiene sus bases, sus cimientos desde el Patía, desde Mercaderes. Aquí tenemos como diez centímetros de capa vegetal y se acabó la capa vegetal (Poblador del municipio de La Cruz, 2015).

El municipio de El Tablón, correspondiente a la subregión de Machete-Doña Juana, presenta una situación particular: la población pasó de 13.890 habitantes en el año 2005 a 12.757 en el 2015. Este caso, como otros, tiene relación directa con procesos de migración a causa del conflicto armado, pero también con el traslado de población juvenil que busca oportu-

nidades de desarrollo personal, ya sea por medio del estudio a nivel profesional o de un trabajo más rentable que la agricultura. De esta manera se ha venido debilitando la relación entre los pobladores y el territorio. De hecho, el significado de territorio ha cambiado, así como han cambiado las pautas de cuidado del medio ambiente, los procesos de identidad colectiva y, en definitiva, las acciones que hoy por hoy corresponden a un proceso de desarraigo sistemático.

Transformaciones físicas y simbólicas del territorio

La ocupación del territorio está dada por la llegada de nuevos sujetos a un territorio donde ya existen constructos histórico-sociales, lo que rediseña el esquema de usos y servicios del ecosistema e incide en procesos como la construcción de identidad. En otro tiempo, el uso convencional del territorio estaba dado por la producción a baja escala en zonas alejadas, y por la relación de respeto hacia el páramo. Pero esto se ha modificado. La ejecución de actividades agrícolas inadecuadas ha transformado radicalmente el paisaje de las zonas de páramo. A esto se suman las actividades propias del modelo extractivo, que ha sido impuesto con el falso propósito de favorecer al interés general y atenuar el empobrecimiento de pueblos campesinos e indígenas.

Cuando se habla de transformaciones en el paisaje es necesario identificar los cambios en la cobertura de la tierra, no sin reconocer, como sugiere el Consejo de Europa (2000), que el paisaje es “en todas partes, un elemento importante de la calidad de vida de las poblaciones, tanto en los medios urbanos como rura-

les, en los territorios degradados como en los de gran calidad, en los espacios singulares como en los cotidianos”. Ahora, hablar de cambios en la cobertura de la tierra implica comprender el tipo de relación que los individuos y los pueblos establecen con los bosques. Al respecto habría que decir que se han distinguido dos tipos de bosque: denso y fragmentado. El primero es aquel que guarda un equilibrio natural y que no ha sido afectado por la incidencia de actividades humanas. El segundo es el bosque alterado por las actividades que van desde la tala hasta la inclusión artificial de nuevas especies, de modo que se altera el equilibrio natural, se crea nuevas condiciones (no siempre favorables para la preservación de la flora) y se produce cambios perdurables en el paisaje.

Cuando se revisa las cifras relacionadas con el mantenimiento y la desaparición de ambos tipos de bosque, la situación en los tres complejos de páramo es más o menos similar: entre 1989 y 2014, el bosque fragmentado y el bosque denso disminuyeron de manera progresiva. En cuanto a bosque denso, los cambios podrían no ser tan alarmantes, pero otra es la situación que respecta al bosque fragmentado. Debido a la ausencia de fuentes de empleo y evidenciando la rentabilidad que produce la comercialización de cultivos (especialmente los de uso ilícito), muchos campesinos y personas de las ciudades intervinieron las zonas de la alta montaña para la siembra. Con base en este dato se podría concluir que la fragmentación de los bosques deja como resultado la posibilidad de su desaparición, y es preciso mencionar que las consecuencias de este fenómeno artificial son indelebles. Dicho de otro modo: una vez intervenido un bosque

denso, se multiplican exponencialmente las posibilidades de provocar su desaparición, acaso porque las personas tienen menos consideración con los árboles situados en grupos reducidos, a diferencia de la “veneración” que tienen ante árboles que hacen parte de sistemas grandes y complejos. De las consecuencias que tiene este proceso da cuenta el testimonio de los pobladores del municipio de El Tablón (2015), uno de los cuales se presenta a continuación:

En El Tablón se han extinguido muchos animales silvestres como el venado bayo, la danta y el tapir. [...] Antes, los bosques llegaban hasta más abajo, pero por la tala se perdió eso. Y pues, por la tala de árboles también, digo yo, ha cambiado el clima. Y también por la siembra de la amapola se destruyó mucho bosque, más por la parte de Aponte. Eso fue bien grave.

Como es natural, las personas han buscado y encontrado maneras de garantizar la consecución de recursos para el sustento de sus familias. Al observar la riqueza natural del territorio, adecuaron los terrenos de páramo para cultivar y agravar el fenómeno conocido como ampliación de la frontera agrícola. En el municipio de Cumbal se ha encontrado ideas reflexivas en torno a este tema, basadas en un análisis retrospectivo de los usos del espacio:

La falta de tierra y el aumento de la población ha hecho que la frontera agrícola y agropecuaria esté subiendo al páramo (...) Ha cambiado la relación del hombre con el páramo por la actividad económica, porque quiere tener su lote allá, acomodado para saber dónde sembrar, y esto nos va llevando al deterioro del páramo, e irnos acercando cada vez más a

las alturas y acabar con esos espacios donde eso era intocable (Poblador del municipio de Cumbal, 2015).

Es evidente que existe un ejercicio de consciencia y reflexividad, pero las prácticas no han sido transformadas. Queda entonces la incógnita sobre el camino que se debe recorrer para llevar esos análisis a la práctica, pues, a medida que pasa el tiempo, esta última se hace urgente. Al hecho de la ocupación y uso de los territorios de páramo se suman las prácticas inadecuadas para aumentar la productividad y la rentabilidad. Es el caso que se presenta con el uso de insumos agroquímicos. “Pues, es poco ¿no? Más se la usa para fumigar la papa; es poco, pero si hay gente que todavía usa”, dice un poblador del municipio de Guachavés (2015) para referirse a cierta sustancia química utilizada para controlar plagas en los cultivos. Además, la incursión de empresarios ganaderos y la incorporación de la ganadería a las costumbres de la población campesina han tenido repercusiones en el uso de la tierra. De un tiempo a esta parte, la tendencia general empieza a estar marcada por la expansión, y, como dice un poblador del municipio de Santacruz (2015), “la ganadería y la agricultura han tenido su parte en este tema, más que todo por el tema de la deforestación para plantar nuevos cultivos, después se plantan esos nuevos cultivos y se dejan para el pastoreo”. Al respecto, hay ideas diversas, unas basadas en interpretaciones fatalistas del progreso; otras, menos alarmantes, que podrían ser consideradas como optimistas:

Si es posible que han acercado la zona de pastoreo al páramo, pero sin embargo, no está tan invadido para

decir que está en peligro de extinción, porque igual la zona es bastante amplia y la diversidad que hay en el páramo... tanto el páramo que corresponde a las veredas del Salado como el páramo que corresponde a las veredas del Téliz, Pénjamo, y hay otro páramo también por la Estrella, por el Verde (Poblador del municipio de Ipiales, 2015).

En Sibundoy (Putumayo) y en Bolívar (Cauca), la situación es semejante, pues el fenómeno de ampliación de la frontera agrícola está asociado a problemáticas de orden político, económico y social.

Una de las cosas que hizo que la gente comenzará a invadir, a subir más a la montaña, fue el tema de los cultivos ilícitos. Bolívar, a pesar de estar ubicado en el macizo, tiene serios conflictos en el abastecimiento de agua y en la zona alta. *San Juan y los Milagros* no es la excepción. Hay épocas de verano fuerte y prolongado, y hay racionamientos. Entonces, si eso se hace en la parte alta, imagínese cómo está la parte baja (Poblador del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015)

A partir de los años noventa se hizo frecuente la compra/venta de terrenos destinados a cultivos de uso ilícito, y se creó un ciclo comercial que empezó a representar un ingreso significativo para la estabilidad económica de algunos pobladores. Desde aquí se genera una fractura en la construcción histórica del territorio, pues hubo transformaciones en el plan de vida y, por ende, en la relación que las personas habían establecido con el páramo.

Cuando era niño, en la zona plana –bueno ahora esta preservado todo lo que queda entre Nariño y Putu-

mayo–, había siembra de papa, ganadería... y hemos tenido un cambio para atrás, donde están pavimentando, un poco más arriba del Encano. Allí se ha acelerado los cambios y es una zona que se ha intervenido (Poblador del municipio de Sibundoy, 2015)

Los recursos naturales han sido afectados por fenómenos a gran escala (como el calentamiento global) y por la acción directa e inmediata de las personas. Este último es el caso de la privatización, que ha dado lugar a nuevas interpretaciones del territorio, nuevos usos y nuevas relaciones entre las comunidades y los páramos. Los pobladores han empezado a experimentar la escasez y a ser conscientes de ella. Un habitante del municipio de Ipiales (2015) considera que ha bajado bastante el nivel del agua y elabora algunas hipótesis para explicar la situación:

De pronto puede ser por el calentamiento global, la deforestación que se está haciendo en algunas afluentes... Cuando era niño, nosotros vivíamos a cinco kilómetros de La Victoria, en una vereda que se llama San José. Había una quebradita que se llama Quebrada Amarilla, y los mayores venían a pasarnos porque era muy caudalosa, mucha agua. Ahora no. Usted va y es una corriente muy pequeña, que prácticamente cualquier niño puede pasar esa quebrada.

De la misma manera, las siguientes declaraciones pueden ilustrar la situación que se presenta en algunos municipios que hacen parte del complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy: “Hay conflictos en los predios en donde hay quebradas de agua e inclusive se ha tenido que pagar a los propietarios para instalar tubos de suministro de agua” (Poblador del municipi-

pio de Guachavés, 2015); “Se presentan esos inconvenientes de disputa territorial y de predios en veredas en donde el agua escasea” (Pobladora del municipio de Mallama, 2015); “si el agua pasa por la finca de alguien, dirá pues que esa agua es de él. Entonces, si alguien más llega a cogerla, le van a prohibir, le van a cortar al agua, le van a cortar la manguera” (Poblador del municipio de Cumbitara, 2015); “algunos finqueros se quieren llevar el agua para sus fincas tanto para consumo y para cultivos” (Poblador del municipio de Sapuyes, 2015).

A la escasez y la privatización se suma la contaminación producida por vertimiento de aguas negras en zonas altas. Esto refleja la falta de infraestructura para el manejo del recurso hídrico y la ausencia de lo que se ha denominado parámetros de cultura ambiental. Ejemplo de esta situación se puede encontrar en Pasto, donde, según un habitante (2015), muchas casas “no tienen pozo séptico, en la parte de Villanueva, San Isidro, que colinda con Cujacal. [En] toda esa parte hacen la descarga de agua residual directamente a la fuente”. Con base en esto se podría inferir que, en algunos casos, las personas atribuyen situaciones problemáticas a la falta de sensibilidad social y ambiental por parte de sus vecinos. Sin embargo, también se establecen correlaciones entre circunstancias actuales y factores históricos que pueden remontarse, incluso, a los tiempos de la colonia:

Nuestros abuelos respetaban la naturaleza. La madre tierra es sagrada, este valle es sagrado, la historia cuenta cómo le robaron la tranquilidad a este valle, saquearon estas tierras; vinieron a adueñarse de lo que por ley le pertenecía a nuestros ancestros; [...]

se llevaron nuestras riquezas; acá la gente vivía tranquila, respetaba la naturaleza. Ahora, mire... por eso es que las cosas están así, el agua contaminada, los ríos, las quebradas, los peces se mueren envenenados por tanto químico (Poblador del Municipio de Pasto, 2015).

Lo anterior permite identificar nuevas preocupaciones. En medio de las disputas por el acceso a la riqueza natural del territorio, se han hecho evidentes los cambios no sólo en la cantidad de esa riqueza, sino, también, en su calidad. El ecosistema se ha interpretado de formas nuevas y no apropiadas desde el punto de vista ambiental. La ocupación del territorio y la implementación de actividades agrícolas inadecuadas han transformado radicalmente el paisaje de las zonas de páramo. En el caso del municipio de Potosí, las limitaciones del recurso hídrico han generado afectaciones en lo relativo al fortalecimiento de la cultura indígena. El cuidado de los páramos está relacionado con la recuperación de las tradiciones ancestrales, desde la concientización y el trabajo con la comunidad para construir una historia ambiental diferente.

Antes había rituales que nosotros los indígenas realizábamos, toma de yagé... Tenemos una maloca pero, la verdad, se tomó muestras del acueducto donde se miró una contaminación de materias fecales provenientes de la maloca. Por eso se destruyó y se canceló ese ritual, y año tras año se sale a revisar el páramo por parte del cabildo para ver cómo está, recorriendo linderos que pertenecen al cabildo (Poblador del municipio de Potosí, 2015).

En Potosí –como en la mayoría de municipios donde tuvo lugar esta investigación– se puede encontrar indicios de un desmonte sistemático. En esta zona de páramo se encuentran asentadas las comunidades de las veredas El Rosal y La Esperanza, cuyo sustento diario ha llegado a depender de la extracción de madera para producción de carbón vegetal (Alcaldía de Potosí, 2012). Como solución a sus problemas económicos, la población ha optado por acudir a territorios de páramo y ampliar los espacios destinados a la explotación. Esta situación implica, como es lógico, la disminución o extinción de especies de flora y fauna, tal y como se puede apreciar en el complejo de páramos Chiles-Cumbal:

Antes había harto mortiño; esa es una fruta. Y el chaquilulo también; esos son frutos propios del páramo y ahora son escasísimos, ya no se encuentra casi. Otra cosa son los animalitos; antes habían hartas ranas de las verdes. De esas, ahorita, ya no se miran. Eso fue porque se quemaban los páramos, se quemaban los vegetales (Líder comunitaria del municipio de Potosí, 2015).

Hace cuarenta y dos años miramos que había humedales inmensos y que el monte era más extenso. No había carretera... y entonces la gente llega con más facilidad, y desde ahí se mira el impacto. También hay tala de bosques y ya no hay reservas (Administrador ADES de Sapuyes, comunicación personal, 2015)

En el complejo La Cocha-Patascoy, la deforestación ha permitido que muchos terrenos sean clasificados como baldíos y ha dejado en exposición la fauna y la flora. Se ha registrado incendios naturales debido a las grandes temperaturas o, en algunos casos, debido

a decisiones irresponsables como la quema de basura (cerca de los bosques). Los municipios de Buesaco, Pasto y Tangua se han visto afectados por esta situación.

En los corregimientos de San Miguel, la parte alta, el corregimiento del Rosal, en la vereda de San Miguel Alto, Monserrate, y en otras veredas también, sabemos que están produciendo carbón de leña. [...] Esa tala es originaria de Buesaco y además la gente tiene que utilizar esa práctica para sacar recursos económicos porque no hay muchas fuentes de trabajo. Entonces se ven obligados a eso, a talar para sacar carbón y “sacar utilidad al palo”, como se dice (Poblador del municipio de Buesaco, 2015).

Al tiempo que se puede identificar estos problemas ambientales como derivados de necesidades económicas de los pobladores, hay que tener en cuenta que muchas prácticas son también rasgos idiosincrásicos. En este punto reside un conflicto histórico: el entorno ambiental sigue siendo entendido como fuente abundante de recursos, acaso porque así, abundante, fue hace un par de décadas. Pero la población ha crecido y las demandas del mercado han hecho lo propio de manera desproporcionada. Sin embargo, la perspectiva que tienen algunos pobladores sobre el entorno actual es la misma perspectiva que los ancestros tuvieron sobre el entorno de su época. Dicho de otro modo, la relación con el entorno natural ha estado signada por la veneración y la explotación, procesos espiritual y material (respectivamente) que no son excluyentes. Ese es el conflicto histórico que debe ser abordado como tal, pues la protección del medio ambiente im-

plica una ruptura en cuanto a las costumbres relacionadas con el usufructo.

Es que eso ya es cultural; en la zona alta eso es más de costumbre que otra cosa. El hecho de tener su cocina calentita, como dicen ellos, es el sitio donde la gente se reúne alrededor (...), no es tanto [que] no exista o no tengan la forma de cambiar de combustible, sino más es la costumbre (Secretaría de Agricultura del municipio de Bolívar, comunicación personal, 20 de julio de 2015).

La explotación de madera ha disminuido por la llegada de la energía eléctrica y el combustible (gas propano) para cocinar los alimentos. En la zona rural, pese a que hay electrodomésticos que funcionan con estas fuentes de energía, aún no hay garantías para cubrir el cien por ciento de la demanda, ya por el estado de las vías, ya por la falta de recursos económicos, de modo que la deforestación y las “quemadas” continúan. Debido a esta situación, que sin lugar a dudas afecta la conservación de los páramos, se ha ejecutado, en el complejo Doña Juana-Chimayoy, proyectos basados en la elaboración y uso cotidiano de hornillas ecológicas, que buscan disminuir la demanda de madera para la combustión (Secretario de Planeación municipio de Santa Rosa, comunicación personal, 22 de julio de 2015).

Existen algunos casos (Mocoa, por ejemplo) en que el Ministerio de Medio Ambiente no ha otorgado ampliaciones de resguardo porque las comunidades siguen en mora de iniciar acciones y procesos de consciencia ecológica, conservación y protección (Funcionario de Corpoamazonia del municipio de

Mocoa, comunicación personal, 22 de junio de 2015). Muchos resguardos se han articulado con instituciones u organizaciones sociales ambientalistas para mitigar el impacto de la actividad humana sobre el páramo. Con las iniciativas de conservación de las zonas de páramo se ha logrado recuperar territorios y proteger el ecosistema, aunque siguen presentándose prácticas tradicionales como las “quemadas”. Tal situación puede ser ejemplificada por el caso de Bolívar, en el complejo Doña Juana-Chimayoy: “Hubo una época en la que el páramo de San Juan se quemó. No sabemos cuál fue la causa, pero gran parte del ecosistema ardió durante varias semanas. Eso fue en el dos mil cinco, más o menos” (Poblador del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015). No obstante, en medio de cambios y afectaciones negativas, existen procesos relacionados con la sensibilización y la educación frente al cuidado de los páramos.

He trabajado con grupos, excursiones de naturaleza en las partes altas, siempre teniendo en cuenta la preservación, la idea de llevar este mensaje a las personas para que tengan esa conciencia de que los páramos, de aquí a un tiempo, si no nos ponemos pilas, van a dejar de existir (Poblador del municipio de Sibundoy, 2015)

Han sido importantes los procesos pedagógicos en los que confluyen saberes técnicos y populares; la población a la que se dirigen es, sobre todo, la comunidad indígena y campesina, y se realizan con el fin de garantizar cada vez más la conservación de los páramos. En algunos casos, la estrategia de instrucción y sensibilización ha tenido un enfoque cultural y ha

sido acorde a las localidades. Por consiguiente, habría que reconocer que los esfuerzos para garantizar condiciones de cuidado ambiental han venido de diferentes actores involucrados.

He venido trabajando en su territorio por la conservación, debido a que [estos] son lugares sagrados, desde sus ancestros. [...] Se ha hecho uso sostenible, un aprovechamiento solo para la recolección, no para convertir en pasto. Con ello se ha venido asegurando el territorio como resguardo, por lo cual se legalizó la ampliación del Resguardo Inga de Yonbillo con veintiséis mil hectáreas. En el año mil novecientos cincuenta y seis fueron tituladas solamente cuatro mil doscientas ochenta hectáreas. Igualmente el Resguardo de Condagua (Secretario municipio de Mocoa, comunicación personal, 2015).

En general, las circunstancias descritas hasta este punto guardan relación con la adopción del modelo neoliberal, que desde los últimos años del siglo pasado ha involucrado a los escenarios rurales y ha estimulado la sobreexplotación del territorio. Las acciones de exploración y explotación minera, por ejemplo, han contado con impulsos por vía política, como cuando se emitió la “declaración del Putumayo como Distrito Especial Minero”. Con el propósito de velar por el interés general, y puesto que este departamento ha sido perfilado como prioritario para el desarrollo de la industria minera y petrolífera, se ha sumado esfuerzos para hacer efectiva esa distinción. Prima entonces el modelo extractivo sobre el cuidado del entorno ambiental. Pero las repercusiones de este cambio de concepción pueden ser vistas también en el plano cultural. A la cosmovisión propia de los pueblos indígenas

se opone una visión que se presenta como legítima, y se crea la dicotomía constituida por las perspectivas comunitaria e institucional. Si bien esta última no ha sido enteramente acogida por los pobladores, da lugar a un conflicto cultural, un dilema en torno a la conservación o explotación del páramo.

En las comunidades ancestrales, eso tiene historias y leyendas. Lo que manejan los Taitas tiene mucha concentración y poder. Ellos se conectan con la naturaleza, pero hay personas que no miran así, lo miran de una fuente diferente; por ejemplo, la explotación minera (Pobladora del municipio de Sibundoy, 2015)

En el municipio de Bolívar se ha otorgado concesiones en zonas de conservación. Parques Naturales hace seguimiento y adopta una posición crítica ante los procesos de defensa de los territorios de páramo, pues las comunidades impiden el ingreso de personas que explotan estas áreas.

Hace unos años intentó entrar la AngloGold Ashanti. Es una multinacional que tenía la concesión para ejercer actividades sobre este cerro, el cerro Gordo... y la comunidad pues no permitió que esto se realizara. [...] Aquí hubo incluso protestas, y hubo un debate con respecto al tema de la entrada de ellos. La posición de la multinacional era que ellos no entraban si la comunidad no quería [...] sirvió mucho que la gente se opuso. Eso fue en el dos mil ocho, dos mil nueve, y participó la comunidad indígena y la comunidad campesina (Secretaría de Agricultura del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015)

Según la Agencia Nacional de Hidrocarburos (2014a; 2014b), el área intervenida por las actividades

de explotación minera en los municipios incluidos en el presente estudio es de 31.045 hectáreas, de las cuales 58,2 hectáreas se encuentran en área de páramo. Se extrae minerales como plata, zinc, oro, platino y molibdeno. Además, existen veinticinco solicitudes mineras que, si llegaran a entrar en operación (con el beneplácito de las autoridades competentes), cubrirían una área de 36.310 hectáreas, 1.098 en el páramo. En Santa Rosa (Cauca), se haría explotación principalmente de oro; en San Bernardo y El Tablón (Nariño), de oro y platino. Este es también uno de los conflictos más palpables en el complejo Chiles-Cumbal. En subregiones como Cerro Negro (Sotomayor) y Azufral-Gualcalá se extrae materiales para construcción y hay setenta títulos mineros vigentes (en ejecución), un total de 31.144 hectáreas. Catorce títulos están en áreas de páramo (correspondientes a 2779 hectáreas). Esta actividad propicia acciones como deforestaciones, quemas, uso inoportuno de agroquímicos, aplicación inadecuada de tecnología, colonización de alturas, contaminación y uso desmedido de agua.

En el complejo La Cocha-Patascoy existen setenta y uno títulos vigentes y en ejecución, de los cuales cincuenta y cinco pertenecen a la extracción de materiales para construcción; el resto corresponde a la extracción de materiales como arcilla, minerales de origen volcánico, rocas y minerales metálicos.

La minería tiene un impacto negativo porque afecta el equilibrio que genera el páramo y porque disminuye la cantidad y la calidad de los servicios ecosistémicos, y limita el acceso a estos en épocas cuando escasean (Poblador del municipio de Córdoba, 2015).

La explotación minera tiene mayor relevancia en el sector de la vereda El Salado. Dicha explotación es manejada por empresas particulares que utilizan material de la rivera del río Téllez para transformarlo y posteriormente comercializarlo, uso que ha generado un gran impacto socio-ambiental en todo el municipio. Estas empresas no presentan planes de manejo ambiental en el momento de explotar (Alcaldía de Funes, 2012).

Conflicto social y armado

El conflicto armado es un fenómeno que se presenta en los tres departamentos donde se encuentran ubicados los complejos de páramos que son objeto del presente estudio. Entre otras causas, el conflicto ha perdurado por la necesidad de los actores armados de controlar el territorio, buscando la apropiación de sus recursos y el logro de posiciones geoestratégicas.

En el suroccidente colombiano confluyen condiciones geográficas, políticas y culturales que han terminado por complicar la situación; entre otras, las siguientes: variedad de pisos térmicos y desbordante riqueza hídrica con posibilidades de navegación; gran distancia de la capital administrativa del país; cercanía con respecto a la frontera internacional; políticas ambientales débiles y sin veedurías, coexistentes con la presencia y control de grupos armados legales e ilegales; instalación de megaproyectos viales como el eje amazónico de la iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), con un potencial de afectación muy alto, especialmente para las zonas de reserva forestal y los páramos;

cambios en el uso del suelo por despeje de cobertura vegetal, principalmente de bosque; aumento de la extracción de maderas finas en zonas de reserva forestal; fragmentación de ecosistemas boscosos, cambios en la morfología de la zona y alteración de la regulación hídrica en la cuenca de los ríos más importantes de la región.

Los actores armados han estipulado el carácter estratégico de algunos territorios. Uno de ellos se localiza en la línea fronteriza con Ecuador, entre los ríos San Miguel y Putumayo, pues facilita la comunicación fluvial hacia la cuenca amazónica y la Orinoquia, y hace posible la comunicación con Nariño y la frontera con Ecuador, comunicación estratégica para la comercialización de armamento, insumos, provisiones, etcétera. Esta es una de las circunstancias que han contribuido a generar crisis ambientales, políticas y sociales; ambientales, sobre todo, en ocasión de ataques a la infraestructura petrolera. Según Ávila (2014), desde que Putumayo fue declarado Distrito Especial Minero,

...se ha registrado un aumento significativo de las empresas mineras y petroleras, que se ha dejado sentir en la vida de la población civil debido al daño de las carreteras por el tráfico de tractomulas. Además, estas empresas entran en regiones custodiadas por servicios de seguridad privada.

Los puertos marítimos de las costas nariñense y vallecaucana han tenido un papel muy relevante en fenómenos como la organización insurgente y el narcotráfico. Estas rutas estratégicas han implicado control armado por parte de diferentes grupos legales e ilegales, de modo que el complejo de páramos Doña

Juana-Chimayoy está constituido por territorio correspondiente a tres de los departamentos más gravemente golpeados por el conflicto armado.

El conflicto armado ha tenido relación directa con la ocupación y colonización del páramo, ya que muchos campesinos, en situación de desplazamiento y vulnerabilidad, han encontrado refugio en zonas de alta montaña. Esto podría explicar el hecho de que Nariño concentre el mayor porcentaje de desplazamientos étnicos. Para el año 2012, este departamento lideraba el mayor número de afectación con un 42% de grupos étnicos desplazados. En el informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia se reportaba un total de 4.790.317 personas que habrían experimentado desplazamiento forzado desde el año 1985 en adelante. Entre tanto, Nariño fue uno de los cinco departamentos donde se concentraba el 45% del total de víctimas de desplazamiento en el país.

Acciones bélicas como la implantación de minas antipersona (para evitar que personas diferentes a los integrantes de los grupos armados se acerquen a los campamentos) han dañado parte del ecosistema y han generado muertes. Las minas se convirtieron en amenaza desde el año 2000, cuando las FARC fueron llevadas hasta el límite de resistencia en el Putumayo. En ese año, las acciones militares por iniciativa de la fuerza pública se triplicaron, pasando de nueve eventos a veintiocho, y el aumento se sostuvo hasta el año 2001. Entonces las acciones militares llegaron a ser cuarenta (Salazar, 2007). Según datos de la Policía Nacional, en Putumayo, para el período 2003-2006 fueron registradas tres masacres, que representaron

la muerte de dieciséis personas. Para el año 2003 se registraron ocho víctimas, de las cuales cinco fueron miembros del pueblo indígena Uitoto, asesinados por insurgentes cuando navegaban por el río Caquetá. En los años 2004 y 2005 se presentaron cuatro víctimas respectivamente, mientras que en el año 2006 no se registraron homicidios múltiples en este departamento. Es por esto que, durante el período comprendido entre los años 2002 y 2011, Putumayo fue catalogado, según Avila (2014), como “laboratorio de guerra”.

...por el incremento del pie de fuerza, inversión en armamento y transporte de tropas de combate; los centros unificados de seguridad, la ampliación y construcción de bases militares; el discurso antinarcóticos y antiterrorista se fusiona e inicia la confrontación directa con las FARC, bombardeos indiscriminados a la población civil... (Ávila, 2014).

Analizando el fenómeno de las muertes violentas en el departamento, se destaca el Bajo Putumayo, donde se registró el 45% de los homicidios para el período 2003-2006, siendo los municipios más afectados Puerto Asís, Valle del Guamuez, Orito y Puerto Caicedo, que corresponden a la región petrolera y cocalera. El Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario muestra que la región del Medio Putumayo concentra el 44% de los homicidios en el mismo período, siendo Mocoa y Villagarzón los municipios más afectados. De otro lado, la región del Alto Putumayo es la menos afectada por el homicidio; su tasa de homicidio es inferior a la nacional.

Entendiendo que los desplazamientos o abandonos de tierra están asociados a las dinámicas de confrontación por la presencia de grupos armados, se encuentra que el número de personas víctimas de desplazamiento aumentó significativamente en la subzona del Bajo Putumayo, especialmente a partir de 1998, y alcanzó cifras mayores al declararse la ruptura de los Diálogos de Paz en el año 2002. En ese año fueron Orito, Villagarzón y Valle del Guamuez los municipios con mayor número de personas desplazadas. Estos desplazamientos masivos se producen por los combates llevados a cabo para la recuperación de territorio (por parte de las fuerzas armadas) durante el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez, específicamente por medio del llamado “Plan Patriota” (Salas, 2010).

Nariño y Putumayo son los departamentos donde más se ha cultivado coca y amapola, en comparación con el resto del país. Según el estudio del programa de monitoreo de cultivos ilícitos (Oficina contra la Droga y el Delito. Naciones Unidas, 2007), en el año 2006 Nariño presentó un 20% de cultivos de uso ilícito, y Putumayo un 14%, a pesar de la fumigación y la erradicación manual. Para el año 2013, la tendencia al incremento era notable, situación que desde el año 2002 ha motivado al Gobierno Nacional para buscar una solución por medio de la creación del Programa de Familias Guardabosques, pensado para que muchas familias que subsistían de los cultivos de uso ilícito se concentraran en la protección de los ecosistemas. A pesar de esto, “hubo muchos problemas de salud. [La fumigación] afectó a los cultivos ilícitos y también los lícitos. Hubo gente que se fue y lo perdieron todo. Hubo mucha migración” (Poblador del municipio de

Buesaco, 2015). De modo que los desplazamientos han sido causados también por la afectación general de los cultivos y la degradación medioambiental.

Con el programa familia guardabosques, que era, en esa época, un reconocimiento en efectivo que se les hacía a los campesinos mensualmente, se les pagaba un sueldo mínimo para que hicieran la labor de conservar los ecosistemas. El compromiso era no tener cultivos ilícitos en la zona. Así se redujo a cero. Y venía también anteriormente la fumigación con glifosato, que causó deterioros de los ecosistemas (Poblador del municipio de Buesaco, 2015).

En cuanto a Cauca, la explotación minera está parcialmente a cargo de “barequeros” (mineros artesanales). El incremento en la explotación se ve representado por el aumento de retroexcavadoras y dragas, probablemente utilizadas en el proceso de minería legal (realizada por multinacionales) y de minería criminal. Esta actividad –no sobra recordarlo– mantiene vínculos directos con redes de la mafia. Se trata de una minería cuyos autores resultan difíciles de identificar; responde a dinámicas regionales en las que confluyen el lavado de dinero y el conflicto armado (Tenthoff, 2014). Sin embargo, los conflictos no se reducen a la presencia de grupos armados y la concentración de la tierra para el monocultivo, pues existen los denominados conflictos interétnicos entre comunidades indígenas y afros, o indígenas y campesinas, por la posesión de la tierra. De aquí que la guerra se haya recrudecido en el norte de Cauca y la parte baja de la cordillera. Los gobiernos han querido dar impulso a una política de “consolidación” que busca recuperar los territorios donde hay cultivos de uso ilícito y vio-

lencia, a fin de que impere de nuevo la ley y mejoren las condiciones de vida de la gente.

Nariño ha experimentado las secuelas de los planes de militarización y control antidrogas llevados a cabo en Caquetá y Putumayo. Han proliferado los cultivos de uso ilícito y las confrontaciones armadas, acaso como un coletazo del conflicto armado que comenzó en los departamentos vecinos. En El Tablón, hace quince o veinte años los cultivos de uso ilícito se posicionaron como alternativa principal para la consecución de recursos económicos.

Eso ha sido una de las cosas que hizo que la gente comenzara invadir, a subir más a la montaña: el tema de los cultivos ilícitos. Para nadie es secreto que, en su época, cuando hubo auge, muchas de las áreas de montaña fueron tumbadas para sembrar amapola. Después, esas áreas se convirtieron fue en potreros (Pobladora del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015).

Este departamento ha sido el escenario de ataques permanentes a la infraestructura eléctrica y a los oleoductos de la región, situaciones de las que se derivan problemáticas como el tráfico de personas, la fumigación de cultivos de pan coger, de pastos y fuentes de agua, el incremento del sicariato y la violencia urbana relacionada con la disputa por el control territorial para el microtráfico de drogas (Arias, 2012). Según Garzón (2010), entre los factores determinantes cuyos efectos resultaron nocivos para el pueblo Pasto, figuran las acciones armadas de grupos paramilitares durante el período 2008-2009, la reorganización de las FARC y el ELN en las fronteras, el aumento de los ata-

ques al casco urbano, la siembra de minas antipersona, el reclutamiento, el asesinato y la persecución de líderes indígenas en el territorio.

En el territorio indígena de los Pastos, los hostigamientos y los casos de persecución política o militar de sus líderes llevan a que las Autoridades Indígenas de “Los Pastos” realicen una petición para ser incluidos en los planes de salvaguardas definidos en la sentencia T-O25/04, que contempla el apoyo a la población desplazada y las minorías étnicas... (Garzón, 2010).

Los problemas relacionados con la incursión de actores armados pueden apreciarse en corto, mediano y largo plazo. De esto da cuenta la permanencia de, por ejemplo, los cultivos de uso ilícito como fuente de sustento, como transformación del paisaje, como principio de transformaciones a nivel cultural (relación con el territorio) y, desde luego, como eslabón en un ciclo conocido: a mayor cantidad de cultivos de uso ilícito, mayor cantidad de actores armados y viceversa.

(...) la coca y la amapola entró en el territorio, llegó de afuera, con los colonos. Nuestras familias indígenas les arrendaron lotes, terrenos, y los páramos fueron destruidos, y la consecuencia fatal [fue] la pérdida de un gran territorio de bosque nativo, y por fortuna ahora se ha tomado más conciencia y ya se ha dejado que la misma madre tierra se restaure (Poblador del municipio de Cumbal, 2015).

Las comunidades indígenas podrían ser las más afectadas por la minería ilegal desde diferentes frentes: el primero de ellos da cuenta de la coacción lle-

vada a cabo por los grupos al margen de la ley, que se desplazan a territorios de las comunidades para realizar actividades relacionadas con la minería. En segundo lugar, esta actividad ha ocasionado contaminación del agua subterránea y superficial, del aire y también de la tierra, así como pérdida de flora y fauna. Y hay diferentes problemáticas sociales que se derivan de la minería ilegal: condiciones laborales precarias, trabajo infantil, efectos negativos para la salud, etc. (Barahona, 2007). Ante esto, la Unidad Indígena del Pueblo Awá - Unipa, organización que representa a uno de los pueblos más afectados, se ha movilizó para hacer evidente la incursión en el territorio por parte de empresas mineras y actores asociados a la minería ilegal. El objetivo de Unipa ha sido salvaguardar su legitimidad como organización social y política, y velar por la protección del entorno ambiental.

Otro ejemplo de movilización social fue la realizada por el pueblo de los Pastos en el municipio de Santacruz, resguardo de Guachavés, en el año 2011. Se abrió un foro para exponer el conflicto minero generado por las concesiones otorgadas a las multinacionales Sikuri Mining Energy, Anglo American, Japan International Cooperation Agency y Metal Mining Agency of Japan (Fundación Paz y Reconciliación, 2004).

En Nariño, en cercanías de los ríos Guáitara y Telembí, desde principios del año 2000, grupos de autodefensas incursionaron en el territorio y establecieron control social y político. Este control implicaba la realización de patrullajes sobre la vía, retenes, bloqueo al suministro alimentario de la población, asesinatos selectivos, desapariciones forzadas, señalamientos y

desplazamiento forzado. Esta situación puede ser explicada por el hecho de que en este territorio se encuentran dos corredores importantes. El primero de ellos se localiza en la cordillera occidental, sobre las localidades de Policarpa, Cumbitara, Sotomayor, La Llanada, Samaniego, Linares, Guachavés y Piedrancha. Este territorio permite la comunicación entre el departamento del Cauca y la República del Ecuador. También está el corredor de carretera, que posibilita la comunicación entre Túquerres, Sotomayor y el Pacífico nariñense (Salas, 2010).

Por otra parte, la pretensión del control de este territorio por parte del Ejército de Liberación Nacional (ELN) está relacionada con la actividad minera en Barbacoas, Samaniego y Sotomayor. Al igual que otros grupos armados, el ELN participa de la economía de la coca. Según Salas (2010), el accionar de este grupo guerrillero puede dividirse en tres periodos: el primero, desde 1990 hasta 1998, caracterizado por bajos niveles de violencia enfocados, principalmente, en el trabajo ideológico y político. El segundo periodo inicia en 1999 y va hasta el año 2006, con un punto álgido que se presenta en el año 2000 como consecuencia de la presencia de grupos paramilitares en el territorio. Y el tercer periodo, desde el año 2007 en adelante, corresponde a una serie de acciones violentas contra la población civil y las fuerzas armadas. Hasta hace pocos años, en Pasto estaba el Frente Comunero del Sur, perteneciente al ELN, centrando su actividad político-militar “en la construcción de poder local a través de la presión y control político de alcaldes y funcionarios públicos, y el apoyo a las movilizaciones de la población en sus áreas de influencia” (Observato-

rio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2002). En el caso de los grupos paramilitares, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) crearon células en barrios periféricos de esta ciudad, realizando acciones violentas conocidas como “limpiezas sociales”, que implicaron la muerte de sindicalistas e integrantes de movimientos populares, logrando extender sus fuerzas hacia la ciudad de Ipiales en zonas rurales. Actualmente se encuentran ubicados en este municipio grupos conocidos como “Bacrim” (“bandas criminales”), y, en lo relativo al ELN, se adelantan conversaciones oficiales para la negociación del fin del conflicto, tal y como sucedió con las FARC. La estela de dolor que ha dejado el conflicto se ve representada por historias crueles, desafortunadamente reiteradas en los tres departamentos.

En el dos mil nueve le hicieron un atentado a la policía, el veintiocho de julio. Una muchacha explotó con un aparato explosivo aquí en el cuartel [...] Como en el dos mil doce, en el sector rural tuvimos en el Salado dos [episodios de violencia], en Piedra Blanca y Partidero, cuatro, y ocho en el casco urbano. En Samaniego hubo varias tomas, en el casco urbano, que fueron noticias nacionales. Hubo hostigamientos, inclusive hubo muerte de policías, se tomaron la alcaldía, el cuartel, eso fue en el dos mil tres (Pobladora del municipio de Samaniego, 2013).

Las organizaciones campesinas estuvieron unidas alrededor del Movimiento de Integración Regional (MIR) durante los años noventa y parte del 2000. Convergieron movimientos sociales de diferentes regiones del departamento. Se sumaron esfuerzos de organizaciones como el Movimiento Social de los Abades (con

presencia en los municipios de Samaniego, Ancuya, Linares, Santacruz, Providencia y La Llanada); el Frente Común Campesino (Túquerres, Sapuyes, Cumbal y Guachucal); el Movimiento Cívico del Piedemonte Costero (con representación en Barbacoas, Ricaurte, Tumaco, Mallama, Magüí, Roberto Payán y Francisco Pizarro); y el Movimiento Social de la Circunvalar al Galeras (Sandoná, Florida, Yacuanquer y Consacá) (Fundación Paz y Reconciliación, 2004).

Puesto que los municipios con área de influencia en el páramo son parte de un contexto que responde a la lógica global de la economía, buscan articular procesos de desarrollo local con exploración y explotación de petróleo, minerales, recursos hídricos y biodiversidad. La flexibilización de las políticas mineras y los planes nacionales de desarrollo propuestos desde los años finales del siglo pasado han preparado el terreno para la competitividad a gran escala, todo bajo condiciones políticas y económicas tendientes a la formalización de la “inversión extranjera”. Entonces se repite la historia de muchos otros municipios: se ha asignado títulos mineros a transnacionales sin las debidas medidas procedimentales de consulta previa a comunidades étnicas y afro descendientes. Según la Defensoría del Pueblo, sólo en el Valle de Sibundoy el Estado colombiano ha otorgado permisos de exploración sobre dieciocho mil hectáreas, y ha concesionado por lo menos siete áreas para extracción minera de cobre, oro, zinc, molibdeno y níquel en territorios donde nacen los ríos Putumayo, Mocoa y Guamuez. Por su parte, la empresa Anglo American inició la exploración minera para extracción de cobre en área del Cedral, territorio ancestral Inga y Kamëntsá, y para el

proyecto minero de ejecución a cielo abierto en San Andrés (Putumayo), lugar donde se encuentran los resguardos de San Andrés y San Francisco del pueblo indígena Quillasinga. La empresa ha realizado exploraciones sobre el área de Mula Chaqué y cerro Patascoy, con custodia de patrullas móviles del ejército, sin dar aviso a las comunidades.

El avance del proyecto de Anglo American genera desplazamiento forzado y daños ambientales, tanto por la apertura del cráter de extracción como por la contaminación del aire y de las fuentes de agua subsidiarias del río Putumayo. En términos de los bloques de concesión petrolera, a nivel nacional se ha adjudicado, por parte de la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH), ciento nueve bloques para exploración, quince de los cuales estarán ubicados en la cuenca Caguán-Putumayo. En este negocio participan sesenta y siete consorcios, integrados por grandes empresas de diversos países que ya han comprado los pliegos técnicos en los que se encuentra consignada toda la información de los campos. La ANH ha recibido US\$6,2 millones que podrán incrementarse, teniendo en cuenta que cada pliego puede costar US\$120 mil.

Estas problemáticas han sido afrontadas por movimientos sociales de los tres departamentos. En el sur del Cauca y el norte de Nariño hay presencia de movimientos sociales de resistencia, que han luchado, a fuerza de mingas y organización comunitaria, por la reivindicación de una vida digna y el respeto por el territorio. Estos procesos de movilización fueron agrupados en la gran organización social que nació en 1991, denominada Comité de Integración del Ma-

cizo Colombiano (CIMA). Esta organización, junto al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), ejerció y promovió la lucha por la protección del territorio, principalmente por el Macizo Colombiano.

En Putumayo, los movimientos sociales se han manifestado por medio de paros cívicos y movilizaciones étnicas y campesinas con el fin de hacer visible un listado de problemáticas: falta de servicios públicos, conflicto armado, implicaciones de la fumigación, incumplimiento de acuerdos, incursión de multinacionales, etcétera. Los puntos focales donde se desarrollan las luchas sociales en el suroccidente del país corresponden a subzonas del río Guachicón, Alto Caquetá y río Mayo, donde gran parte del territorio ha sido violentado por la actividad minera.

En cuanto a la siniestra perdurabilidad de estas problemáticas, existe un ciclo que ha llegado a ser continuo y estable: a medida que se explota los territorios y se monopoliza el uso de la tierra, las oportunidades de empleo, autonomía y seguridad alimentaria se vuelven improbables. Algunos territorios han sido declarados “zonas rojas”, para denotar un grado de peligrosidad considerable por cuenta del conflicto armado. Con semejante estigma se pone en situación difícil a las instituciones educativas (pues cada vez son menos los docentes que quieren trabajar en condiciones adversas) y, con ello, a la educación en general. Las implicaciones se ven nuevamente en el debilitamiento del proyecto de vida de los jóvenes, cada día más abocados a convertirse en obreros de empresas multinacionales o en “raspachines” (cosechadores de hoja de coca), cuando no en milicianos o delincuentes

comunes. De esta manera se agrava la crisis humanitaria que deja secuelas en los niveles cultural, político y ambiental. La continuidad de este ciclo ha facilitado el establecimiento del narcotráfico como un problema estructural. Estamos ante generaciones que crecen y adoptan costumbres en medio del conflicto. Las secuelas son apreciables en el discurso de los entrevistados:

La guerrilla hizo diez *entradas* a La Cruz. La última fue terrible, porque acabó con la iglesia... Aquí, a mí me tumbaron todo el frente. Cuando fui alcalde hubo dos *entradas*, pero no fueron tan dañinas, esas fueron directamente a la Caja Agraria... bombardeaban eso, sacaban la plata y se calmaban. Pero esa última, dos mil doce, abril, esa sí fue terrible porque duró tres días (Poblador del municipio de La Cruz, 2015).

A mí me secuestraron las FARC, me detuvieron en la Ciénega, cordillera. Allá me salvó la situación que se dañó el equipo de comunicaciones porque estaban pidiendo permiso al Caguán para llevarme. Yo era alcalde. Y yo le debo eso la Virgen del Carmen, porque era la fiesta de la Virgen del Carmen... como a las siete de la noche me soltaron. Pero las FARC... yo no he oído que hayan vuelto (Poblador del municipio de La Cruz, 2015).

En ese hueco que hay saliendo para Las Mesas, arriba, en La Florida, hay una quebrada. La lava tiene una profundidad de ochenta metros. Allá tiraron cadáveres en cantidades, y un viejito que visité yo a los años dijo: “eso, como nadie vino a levantar cadáveres, [...] están las fincas de calaveras, de hueso por lado y lado” (Pobladora del municipio de La Cruz, 2015).

En este momento, por ejemplo, el ELN está jodiendo mucho por acá, y están metidos aquí en el pueblo.

Uno cuando se va a acostar con la mujer tiene que pedir la cédula para ver si es guerrillera o es mi mujer (Poblador del municipio de La Cruz, comunicación personal, 2015).

El conflicto armado en el país y otras problemáticas mencionadas han influido en todas las esferas de la sociedad. Como consecuencia, las políticas económicas se han encaminado en mayor medida a la resolución del conflicto o a la guerra, o eso sucedió en tiempos previos al acuerdo de paz entre el gobierno nacional y las FARC. Hoy por hoy, a la altura del año 2018, el conflicto sigue latente, aunque la magnitud no es comparable con la guerra de los últimos sesenta años. Sin embargo, los sistemas productivos podrían tardar años en estabilizarse, pues se vieron gravemente alterados a nivel de medios, factores, productos y actores. Estos últimos han adoptado esquemas que priorizan intereses privados por encima del bienestar colectivo, y se ha degradado el ambiente y el ecosistema por acciones antrópicas. Todo lo anterior ha convergido en una relación discrepante entre el hombre y la naturaleza.

Capítulo 2

Territorio simbólico: lo propio y lo extraño

Diversos actores interactúan de forma directa e indirecta con los complejos de páramos, actores que han formado una constelación de creencias, valores y formas de proceder. Pero tal diversidad ha sido interpretada desde diferentes puntos de vista: si bien el mestizaje puede ser favorable para el enriquecimiento cultural, también puede ser motivo de nostalgia, una nostalgia por lo que fue la realidad de los pueblos originarios y por lo que pudo ser. Entonces se habla de colonización y colonialidad, y se alude con esto al proceso que marcó el inicio de la edad moderna en la historia de Occidente. Pero también existe la idea de un proceso ulterior, mejor conocido como neocolonización. Con este concepto se hace referencia al proceso que se dio –y se da todavía– en ámbitos que no conciernen al territorio físico ni a batallas que deriven en imposición de poderío militar. Dicho de otro modo, se trata de la conquista por medio de estra-

teguas discursivas, como el proselitismo, la religión, la publicidad y otros canales de adoctrinamiento. Como resultado se tiene un conflicto que será observable en el curso de este capítulo y que concierne directamente a la dimensión cultural de los pueblos.

Con base en lo anterior, conviene indicar que siguen existiendo las disputas del territorio físico, pero que las mismas se han extendido también hasta ser disputas de *territorio simbólico*. Este es el concepto que utilizamos para aludir a las construcciones mentales de las personas, tanto a nivel individual como colectivo. Las personas crean y conservan sentidos y significados otorgados al mundo externo desde la relación que se construye con él. Los ámbitos en los que se establece este tipo de relación simbólica varían dependiendo de las características de cada pueblo, pero se dan en términos ideológicos, religiosos, políticos, etcétera, y generan transformaciones en diferentes aspectos. En este caso, las transformaciones que son objeto de investigación conciernen al medio ambiente y, por consiguiente, a la manera en que los pueblos organizan su vida para proteger, explotar, resignificar, problematizar y, entre otras acciones, comprender el entorno natural. Es por esto que cobran relevancia, por ejemplo, las prácticas rituales que prevalecen en la actualidad, y no únicamente en comunidades indígenas. En general, las prácticas que se aborda en este capítulo pueden ser evidencias de identidad, cohesión y organización en torno a formas propias de pensamiento y a proyectos de vida individuales y colectivos.

“En términos más descriptivos diríamos que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social” (Giménez, 1996). Por esto, habría que volver la mirada sobre la composición étnica de los pueblos que hacen parte de los complejos de páramo, los significados que el páramo puede tener para los pobladores, los saberes ancestrales que hacen parte de la vida de cada pueblo, las festividades y otras manifestaciones culturales, entendiendo que la cultura y la comunidad constituyen la esencia del territorio simbólico. Asimismo habría que considerar cada concepto en su historicidad. Cuando se habla de resguardo, conviene tener en cuenta que esta es una denominación y una forma de organización político-social correspondiente a la época de la colonia (de hecho, como se puede ver en el capítulo anterior, es una invención atribuida a quienes hacían parte de la Corona española). No obstante, en la actualidad, el resguardo representa una posibilidad de autonomía; garantiza procesos de resistencia, de seguridad y soberanía alimentaria; y es también una fortaleza donde es posible atenuar el embate de megaproyectos y otros factores que amenazan la estabilidad de los territorios y los pueblos. Los resguardos corresponden a unidades organizativas propias de las comunidades indígenas, y, en muchos casos, son ejemplo de armonización, conocimiento, protección y construcción constante del territorio, aun con todos los matices derivados de los sincretismos y la transformación de saberes ancestrales.

El elemento cultural es vital, tiene sentido, tiene sustancia, encuentra significado y eso le permite rela-

cionarse con la parte espiritual del ser humano pero también con ese espíritu que la comunidad tiene, y con ese espíritu que la “Madre Territorio” tiene. Lo que no hemos entendido es que la “Madre territorio” cuenta con espíritus diversos y obviamente es respetable. Como esa relación se ha perdido, los mayores que saben y entienden estas interpretaciones o sincronía entre todos estos seres o entes, le llaman la “enfermedad del territorio y la comunidad”, y por eso entonces [hablamos de] calentamiento global (Taita Cumbal, comunicación personal, 2015).

Se hace referencia a los pueblos campesinos e indígenas puesto que son predominantes en los municipios donde se realizó esta investigación. Nuevamente habría que remitirse al capítulo anterior para comprender que, dada la historia de la relación que campesinos e indígenas han construido con los páramos, son estas comunidades las que han estado más cerca de las áreas protegidas, desempeñando todo tipo de roles y acciones favorables o desfavorables para el ecosistema.

La parte alta del páramo es de territorios indígenas y ellos ya tienen otra visión sobre el territorio. La visión de ellos es de conservar, de proteger, de algunos sitios mantenerlos como sitios sagrados y mantener la espiritualidad. En la parte alta hay un cerro que se llama el cerro Gualcalá. Ese sitio ha sido declarado sitio sagrado y por lo tanto se debe conservar (Secretario de Gobierno Santacruz (Guachavés), comunicación personal, 2015).

Para realizar un análisis de la dinámica del paisaje físico conviene analizar, como lo propone Molano (1994), el “paisaje socio-cultural”, y determinar de

qué manera este último ha generado modificaciones en el primero. En definitiva, pese a que el énfasis de este documento recaiga sobre campesinos e indígenas, el concepto de cultura que se ha tenido en cuenta es bastante amplio.

...la cultura como *comunicación* (es decir, como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen, además de la lengua, el hábitat, la alimentación, el vestido, etcétera, considerados no bajo su aspecto funcional, sino como sistemas semióticos); la cultura como *stock de conocimientos* (no sólo la ciencia, sino también otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, la contemplación y el conocimiento práctico del sentido común); y la cultura como *visión del mundo* (donde se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre “totalidades”, que implican un sistema de valores y, por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo (Giménez, 1999).

Estas ideas sobre cultura pueden ser aplicadas a los procesos de conservación y aprovechamiento de los entornos naturales. La cultura ambiental es un proceso que tiene muchos nombres y agrupa los esfuerzos de individuos, comunidades, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales con el fin de prever o afrontar los problemas de tipo ambiental. Los pobladores de municipios cercanos a las zonas de páramo, especialmente adultos y adultos mayores, identifican factores de riesgo, proyectos a mediano y largo plazo, alternativas de mitigación y de organización encaminada al cuidado del entorno.

Estamos recobrando nosotros el pensamiento propio, y el pensamiento propio recoge el término “bayacuar”, que para nosotros es dar más de lo que recibimos (Poblador, municipio de Cumbal, 2015).

El páramo desde diferentes perspectivas

El concepto “páramo” está lejos de ser unívoco. Su definición resulta tanto más esquivada en cuanto se escruta la gama versátil de definiciones producidas por los pobladores. Conviene recordar que los imaginarios fluctúan, se transforman, se comparten y se hibridan en el proceso de invención, interpretación y transmisión de la información. Y es así, con este nivel de imprecisión, que se construye la identidad, dependiendo muchas veces del tipo de relación que las personas establecen con el territorio y, específicamente, con el páramo.

En cuanto al complejo de páramos Chiles-Cumbal, el Instituto Alexander von Humboldt (2015b) ha clasificado a los actores implicados en Estado, sector productivo-financiero, organización social, sector académico y grupos insurgentes. Cada actor ofrece una interpretación del páramo y tal interpretación debe ser entendida en su dinamismo, pues las ideas se influyen entre sí, cambian y generan nuevas prácticas y nuevas perspectivas. De este proceso podría dar cuenta el imaginario de quienes habitan en centros urbanos; su postura se acerca más a lo técnico, científico y académico que a lo ancestral y sagrado, todo a pesar de que las comunidades campesinas e indígenas están cerca y han sabido crear y mantener cosmovisiones acordes al cuidado del entorno ambiental. En cambio,

para un representante del gobierno, los páramos “son ecosistemas estratégicos en donde hay agua; están a una altura de los tres mil [m.s.n.m] hacia arriba, y tienen condiciones especiales por su vegetación” (Funcionaria de Parques Nacionales Naturales del municipio de Santa Rosa, comunicación personal, 2015). Ante esta definición técnica y precisa, es posible yuxtaponer la elocuencia de un integrante del pueblo indígena Pasto:

El páramo es parte integrante de la Pacha Mama, de nuestra madre tierra, en donde nace la vida, la tierra, la subsistencia de un pueblo o de comunidad. Este colchón biológico nos permite tener la vivencia con la comunidad, no solo de la comunidad indígena de este municipio, sino de los municipios vecinos. De aquí nace el río Guáitara (o “el Pastoran” que antiguamente lo llamaban los mayores del pueblo de los Pastos). [...] Entonces a nuestro páramo le hemos hecho actos de gratitud, si así se puede llamar, en el sentido de hacer pagamentos, es decir, ofrecerle nuestra reciprocidad a la Madre tierra (Poblador del municipio de Cumbal, 2015).

Como la anterior, existen posturas que responden a un acervo histórico y que pueden ser justificadas desde la perspectiva de sus representantes. En este punto se encuentra la razón de conflictos culturales que tienen relación con conflictos de otra índole, pues los problemas políticos, los económicos, y hasta los conflictos armados podrían tener su razón de ser en el hecho de que existan diferentes posibilidades de interpretación igualmente válidas sobre los mismos fenómenos. Sin embargo, en este caso conviene aclarar que las posturas no son necesariamente antagónicas,

y que, por eso mismo, pueden contribuir al enriquecimiento y la complejización del páramo como símbolo de vida, no sólo para pueblos indígenas y campesinos, sino para un listado de actores que tienen nociones particulares, tal y como se puede ver en la siguiente muestra:

El páramo es donde se generan distintas especies o frutos que son de utilidad para las poblaciones que dependemos de ello. Con esto quiero decir que el páramo es el que nos da la vida, el que nos tiene con vida, nos da la supervivencia, nos proporciona el oxígeno, el agua (Coordinador de la oficina de Desarrollo Económico y Ambiental de Santacruz, comunicación personal, 2015).

Sería, en primer lugar, una parte alta donde no hay árboles, solamente se encuentra paja, frailejón y toda la vegetación de clima más frío. Y bueno, estas partes altas son de donde se desprenden las fuentes de agua (Líder vereda Chapacue, comunicación personal, 2015).

El páramo, ahora que ya nos han dado a entender, es lo mejor que tenemos para que haya agua, que es donde reposan las nubes. Antes, el páramo no significaba nada, el páramo no servía. Antes, por ejemplo, el que tenía un páramo lo desraizaba para hacerlo potrero, pero ahora, gracias a las capacitaciones, ya se sabe que hay que cuidarlo. Dicen que un páramo es sagrado (Líder vereda El Arrayán, Santacruz, Guachavés, comunicación personal, 2015).

El páramo es un recurso natural, hay mucho en cuanto a flora y fauna. Es un recurso que se puede terminar con estas intervenciones por parte del humano, la intervención antrópica que se está haciendo. Es una reserva natural que se debe mantener y proteger

(Coordinador Umata-Cumbal, comunicación personal, 2015).

Por cierto, la idea de que el páramo es un “recurso” parece corresponder al cambio de modelo económico. Se ha pasado de una explotación para el autoconsumo a una explotación para el libre mercado. El modelo extractivo no concierne únicamente al tipo de actividad económica o a las técnicas que la hacen posible, sino que deja huellas indelebles en los imaginarios de las nuevas generaciones. La explotación de la tierra y del trabajo tiene claves, a nivel simbólico, que podrían explicar la adopción de costumbres incorporadas, no originarias y no acordes a la visión protectora de los pueblos originarios, razón por la cual no es raro que el páramo sea definido como fuente de materias primas y, por tanto, de recursos económicos, tal y como se puede entender con base en testimonios de personas que habitan en el complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy.

Es un sistema a conservar porque es el pulmón de Colombia. Colombia tiene mayor cantidad de páramos, y tiene los ojos puestos de muchos países. Para nosotros, conservar los páramos de una manera global es importantísimo porque más que todo podríamos darles a futuro el servicio del agua no sólo a municipios del sur de Colombia, sino al mismo Ecuador. Entonces, el páramo, dentro del sistema ambiental, es lo más importante que nosotros tenemos aquí en Santa Rosa. La zona norte del municipio está constituida por páramos (Funcionario Alcaldía municipio de Santa Rosa, comunicación personal, 2015).

Como se puede ver, el páramo, más allá de ser una zona que se pueda delimitar con base en características biofísicas, es una construcción discursiva e ideológica; es sagrado porque produce la vida; es locación de actividades espirituales porque alude al silencio y la tranquilidad mística; es necesario porque garantiza el recurso hídrico. Con ello, la vida se produce y reproduce cíclicamente. Sin embargo, esta certeza podría no ser compartida por todos los actores y no basta para impedir fenómenos como la sobreexplotación del suelo (el uso de predios que no son aptos para actividades agropecuarias, como las riberas y las áreas protegidas).

Para mí, los páramos son unas esponjas que guardan agua y te la sueltan cuando deben soltarla. Cuando era niño, mi papá me hablaba de la laguna, y nunca había ido. Hasta el día que me llevó. Me enamoré tanto de esas tierras y vi que era tan importante empezar a proteger todo este paisaje... Porque hay muy poca cultura a lo propio. Más arriba hay una parte que es hermosísima, que se llama el valle de los Frailejones, que hace poco lo conocí. Conocer eso es mágico. Uno debe ser loco o muy inconsciente para no enamorarse de eso y para dañarlo. Para mí los páramos son algo mágico. Y qué bonito que la creación hizo esto, para resguardar el agua, los hábitats (Poblador del municipio de El Tablón, comunicación personal, 2015).

La asociación del territorio con entidades, cualidades u obras a las que se les atribuye divinidad es frecuente y variada. Entre los habitantes del pueblo indígena Pasto, en inmediaciones del complejo de páramos Chiles-Cumbal, existe la noción de Espíritu Supremo, un ser venerable que cuida, provee alimen-

tos y da vida. La madre tierra o pachamama es considerada un ser vivo, sensible y digno de respeto. Lo anterior, sumado al cultivo de la chagra, la práctica de medicina tradicional, la transmisión oral de mitos y los rituales sagrados, constituye aquello que Bourdieu (1991) denomina “habitus”, construcción social que abarca creencias entre las que figura la personificación de la naturaleza, pieza primordial en el tejido social y la conexión con el páramo.

...cuando a él le hacen cortes del bosque o le hacen ruidos o le llevan cosas que no le gustan, él se enoja, a raíz de eso nosotros respetamos el bosque. Porque cuando uno está en pleno verano y está en paseo y empieza a gritar y a molestar, hacia abajo comienza a cerrar la nube y no se puede ver [...]. Si uno va con respeto, él lo deja subir arriba y mirar Samaniego y Providencia. [...] se dice que hay que respetar, no se lo puede tocar, dejarlo quietecito para que no haga daño (Comisaria veredas Guabo Alto, Changuan, Puspán Santacruz (Guachavés), comunicación personal, 2015).

En el complejo de páramos La Cocha-Patascoy también se puede encontrar este tipo de relaciones entre habitantes y lugares emblemáticos. El volcán Galeras, conocido por el pueblo indígena Quillasinga como Urkunina, posee gran valor como “guardián” de los pueblos que están ubicados alrededor. Pero es también un padre castigador que, para gran parte de la población, dio muestras elocuentes de malhumor ante la visita de un grupo de científicos. Esto sucedió en enero del año 1993. Nueve científicos murieron cuando intentaban tomar muestras del cráter. Después de la erupción, al día siguiente, el titular que el periódico *El Tiempo* uti-

lizó para presentar la noticia fue “Galeras ataca a vulcanólogos” (Redacción de El Tiempo, 15 de enero de 1993), para reforzar la personificación elaborada por los pobladores desde tiempos remotos.

El volcán tiene vida, tiene espíritu. Según la creencia, a él no le gusta que lo molesten, y cuando esto sucede, presenta un incremento en la actividad interna y externa, erupciones, temblores. También se ha creado mitos acerca de una ciudad escondida dentro del cono volcánico (Caicedo, 2013).

A pocos kilómetros del volcán, en el corregimiento El Encano, se puede encontrar La Cocha, laguna de gran atractivo turístico que conecta a Nariño con Putumayo. Es un embalse de agua cuya importancia es reconocida a nivel nacional, no sólo porque tiene uno de los centros de reserva natural de fauna y flora de Nariño (Isla La Corota), sino porque es fuente de ingresos económicos para el corregimiento y la capital del departamento. Así también la Laguna Negra, sitio turístico en el municipio de Tangua, considerado patrimonio natural además de ser una despensa hídrica para la microcuenca de Cubiján. En torno a este lugar se han construido historias que regulan el comportamiento de las personas; se cree, por ejemplo, que si se utiliza el espacio de manera inadecuada, se recibirá la respuesta de seres paranormales como el duende, la llorona o la gritona; si se hace demasiado ruido, caerá un aguacero descomunal.

En la región conocida como Alto Putumayo, específicamente en San Francisco, se ubica la principal cuenca de la Amazonia colombiana. Se trata de un lugar sagrado y de encuentro, con bosques de niebla y

presencia de gran riqueza biológica y cultural, predios pertenecientes a las familias del Nudo Quindacocha. Para esta población, los ecosistemas paramunos no deben depender de fronteras imaginarias, ya que el cuidado y protección se instaura en la apropiación, identidad y memoria que se tenga del territorio que se habita.

En un solo árbol podemos encontrar más de ochenta especies de orquídeas, en una sola hectárea podemos encontrar más de ciento veinte mil plantas de orquídeas y bromelias. Aquí llueve todo el año, flores todo el año, gente y aves que vienen del norte a alimentarse; es un sitio de encuentro. Aquí se encuentran las nubes del Pacífico con las de la Amazonía. Es una zona muy rica pero esa riqueza no está sola, responde también a una riqueza cultural, aquí hay más de dieciséis etnias que por miles de años han convivido con las plantas, con los animales. Y toda esa riqueza humana y cultural es una gran memoria de conocimiento sobre el bosque (Poblador del municipio de Santiago, 2015).

Turismo, localidad y globalización

Desde que el turismo ha ganado importancia como alternativa económica, los pueblos y, de manera específica, los pobladores han debido experimentar una suerte de apertura social e ideológica, todo con el fin de aprovechar las visitas y fortalecer la idea del territorio como mercancía. En el complejo Doña Juana-Chimayoy, algunos municipios (como los de la región norte de Nariño), son considerados centros arqueológicos gracias a la existencia de petroglifos que fueron grabados hace mucho tiempo por comunidades indígenas;

este es el caso de La Cruz y el centro arqueológico y ambiental de Tajumbina. Allí se ha encontrado artesanías y entierros, y la afluencia de turistas corresponde tanto a esos hallazgos como a la existencia de baños termales. En Buesaco existen petroglifos en los corregimientos de Meneses y San Antonio; y en Tablón de Gómez hay escenarios de gran valor arqueológico (el santuario de la virgen de La Cueva y la laguna del silencio), igual que en Las Mezas, Chimayoy, San Francisco, La Tola, Loma Seca y Aponte.

Otros sitios poseen un valor histórico que los convierte en destino turístico, como en el caso de la Casa de la familia Villota, lugar donde se hospedó Simón Bolívar. En el parque recreacional Juanambú se practica deportes extremos. El sector del Plano es visitado debido a que ahí se desató la lucha entre Agustín Agualongo y los buesaqueños, y las Batallas de Juanambú y de la hacienda Las Lomas. En San Pablo se encuentra el muy visitado Santuario de la Virgen de La Playa; en La Cruz, el santuario de la Virgen del Carmen.

En todos los municipios que fueron objeto del presente estudio se celebra el Carnaval de Negros y Blancos, y es notable la participación de comunidades residentes y de turistas. Este carnaval tiene sus orígenes en Pasto, Nariño, y condensa la tradición y el sincretismo de la cultura urbana de principios del siglo XX y las tradiciones campesinas, indígenas y afrodescendientes. Uno de los componentes del carnaval es la elaboración de motivos alegóricos en carrozas, comparsas, desfiles y disfraces, motivos que son acompañados de música, danzas y divertimentos

populares. Se celebra con mayor intensidad durante los días 4, 5 y 6 de enero, y es parte de las celebraciones de comienzo de año en la región.

En Cauca existen lugares cuyo atractivo turístico es reconocido a nivel nacional e internacional. Tal es la importancia que tiene el ecosistema estratégico del macizo Colombiano, situación que dio lugar a que la Unesco le otorgara el estatus de “Reserva mundial de la biosfera”, en su programa *Man and Biosphere* (Alcaldía Municipal de Bolívar, 2012). A este territorio pertenecen el Parque Nacional Natural Complejo Volcánico Doña Juana Cascabel y dos reservas de nivel local. También cuenta con ecosistemas estratégicos como humedales y áreas de páramo, que son los sistemas reguladores de la red hídrica del municipio y resultan indispensables para la vida de las presentes –y las futuras– generaciones.

La subregión conocida como Alto Putumayo ofrece innumerables atractivos turísticos desde el punto de vista natural, cultural y científico. Dentro de sus principales atractivos se encuentran el Parque Nacional Natural La Paya, que cuenta con paisajes exuberantes y gran diversidad de flora y fauna; el Parque Arqueológico de Yunguillo; la Serranía de los Churumbelos, el Cañón del Mandiyaco y el Valle del Sibundoy, entre otros. Igualmente se puede apreciar la diversidad etnocultural representada por actividades de conservación y manejo de escenarios naturales, atractivos para el turismo ecológico, científico, deportivo, recreativo y social. Esta región cuenta también con las reservas indígenas de Afilador, Santa Rosa del Guamuez, y Yarinal, San Marcelino.

Los problemas que deben afrontar los pobladores de las zonas de páramo pueden ser exógenos o endógenos. Los primeros son causados por actores o factores externos, como en el caso del turismo: “Uno de los principales problemas cuando hay gran cantidad de turistas es la basura [...] muchas personas tiran las basuras o las dejan escondiendo” (Poblador del municipio de Túquerres, comunicación personal, 2015). Por otra parte, entre los problemas endógenos, que tienen su origen dentro de los pueblos y redundan en debilitamiento organizativo, se puede mencionar aquellos que están relacionados con la transmisión del conocimiento. Al menos desde la perspectiva de personas mayores, las nuevas generaciones han venido desconociendo y quebrantando tradiciones ancestrales. “... ya no conocen esa relación sagrada que existía anteriormente en nuestras comunidades ancestrales, se ha ido perdiendo y otra vez lo estamos volviendo a rescatar” (Poblador Santacruz, Guachavés, comunicación personal, 2015).

En los últimos años ha sido más evidente el distanciamiento de la juventud con respecto a sus arraigos. La academia y el desplazamiento frecuente de los jóvenes a los centros urbanos han concursado también en la difuminación de la relación sagrada con la naturaleza.

La tecnificación de la producción, las transformaciones en las relaciones económicas y de poder, los cambios en el paisaje y la presencia de diferentes actores en el campo han incidido de forma determinante en las respuestas del campesinado ante los desafíos de la producción y la organización. En algunas zonas de

Cauca, por ejemplo, como un modelo de resistencia, se ha establecido el cultivo de maíz principalmente en pequeñas parcelas para el autoconsumo, bajo el sistema de agricultura tradicional y, en muchos casos, con mejoras pensadas desde un enfoque agroecológico. Lo contrario sucede en zonas planas del norte de Cauca donde la actividad agrícola se ha desarrollado en pequeñas áreas de monocultivo, haciendo uso de agroquímicos y produciendo para el comercio.

En general, el cúmulo de saberes ancestrales se ha visto transformado por los procesos de modernización urbana y rural que inciden por igual en los ámbitos político, económico y cultural. Canclini (1999) emparenta estos procesos con la globalización, y subraya el papel de esta última como *objeto cultural no identificado*, considerando que depende de los contextos particulares donde se asienta y de la disposición de los actores que lo acogen o lo rechazan. Fals Borda (2008) reconoce que la globalización es un proceso de doble vía, que va desde las altas esferas de la sociedad hasta las bases sociales y viceversa; la vía arriba-abajo se ha impuesto por el proceso colonizador de occidente, que ha propiciado una imposición económica y también cultural. De ello se percatan algunos habitantes de zonas cercanas al complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy:

...la transformación de tecnología y avance globalizador, todo eso va llegando por acá y ha habido transformación. Por ejemplo, en el vestir ha habido transformación. Más antes las abuelitas utilizaban lana de oveja para la protección, su pantalón, su camisa, su ruana, sus sombreros, alpargatas... Hoy ya es el modo de vestir con ropa de tienda. Por ejemplo: la piedri-

ta de moler el maíz de hace unos treinta o cuarenta años atrás; hoy usted no la encuentra, ya se hizo con el molino. Bueno, todo ha sido unas transformaciones que se han venido dando (Rector de Institución Educativa del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015).

No es raro que la vestimenta tradicional de las áreas de páramo y alta montaña (alpargatas, botas, ruana, sombrero...) se mezcle con accesorios propios de las ciudades o se confeccione con técnicas o instrumentos industriales. Lo mismo sucede en cuanto a otros aspectos: la comunicación y las relaciones interpersonales, por ejemplo, que han sido transformadas por el uso del celular y por el acceso a internet. Los materiales para la construcción de las viviendas de área de páramo también han cambiado. Anteriormente se hacía uso de los recursos del páramo para los techos de paja, madera empalizada y helechos gigantes; ahora, aún se observa este tipo de construcciones, pero además se ha incluido en el paisaje natural el uso de ladrillo y cemento. En general, ha disminuido la recurrencia a recursos del páramo con el fin de solventar algunas necesidades cotidianas.

...en todo esto que cuento hay un choque. Nosotros, por nuestra formación, por el internet, sabemos lo que está pasando. Entonces uno desde afuera empieza a juzgar. Porque ellos cortan, porque ellos comen (refiriéndose a las personas que viven del páramo) y la respuesta es que nosotros tenemos más facilidad de comer, de comprar, de conocer. En cambio, ellos viven del páramo, dependen del páramo. Entonces ahí es donde choca esa doble moralidad (Poblador

del municipio de El Tablón, comunicación personal, 2015).

Visto desde la perspectiva de este habitante, el intercambio entre los sectores urbano y rural es asimétrico. En la ciudad se tiene acceso a todos los servicios provenientes del campo; en las zonas rurales, además de que los habitantes no tienen acceso a los servicios que ofrecen las ciudades, recurren a los cada vez más escasos recursos del entorno natural. Sin embargo, la incidencia de actores institucionales en los entornos locales ha generado transformaciones en las formas en que las comunidades habitan el páramo. En Bolívar, los procesos pedagógicos han logrado que la población disminuya el uso de musgo (proveniente del páramo) para la elaboración del pesebre navideño, situación que ha impactado positivamente el ecosistema (Pobladora del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015). Se ha reconocido la necesidad de proteger el páramo, no solo para aprovecharlo como atractivo turístico o fuente directa de materias primas, sino, especialmente, para asegurar un legado intergeneracional. El páramo está siendo entendido como eje de la cultura local y de la pervivencia de los pueblos.

Es importante porque, como uno ya está viejo, entonces se les debe enseñar a los jóvenes para que lo cuiden, así como hicieron nuestros antepasados, que cuidaron el páramo y nos lo entregaron bien, entonces nosotros también tenemos que entregarle algo bueno a las generaciones que vienen donde nosotros siempre hemos conservado el páramo, porque pues hacemos uso de él, yendo a traer la pajita, porque hay viviendas de paja, y en tiempo de verano las dañan

el viento (Líder veredal Piermag, Santacruz, Guachavés, comunicación personal, 2015).

La tensión entre localidad y globalidad puede dejar resultados negativos y positivos. Es posible advertir un proceso de debilitamiento de la cultura local, pero el auge de las telecomunicaciones ha permitido visibilizar procesos reivindicativos y establecer redes interétnicas e intermunicipales, todo con el fin de coordinar acciones de cuidado ambiental, gestión comunitaria e intercambios culturales. Es innegable que la modernidad exige parámetros de conducta y organización social, y que repercute a nivel económico sobre la vida de campesinos, indígenas, mestizos y afrodescendientes. Estos grupos humanos comparten sus territorios y han logrado establecer relaciones de convivencia (en algunas ocasiones alterada por, entre otros factores, la presencia de grupos al margen de la ley). Para lograrlo, han implementado estrategias como la minga, acción comunitaria basada en la reciprocidad, la cooperación y la economía solidaria. En Colombia, desde el año 2006 se vienen organizando mingas de resistencia y solidaridad a favor de grupos indígenas. En todos los casos, esta forma de asociación tiene gran valor simbólico y de resistencia política y cultural, al menos para mitigar el impacto del conflicto entre paradigmas locales y globales.

Características culturales de la población

Antes de profundizar en el acervo cultural de las comunidades que habitan los territorios de páramo, se debe mencionar brevemente algunos aspectos relacionados con la composición étnica de dicha población.

En el caso del complejo páramos Doña Juana-Chimayoy, la población es, en mayor medida, mestiza (84%). El complejo de páramo Chiles-Cumbal está conformado por dieciséis resguardos, de los cuales únicamente tres se encuentran registrados ante el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). Por medio de la resolución 0422 de 31 octubre de 2011, el Ministerio del Interior certificó la presencia de resguardos como Chiles, Panán, Mayasquer y Cumbal, que cuentan con autoridad tradicional propia. Muellamués y Carlosama también están ubicados en área de páramo. El nombre de cada resguardo se deriva de los caciques que habitaron estas tierras en los tiempos de la Colonia. El cacique Antonio Cumbe, por ejemplo, legó su nombre al resguardo Cumbal (y al municipio homónimo). Lo mismo sucedió en el caso de los caciques Juan Chiles, Juan Mayasquer y María Panana (de cuyo apellido se deriva el nombre del resguardo Panán). Tomando como referente la composición étnica de la zona de estudio, se encuentra que el 29% de la población pertenece a comunidades indígenas, específicamente a los pueblos Pastos y Awá, quienes comparten el territorio con la población campesina, que representa el 66% de población total para el área de estudio.

Según Beltrán (2003) la zona en que se encuentra el complejo de páramos La Cocha-Patascoy ha sido ocupada por diversos pueblos indígenas. Con los procesos de colonización y la consecuente implantación de nuevas cosmovisiones se ha puesto a prueba la resistencia de pueblos como el Inga y el Kamentzá. El primero se encuentra localizado en el municipio de Colón; el segundo, en Sibundoy. En Nariño, las zonas

de páramo han sido habitadas por los pueblos indígenas Pasto, Inga, Quillasinga, Awá, Nasa y Kofán.

Las tradiciones culturales equivalen a la suma (y la combinación) de perspectivas, historias y costumbres de diferentes grupos en diferentes épocas. Esta diversidad es evidente en aspectos toponímicos en los que se hace evidente la fusión de nombres de santos y nombres de origen indígena (Pasuy, 2012), hecho que da cuenta del alto porcentaje de población mestiza campesina y de la presencia de comunidades indígenas que alcanza el diez por ciento de la población, a nivel regional y nacional (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2010). En lo que respecta a los municipios que hacen parte de los complejos de páramo estudiados aquí, las comunidades indígenas han estado presentes desde siempre (igual que las afrodescendientes, aunque no en la misma proporción). Por lo mismo, la historia de esta región es la historia del mestizaje, como se ha visto en el capítulo anterior, y de una cultura que no ha dejado de transformarse.

Droguett (2013) afirma que el mestizaje es “una forma de organización de la cultura, de mezcla, de hibridación de las tradiciones étnicas, coloniales y de clase... en torno a un conjunto de contenidos y prácticas culturales diversas”. En el caso de los complejos de páramos Doña Juana-Chimayoy, Chiles-Cumbal y La Cocha-Patascocoy, las prácticas culturales tienen relación directa con la ruralidad, pues en Cauca, Nariño y Putumayo un gran porcentaje de la población, quizá la mayoría, habita en sectores rurales. Dicho de otro modo, la cultura del suroccidente colombiano está

marcada por una relación particular con el territorio y con actividades agrícolas, no obstante que estas últimas estén a medio camino entre modelos productivos tradicionales y modernos, y que no ofrezcan posibilidades para una economía estable. La cultura, en tanto sustentada por un fuerte acervo de tradiciones y legados ancestrales, es una posibilidad de resistencia ante el embate de la modernidad. Su valor concierne a la vida, pues las comunidades indígenas y campesinas han establecido relaciones equilibradas con el entorno ambiental, y continúan siendo protectoras incluso en tiempos de sobreexplotación y utilitarismo. Pero las circunstancias son adversas.

Los campesinos del sur occidente colombiano, pese a ser los que mayor presencia tienen sobre la frontera agrícola, son, a su vez, los que menos beneficios reciben. [Al campesinado] no le permiten consolidarse como una clase política de relevancia, lo cual, sumado a las difíciles condiciones socio económicas que enfrentan, conlleva a mantenerlos casi invisibles en las estructuras del poder regional (Garcés, 2013).

Por su parte, los pueblos indígenas, a pesar de las irrupciones colonizadoras que han sufrido desde la conquista del imperio incaico, pasando por la colonización española, las medidas republicanas de las dos últimas décadas del siglo XIX y los procesos de modernización de la agricultura del siglo XX, se mantienen como grupo étnico que busca los mecanismos políticos para asegurar la pervivencia física y cultural de sus integrantes. Dicha pervivencia es la garantía de una cultura enriquecida por la diversidad ideológica y organizativa, lo que se convierte también en una ga-

rantía para la conservación de saberes ancestrales. No es gratuito el hecho de que las comunidades indígenas hayan mantenido, durante siglos, la reciprocidad con el territorio. De estas comunidades ha tomado muchos elementos la población campesina, que es sabia en su área de conocimiento pese a que las instituciones superpongan los saberes técnicos a los tradicionales (tal como se vio en la llamada Revolución Verde).

Otro factor que trastoca la relación de reciprocidad entre el campesino y el territorio es la incidencia del modelo económico liberal. Escándalos como el de Agro Ingreso Seguro, en el que las políticas pensadas para financiar la actividad del campesino estaban sirviendo para la capitalización de los terratenientes, son sólo uno de tantos problemas que han terminado por generar desconcierto entre el campesinado. En tanto la actividad agrícola se torna poco rentable, deja de ser un proyecto de vida, y la gente que vive en sectores rurales empieza a experimentar una suerte de angustia, motivada por la posibilidad de trabajar en vano. Por esto ha sido preciso abandonar el campo. Las cifras de migración desde el campo a la ciudad fueron alarmantes en la segunda mitad del siglo XX, época en la que el proceso de industrialización se convirtió en el ensueño del que la nación no habría de despertar hasta entrados los años noventa. Entonces emergieron nuevos problemas. La importación de productos por los tratados internacionales de libre comercio, la regulación de los mercados, las políticas agrarias, la propiedad intelectual sobre las semillas (que organismos gubernamentales como el Instituto Colombiano Agropecuario han arrogado en desmedro de la seguridad alimentaria de la población agricul-

tora) y las dificultades para acceder a la tierra o para recuperarla han puesto en riesgo la existencia de los campesinos. Hoy viven en el campo, pero en condiciones de subempleo, es decir, con oficios que no son acordes a su idiosincrasia ni a los saberes transgeneracionales que atesoran. Son comerciantes, jornaleros, mototaxistas, coccaleros...

La relación con la tierra ha cambiado, y es probable que sólo el fortalecimiento de la cultura contrarreste el gran embate de la tecnificación y los cada vez más devastadores modelos de explotación. De esta tesis se parte para presentar a continuación un panorama descriptivo de algunos rasgos culturales, los mismos que determinan el tipo de relación que los pueblos campesinos o indígenas han establecido con el territorio y con otros pueblos.

Expresiones culturales

a. Gastronomía

Se ha dicho que el páramo contiene riquezas materiales y simbólicas, y es por tal atributo que este escenario se ha convertido, además, en fuente de gran variedad de alimentos y tierras aptas para la producción. De esto se benefician las comunidades que han implementado planes de vida y de acción orientados hacia la consecución de seguridad alimentaria. Dicho de otro modo, al margen del modelo productivo capitalista (que ha sido incorporado de diferentes maneras en la mayoría de comunidades), la relación de los pueblos indígenas y campesinos con el entorno ambiental se basa en la protección y, al mismo tiempo, en la autonomía, la autogestión y el desarrollo integral

colectivo. Pero en las tradiciones de estas comunidades aún se preserva un valor simbólico excepcional: la gastronomía, que contiene rasgos autóctonos pese a las transformaciones que pudo haber experimentado merced a la oferta mercantil, los cambios en la composición de los suelos, los límites impuestos por el sistema de compra con el que se sustituyó al de trueque, etcétera. En algunos municipios que hacen parte del complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy perviven costumbres como el consumo de maíz (sopa de maíz con coles, changada, pringapata), trigo (sopa de masas con coles), platos fuertes como trucha y cuy, frutos como ñame, oca, choclo, calabaza y majua (conocida también como “papa amarga” o, en quechua, “yanaoca”), y postres o pasabocas como batata con leche, tamal de añejo, cojongo (envuelto común), envuelto en hoja de sachapanga, quinigua, pan de arroz, pastel y pan de maíz capia, queso salado, mote y mazamorra.

En los pueblos que hacen parte del complejo Chiles-Cumbal, pero no exclusivamente en ellos, se puede encontrar recetas andinas cuyos ingredientes son ofrecidos por las huertas caseras y las eras destinadas al autoconsumo. Las comunidades indígenas hacen uso de las provisiones que ofrece la zona de alta montaña y páramo, adaptando dietas alimenticias que rescatan sabores, saberes y olores del campo tradicional. Es frecuente la cría de cuy y gallina para el consumo, siendo este el plato fuerte que se acompaña con sopas como chara, arniada, poliada, de arrancadas, sancocho, sopa frita, loco y juanesca, y con otros alimentos acompañantes como haba, choclo, miel con cuajada, camchape (maíz molido y tostado, mezclado con leche) arepa hecha en callana, alfajor, dulce de calaba-

za, empanada de ñejo, envuelto, tamal y arepa de mote. Entre los frutos que se consume con frecuencia están chilacuán, breva, uvilla, curuba, mora, mortiño, chaquilulo, uva y motilón, de los que se derivan algunas de las siguientes bebidas: aromáticas, chicha, champús, mazamorra y colada (de aco, de mortiño, de harina, de haba...).

En los municipios que hacen parte del complejo La Cocha-Patascoy la alimentación contiene productos fundamentales como el maíz y sus derivados, tubérculos como la papa y el olloco. También se consume gran cantidad de alimentos que no son autóctonos, como el arroz y algunos granos. La mixtura concierne al sincretismo cultural que da cuenta de legados indígenas y foráneos.

Entre los platos tradicionales se encuentra el cuy, que no es típico ni cotidiano, al igual que “la juanesca”, que se consume sólo en Semana Santa. Más frecuentes y cotidianas son las empanadas de ñejo con ají, el locro, la chicha, el molo de zapallo, la sopa de mote, la chara (hecha de cebada) y la “poliada” de maíz. La trucha es un plato representativo de zonas como El Encano, corregimiento ubicado a orillas de la laguna conocida como La Cocha. En otras zonas se puede encontrar platos fuertes como el frito y los llapingachos (preparados con base en la papa), y postres o pasabocas como el dulce de chilacuán, el champús, el helado de paila, la mazamorra y las carantantas.

Aun desde esta perspectiva general, el derrotero de alimentos que se encuentra en los tres complejos da cuenta de la relación que los pueblos han establecido con los páramos, toda vez que en la región es usual

el consumo de productos de tierras altas y frías. Se puede entender fácilmente el hecho de que el páramo sea interpretado como escenario sagrado y dador de vida (agua y alimento), al tiempo que es posible entender que el aprovechamiento de los suelos se dé, primero, con base en la necesidad de subsistencia. La dieta de las familias asentadas en estos territorios consta de productos que son cultivados en huertas. A partir de este rasgo cultural se hace evidente, por una parte, la marginalidad de los pueblos en el panorama de la agroindustria y la explotación a gran escala, y por otra, la tensión constante entre tradición, gastronomía y progreso, pues las comunidades enfrentan la necesidad de maximizar la productividad y, al mismo tiempo, la necesidad de preservar las semillas. Los pobladores ven con preocupación cómo se viene perdiendo, por ejemplo, tal o cual variedad de maíz. Las semillas eran nombradas con palabras cuyo sentido había sido otorgado y mantenido por distintas generaciones; ahora, en cambio, son nominadas con códigos asignados por entidades como el Instituto Colombiano Agropecuario. Este factor podría explicar el desarraigo simbólico del campesino, pues ya no es él quien se apropia de los productos, sino, simplemente, un consumidor. Entre tanto, habría que ver qué implicaciones tiene este cambio de rol en la relación de los pobladores y los páramos, especialmente ahora que avanza el proceso que podríamos denominar “desapropiación” del territorio, el mismo que comienza con el hecho de consumir alimentos (o utilizar semillas) cuyo origen resulta desconocido.

b. Vestimenta

Uno de los valores autóctonos que presenta particularidades propias del proceso de colonización es la vestimenta. Se trata de un aspecto que evoluciona en medio de tensiones entre localidad y globalización. Las implicaciones de este movimiento cultural pueden verse en la cotidianidad y en el curso de los años, pues implica transformación en cuanto a formas de ver y entender el mundo y la vida. En muchos casos, como se ha dicho, la vestimenta tradicional se combina con ropa comercial propia de los sectores urbanos. Se combina, entonces, un modelo tradicional de confección con uno industrial. En zonas de alta montaña del complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy, las botas, la ruana y el sombrero son elementos propios de los pobladores, rasgos distintivos del campesino. En comunidades indígenas como el pueblo Yanacona prevalece el uso de prendas como la “cusma” (túnica larga de color negro y uso cotidiano en el Valle de Sibundoy), la “jigra” (tejido de red expansible, de fibra natural, que individuos de la comunidad indígena Inga utilizan como una mochila en actividades de recolección, pesca y cosecha), la manta (prenda que se usa sobre la vestimenta –a modo de ruana– principalmente en los climas fríos) y el “chumbe” (faja colorida, utilizada por las mujeres ingas con el fin de sostener la falda tradicional). Estas prendas son fabricadas con materiales que provee la naturaleza, y pueden ser utilizadas con intenciones estéticas o funcionales. “Los abuelos contaban que caminaban hacia el páramo y recogían frailejones [...] ya que es una hoja que da calor al niño [lo envolvían en hojas]” (Poblador municipio de Sibundoy, 2015).

Los usos cotidianos que los habitantes hacen del páramo están determinados por factores climatológicos y ambientales. Las zonas de páramo son húmedas y bastante frías, razón por la cual existen vínculos entre la vestimenta, la identidad y el territorio. La gente que habita en zonas rurales del complejo Chiles-Cumbal usa chaquetas y gorras para reemplazar a la ruana y al sombrero, por facilidad, por economía y acaso por aquello que podríamos llamar “moda”. Sin embargo, sobre todo en zonas de alta montaña y páramo, algunas prendas son insustituibles: botas, bufanda, gorro de lana, entre otros. Eso en cuanto respecta a usos cotidianos, porque, para tiempos de fiesta, algunos indígenas han adoptado el traje del campesino nariñense, en el que se destacan mantas, faldas, collares y cortes de cabello. Los penachos de plumas y los bastones de mando representan la jerarquía y la responsabilidad de las autoridades. El traje festivo típico de la mujer consta de una blusa bordada, falda de bayeta o bolsicón, enagua, moño con lazo de cinta, candongas grandes, pañolón o chal con flecos, alpargatas y sombrero de paño. El hombre usa pantalón negro, camisa blanca, sombrero, ruana de lana y alpargatas. En el caso del pueblo indígena Pasto, los tejidos están relacionados con símbolos de la naturaleza, lugares sagrados o episodios memorables.

En el complejo La Cocha-Patascoy, sobre todo entre la población Inga, se sigue utilizando el capisayo largo, de tejido vertical y gama cromática azulada, así como el collar de chaquiras, la camisa-manga-corta, las botas, el sombrero y la ruana. En algunas veredas, el machete es parte del atuendo cotidiano. En sectores urbanos como el casco urbano de Pasto, durante el

Carnaval de Negros y Blancos, se viste y se representa trajes multicolores que dan cuenta del legado indígena de Pastos y Quillasingas.

c. Fiesta, danza y juego

En las prácticas de expresión artística es evidente la importancia del sincretismo religioso, pues se conjugan creencias, tradiciones y principios provenientes de la religión católica con creencias y costumbres indígenas. Las comunidades campesinas presentan mayor apropiación del catolicismo, pero de muchas maneras contribuyen a preservar el legado indígena. Existen rituales y celebraciones ancestrales que parten de una relación armoniosa con la naturaleza, la tierra, la lluvia, el sol, entre otros, y promueven el cuidado y la conservación del entorno, no ya desde la adoración, sino, en este caso, desde el agradecimiento a los páramos como lugares sagrados. En municipios como El Tablón, aunque hay gran complementariedad entre saberes occidentales y ancestrales, la comunidad indígena de Aponte sube al páramo a realizar limpiezas y rezos en el ritual de entrega y agradecimiento por los cultivos y alimentos que la tierra otorga. Pero este es un rasgo cultural que no se puede generalizar, pues siempre existirán diferentes interpretaciones de la realidad y de costumbres disímiles. Esto es evidente cuando, al tiempo que los pobladores indígenas suben al páramo, en el pueblo se dan cita campesinos de la mayoría de veredas para realizar la fiesta de la Virgen de la Playa, que es, esencialmente, una celebración católica.

...somos una comunidad muy mezclada y, desde una visión antropológica, no tenemos ese tipo de tradiciones arraigadas. Nuestras tradiciones son más colonas, que no tienen nada que ver con el chamanismo o la pacha mama. Acá, somos más dados al padre nuestro, a persignarnos y arrodillarnos (Poblador del municipio de El Tablón, comunicación personal, 2015).

Es conocido el hecho de que cada pueblo tiene un patrono, un santo predilecto y reconocido como principal benefactor de la población. La manera de agradecer al patrono está dada por la realización de una fiesta anual, en honor al santo, el día que le corresponde. El calendario ha sido “cristianizado” y por eso cada día se conmemora un santo, o una virgen, o la santísima trinidad, etcétera. Este es el referente que justifica una celebración colectiva en nombre del patrono, unas veces para darle gracias y otras para pedirle, en épocas de sequía, que vuelva la lluvia. Hay santos que, según creen los feligreses, gustan de la fiesta y de que la gente se emborrache (como en el caso de San Sebastián, cuya fiesta se celebra en Pasto y en gran cantidad de veredas circunvecinas), y los fiesteros no quieren decepcionarlos. Pero, además de la fiesta, está la eucaristía, que es casi un deber. Asimismo, no es raro encontrar grandes exposiciones gastronómicas en la plaza central de veredas y municipios, y danzas, eventos musicales y ceremonias tradicionales de comunidades indígenas.

Las fiestas representativas comparten las características de cualquier otra fiesta, pero, como se ha visto, es posible identificar su origen en la religión y en un lugar determinado (Rollán, 2013). Esta es una idea que bien podría definir a lo que se entiende por fiesta

patronal. Se ha dicho lo suficiente sobre la mezcla de rasgos culturales de tradición indígena y aquellos de tradición hispánica, de modo que esta investigación se centró en características socioculturales de pueblos mestizos. La cultura es un factor importante en los procesos de resistencia y defensa del territorio, así como en la protección de los recursos naturales y la preservación de una hermenéutica propia, basada en la cosmovisión de lo sideral, lo selvático y la medicina tradicional, con notable protagonismo del Yagé en sus prácticas mágico-religiosas.

En La Cocha se realiza un desfile de lanchas que va desde el puerto hasta la isla “La Corota”, con gran afluencia de un público conformado por turistas y devotos de la Virgen. Lo indígena y lo católico coexisten y se retroalimentan, sin importar que las ceremonias tengan orígenes paganos. En Sibundoy, el carnaval del perdón y el olvido es precedido por una misa y por la decapitación pública, y sistemática, de un gallo. Los pueblos indígenas Inga y Kamentzá se unen para desfilan tras los pasos de un Matachín -personaje ataviado con máscara roja-, quien toca una campanilla y da voces invitando a festejar. Se trata de una fiesta interestacional (que celebra la terminación de un ciclo agrícola y el inicio de uno nuevo), realizada el lunes anterior al miércoles de ceniza y conocida como Bëts-canaté. Anteriormente, el pueblo indígena festejaba por más de ocho días. Al son de la música y ataviados con trajes de diversos colores, los pobladores, que llegan desde diferentes lugares del territorio indígena, se concentran en el parque principal de Sibundoy. Una vez allí, entran a la iglesia para asistir a la misa. Al terminar la ceremonia religiosa, la gente vuelve al par-

que y comienza el desfile por el pueblo y las veredas. En el desfile participan las “mamitas fiesteras”, mujeres que llevan la imagen de la Virgen de Las Lajas. Unos hombres representan a los “zaraguayes” (colonos) y otros, vestidos de negro, a seres antagónicos conocidos como “sanjuanés”. Luego se baila alrededor de la cruz con la visita y el beneplácito de autoridades civiles y tradicionales, con quienes se comparte chicha y comida (Ver **Anexo 2A** sobre fiestas religiosas y culturales).

Los municipios del norte de Nariño conservan una marcada tradición religiosa, herencia probable del conservadurismo que ha tenido preeminencia desde el siglo XX hasta nuestros días. Así, por ejemplo, se conmemora el día de la Santa Cruz, especialmente en el municipio que lleva ese nombre. Algunos habitantes opinan que esta celebración proviene de Popayán debido a que las personalidades representativas del municipio tuvieron su educación en seminarios católicos de esa ciudad. La fiesta suele contar con músicos (banda sinfónica de Cauca) y otros artistas payaneses (Docente de la institución educativa de La Cruz, comunicación personal, 2015). De modo que es frecuente la celebración en torno a la figura de santos o vírgenes como las de Las Lajas, Las Mercedes y La Inmaculada. Las fiestas patronales, además de contar con la participación de grupos musicales locales y foráneos, son amenizadas con bailes tradicionales y gastronomía típica de la región. En algunos municipios, el grupo de fiesteros organiza exhibiciones de pirotecnia, castillos y la denominada “vaca loca”, que es un armazón móvil y llameante cuyo juego consiste en perseguir a los

asistentes en plena plaza pública o en el lugar donde se realiza la fiesta.

Para el caso de los municipios que pertenecen a Cauca y están ubicados dentro de la zona de estudio, la población indígena es mucho más numerosa, aspecto del que se deriva un mayor número de celebraciones y rituales acordes con este grupo étnico, que expresan rasgos de identidad y constante creación de memoria colectiva. En este departamento existe el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Universidad Autónoma Indígena Intercultural y algunos centros especializados en investigación indígena como el Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro (CIIT). Este último es un complejo de asociaciones que pretende poner en marcha estrategias de formación e investigación para producir y compartir el conocimiento propio. Como organización, ha creado y patrocinado investigaciones relacionadas con problemáticas locales, buscando abordar problemas de estudio propios y acordes a los procesos de decolonialidad (Levalle, 2014). En general, el patrimonio cultural que se puede encontrar en este territorio contiene diversidad de lenguas, narraciones, fiestas, rituales, tradiciones artísticas, artesanales, culinarias, entre otras expresiones de tradición oral y saberes populares (memoria colectiva), que evidencian y fortalecen vínculos con la dimensión metafísica de la naturaleza (la tierra, la lluvia o el sol en tanto fuerzas espirituales), promoviendo el cuidado y el respeto. Se destaca la ceremonia de los siete saberes y los siete astros, realizada en el municipio de Bolívar por el pueblo indígena Yanacona.

Rituales en San Juan sí, porque ellos pertenecen a un cabildo indígena y, cuando van a subir hacia la montaña, zona de páramo, ellos hacen un ritual antes de entrar para que los deje entrar, dicen ellos, y no haya ningún problema, para que no les llueva, para que puedan ver la laguna sin problema, entrar y salir pero sin ningún inconveniente. Yo no he participado de los rituales pero sí sé que los hacen (Funcionaria de la alcaldía del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015).

También en Bolívar, la fiesta de la Lumbranza consiste en “alumbrar” o prender velas como símbolo de adoración a cualquier santo, y se realiza actividades lúdicas como jugar bingo. “La correría de la Virgen de Los Remedios es otra fiesta que se realiza en los centros poblados; convoca a habitantes de los municipios pero también a visitantes” (Líder del cabildo de Bolívar, comunicación personal, 2015). Como se ha visto en casos anteriores, la ceremonia funciona como posibilidad de festejo pero también de educación popular y protección del entorno ambiental. Desde esta perspectiva, la protección debe ser entendida a partir de la relación física y espiritual que los habitantes construyen con el entorno. “Rituales ancestrales se hacía cuando nosotros los aguaciles salíamos al páramo. Por ejemplo: de San Juan hacia arriba hay una laguna y se hacía rituales para despejar el páramo” (Integrante del cabildo y habitante de la vereda Aragón del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015). Estas prácticas ancestrales se encuentran debilitadas porque las personas, especialmente los jóvenes, no creen en estas concepciones del territorio y en la importancia de

conservarlo, no únicamente desde lo material y físico sino desde lo simbólico.

Hay fiestas que no aluden a la existencia de un patrono y que resaltan algún componente distintivo de la cultura local. En Tangua, por ejemplo, se celebra el festival del maíz; en El Encano, el de la trucha; en Buesaco, el carnaval de los rojos, cuyo origen data del siglo pasado, en la década de los años ochenta, sin que haya un acuerdo con respecto al contexto en el que empezó a realizarse. El Inti Raymi se celebra o, cuando menos, se reconoce a lo largo de la cordillera de los Andes, especialmente en el territorio incaico conocido hace algunos siglos como Tawantinsuyo. De igual modo, muy propagado, aunque sólo en el suroccidente colombiano, es el Carnaval de Negros y Blancos. No hace falta hacer demasiado énfasis en el principio integrador que concierne a este carnaval; lo blanco y lo negro se reúnen como las dos perdices del mito de los Pastos. Es un tiempo de reunión, lleno de ambivalencias, pues se evoca la colonización y la coexistencia de los opuestos, se evoca la desigualdad con el hecho de igualarse en la fiesta, y se evoca entre festejos la triste historia de la imposición. El carnaval es música, danza, eucaristías, bendiciones, gastronomía y, por todo lo anterior, una semana entera de intercambio y licencia. La locación central del carnaval es Pasto, pero la celebración tiene lugar en municipios y veredas de Nariño, Cauca y Putumayo. El carnaval representa la unión simultánea de la humanidad con la naturaleza, la historia, lo sagrado, el juego y la belleza.

Durante la realización de estas fiestas se modifica el tiempo de las comunidades, permitiendo, como su-

giere Giménez (1996), “la irrupción de lo sagrado en el tiempo de la cotidianidad”. Las ceremonias son complementadas con actividades que favorecen al fortalecimiento de tejido social (danza, música, pirotecnia), pues convocan a la mayoría de habitantes en calidad de espectadores, organizadores y colaboradores. Las fiestas son el compromiso colectivo que se asume con mayor entusiasmo. Desde esta perspectiva, sean indígenas o católicas, las fiestas contribuyen a la preservación de valores culturales. En Sapuyes se celebra la fiesta de San Pedro y San Pablo, en una montaña conocida como “la campana”. Allí se conmemora el suceso legendario según el cual una mujer, María Guachucal, encontró en el año 1900 una imagen de San Pedro. Este hecho es uno más de los que evidencian el encuentro histórico entre los ascendientes indígenas de la comunidad y los íconos establecidos en el proceso de adoctrinamiento cristiano. Pero lo importante es que la comunidad se representa ante sí misma y ante los forasteros; rememora sus orígenes y los rasgos culturales que le son propios; reconstruye y continúa los relatos fundamentales; y se crea escenarios de salvaguarda cultural, pues la fiesta suele propiciar el encuentro de varias generaciones (Ver **Anexo 2A** sobre fiestas religiosas y culturales).

A las celebraciones y los rituales les concierne un conjunto de bailes, músicas e instrumentos utilizados en la interpretación de las mismas. En el Bëtscanaté, durante el mencionado desfile, suenan cuernos, flautas, collares, rondadores, tortugas, armónicas y tambores. Llega un momento de la celebración en que cualquier persona puede hacer música con cualquier tipo de instrumento, circunstancia con base en la

cual se puede concluir que no todos los instrumentos son autóctonos ni del pueblo ni de la región. Con frecuencia se les da un uso particular, con cadencias y acordes que, sobre todo en el caso de los pueblos indígenas, han sido conocidos gracias a enseñanzas transgeneracionales y a experiencias transpersonales (sicotrópicas, espirituales, religiosas), como la que permite el ritual del ambiwasca. En este y en otros rituales la música es imprescindible, y se crea con instrumentos como la quena y el quenacho, la armónica y el bombo (manufacturado utilizando cuero de vaca y madera), la timba y la caja o redoblante (percusión), el armadillo, el cacho, el “diyiridú” (instrumentos de viento) y la guitarra. De la combinación de estos instrumentos ha resultado música mestiza que incorpora saberes musicales indígenas, campesinos y foráneos. Se ha creado, entonces, la música andina, la campesina, la chirimía y la chirimía caquioneja (en territorio Caquiona, Cauca).

En cuanto a la danza, se trata principalmente de variaciones folclóricas de danzas heredadas, que pueden ser ejecutadas por personas sin formación y de cualquier edad. Si bien hay puestas en escena de no poca complejidad, la danza admite el movimiento libre y espontáneo, pues tiene lugar en la mayoría de actos colectivos (fiestas, ceremonias y otros eventos sociales). Se destaca su valor en rituales dedicados a fuerzas espirituales como el fuego y la tierra, razón por la que comporta gran valor inmaterial. Es un lenguaje por medio del cual se ha transmitido saberes que no podrían haber sido expresados de otro modo. Además de la riqueza estética de las danzas, existe un cúmulo de códigos y significados, relatos históricos entrevera-

dos con el jolgorio, artificios sanadores, crítica social, hospitalidad, etcétera. Como en la mayoría de municipios focalizados por esta investigación, los que hacen parte del complejo de páramos Chiles-Cumbal presentan la danza, con sus múltiples intenciones, al son de instrumentos como flauta, bombo, carrasca, puro, armadillo, guitarra y acordeón. Con ellos se interpreta música guasca, andina y, especialmente, campesina, y se baila como bailan los danzantes de San Pedro, en Sapuyes, los danzantes de Esnambud o Fico y sus muchachos, “al pie del Azufra”, en Túquerres, donde también se baila en rituales de sanación. La danza propicia la confluencia dialéctica de la liturgia y la celebración. En el complejo Chiles-Cumbal se puede reconocer un legado indígena-ancestral en el inti raymi (fiesta del sol), el killa raymi (fiesta de la luna) y, entre el pueblo indígena Pasto, el lavado de varas con el que anualmente se solemniza la instalación de un nuevo cabildo. En los primeros días de junio se realiza la celebración del día del medio ambiente, en el que se otorga especial importancia al páramo Paja Blanca y se reconoce su rol sagrado en la región.

En el complejo de páramos La Cocha-Patascoy, la danza de mayor reconocimiento dentro y fuera del territorio es la de “Las Mojigangas”, creada en el municipio de Funes. Un grupo de hombres enmascarados viste trajes de mujer y sus integrantes realizan una puesta en escena que evoca los tiempos en que había que engañar a los colonizadores para impedir que violentaran a las mujeres. Por otra parte, La Guaneña, el relato de una mujer insumisa contado en estrofas de canción, un manifiesto de guerra que combina alegrías y nostalgias. En el Carnaval de Negros y Blancos

suelen aparecer las mojjangas y sonar La Guaneña, baile y melodía a cargo de coreógrafos e intérpretes de instrumentos como la quena, el cacho, el bombo y la zampoña. Los trajes mismos resultan sonoros gracias al uso de cascabeles, de modo que la cadencia del cuerpo se suma a la de la música. También, como en otros complejos de páramo y otros municipios, el charango es un instrumento emblemático y su sonido se asocia frecuentemente con lo andino.

Al igual que las fiestas y sus respectivas danzas, una actividad que propicia el intercambio de experiencias y la construcción de tejido social es el juego, bien sea practicado como deporte o como pasatiempo. Desde la perspectiva de Huizinga (2007, citado en Cabra, 2011), el juego es principio de acción y del establecimiento de relaciones, de suerte que hasta se podría decir que antecede a la cultura. Huizinga explica esta relación aludiendo al hecho de que los animales no han necesitado de la cultura para empezar a jugar. Sin embargo, el mismo autor señala que el juego no se agota en lo animalesco, sino que comporta elaboraciones prácticas y simbólicas que le otorgan complejidad. Esta es una de las reflexiones que nos ha motivado para hacer la revisión de algunos juegos presentes en el suroccidente colombiano, territorio de los complejos de páramo en los que se ha centrado esta investigación. Así, hemos encontrado que, en la mayoría de municipios, se habla de cucunubá, cucaña, marrano, palo encebado, encostalados, cuspe y chaza. También se juega fútbol, microfútbol, baloncesto, voleibol, natación y gimnasia.

Con el juego, los conflictos socioculturales empiezan a dirimirse y se produce una mayor cohesión. Para Elías y Dunning (1992), el juego provoca una emoción lúdica que puede ser entendida como antítesis de la rutina y representa un escape placentero, una “fractura de la cotidianidad”.

Practicado casi exclusivamente por hombres, la chaza es un deporte al que se le podría atribuir una función mimética (descrita por Elías y Dunning como aquella que cumple un deporte al emular las emociones de la vida cotidiana). En él participan los “cotejas”, es decir, los jugadores, y el juez, quien resuelve dudas, evita discusiones, señala chazas, decide faltas, “canta” los puntos, prohíbe el ingreso de curiosos al campo de acción durante los movimientos del juego y recibe las apuestas sin participar en ellas (aunque acepta en pago un porcentaje de las ganancias totales del partido), (Calpa & Salas, 2005). Este es un deporte original y autóctono, un tesoro cultural que incluso las alcaldías han querido fomentar. Existen tres modalidades de chaza: mano, tabla y bombo, que reciben el nombre dependiendo de qué se utilice para golpear la pelota.

Otros juegos tradicionales de la región son: el sapo, para el que se ubica una caja de madera con varios orificios y la figura de un sapo en cuya boca el jugador debe introducir argollas; el cuspe, una especie de trompo elaborado a mano en un tronco de madera, juego que consiste en hacer bailar el cuspe azotándolo constantemente con una cabuya; la purishinga, otra clase de trompo (pero vegetal) confeccionado con la mitad de la cáscara de la granadilla seca; la pirinola, al

que los indígenas dieron el nombre quechua de piri-ruy; el zumbambico, un disco perforado en el centro, que gira sobre un cordel torcido y es, presuntamente, original de la comunidad de los Pastos.

d. Saberes ancestrales y medicina

En general, las comunidades indígenas se destacan por sus habilidades en cuanto a la fabricación de artesanías. Talla, tejido, cestería y alfarería han sido, entre los pueblos Inga y Kamëntsá, actividades que también se han ligado a propósitos de tipo estético y funcional, así como a la realidad económica y simbólica. A partir de estas técnicas se han fabricado, desde tiempos remotos, accesorios destinados a satisfacer las necesidades básicas. Prendas como el sayo, la cusma o el rebozo; accesorios que tienen relación con el sentir de las personas o con la arquitectura del cosmos. El ejercicio del tallador, como el de la tejedora, adquiere sentido colectivo y social cuando estas comunidades se preparan para celebrar su fiesta principal en el mes de febrero.

Los pueblos que habitan en zonas cercanas al páramo han organizado su vida de acuerdo con ciclos y características del mismo. Entre la variedad de plantas que el páramo provee a estas comunidades (y que, desde luego, estas últimas han aprendido a utilizar) se encuentran las medicinales. El páramo es fuente sustentable de remedios para toda una gama de dolencias físicas y enfermedades. Las plantas son utilizadas para atenuar síntomas y realizar tratamientos. Es el caso de la canela picanto, el granicillo, los musgos y la guayabilla, que sirven para curar dolores de estómago y de espalda, y que son utilizadas principalmente

en Mocoa y Sibundoy. Síntomas como la fiebre eran tratados con la “barbacha” de una planta silvestre a la que durante generaciones se le ha dado el nombre de Manigual. “Uno, cuando estaba trabajando en una parte fría y le daba una fiebre, [tenía que] sobarla esa, le echaba agua y le quitaba la fiebre, y era buenísima” (Líder del municipio de Santa Rosa, comunicación personal, 2015).

Suele decirse que los saberes ancestrales son mágico-religiosos, y su aplicación, cotidiana. Por eso, la vía de transmisión de esta sabiduría no es únicamente el legado, pues en diferentes regiones se sabe que los chamanes recurren a procedimientos espirituales para consultar asuntos específicos. El yagé, por ejemplo, resulta esencial en ceremonias a las que la persona consultante llega con una pregunta o un dilema. La planta le indica caminos que sólo podrían ser comprendidos desde una perspectiva transpersonal, mística y energética, para que la persona necesitada encuentre la solución. Lo propio ha sucedido con el descubrimiento de nuevas plantas medicinales, o nuevos usos para plantas ya conocidas.

He hablado con don Guillermo y don Mauro; ellos hacen un proceso súper interesante: dicen que no conocen las plantas pero hacen una especie de trance, y se duermen y hacen un viaje, un viaje espiritual, y viajan a los páramos, y las plantas que pueden ser utilizadas para algún tipo de remedio se vuelven de color dorado, pero en sueños. Luego, al otro día, hacen un viaje, pero un viaje físico, y pueden encontrar esas plantas aun sin conocerlas, y las traen de allá (Habitante del municipio de El Tablón, comunicación personal, 2015).

En el tema de la salud se puede apreciar una amalgama de saberes tradicionales y modernos, pues se fusiona o complementa saberes ancestrales con saberes de la medicina occidental farmacológica. Así pues, en los municipios objeto de estudio, se puede enumerar tantas instituciones de salud occidentales como indígenas, que se alimentan recíprocamente en pro del bienestar de las comunidades. En este punto es preciso mencionar que la medicina tradicional es definida por la Organización Mundial de la Salud (2002) como la “suma de prácticas, enfoques, conocimientos y creencias sanitarias que incorporan medicinas basadas en plantas, animales y/o minerales, terapias espirituales, técnicas manuales y ejercicios aplicados de forma individual o colectiva para mantener el bienestar, y tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades”. Este enfoque tradicional en el uso de plantas ofrece, según Arias (2013), grandes ventajas para las comunidades que, desde muchos puntos de vista, se encuentran aisladas y no cuentan con acceso al sistema de salud, especialmente en los países en vía de desarrollo, donde, además, es de gran importancia el saber ancestral, toda vez que resulta menos devastador para el entorno ambiental y contribuye a fortalecer procesos de identidad e integración comunitaria.

No obstante las ventajas citadas, esta medicina tiene múltiples limitaciones para el abordaje de diversas enfermedades; de ahí la necesidad de complementarla con la medicina occidental. Dicha complementariedad debe ser recíproca, en la medida que la medicina occidental también presenta limitaciones en la intervención de problemas de salud de comunidades rurales e indígenas (Arias, 2013). Es preciso tener en

cuenta estas particularidades con el objetivo de crear programas y políticas acordes a los modos de vida y de pensamiento de las comunidades.

Las plantas medicinales son representaciones in-materiales que dan cuenta de la cosmovisión de los pueblos indígenas y de la gran riqueza material y simbólica que tiene el páramo. Ante la pregunta sobre el uso de plantas tradicionales para la cura de enfermedades, los habitantes de diferentes sectores respondieron de la siguiente manera: en Alto Putumayo, el 77% de las personas encuestadas utiliza plantas para la paliación de síntomas o enfermedades; en inmediaciones del volcán Doña Juana, el 99%; en la subregión Machete de Doña Juana, el 89%; y en Santa Rosa, Bolívar, el 97%.

En el complejo de páramos Chiles-Cumbal se realizó una medición semejante, con los mismos instrumentos e iguales criterios, pero no en zonas de resguardo. Esto por la negativa de las comunidades en el momento de tomar parte en esta investigación, aunque también porque es de gran interés la situación de personas que habitan sectores urbanos aledaños a los páramos. La encuesta indica que, en estos sectores, el porcentaje de personas que no utilizan plantas medicinales oscila entre sesenta y noventa. Dicho en otros términos, la mayoría de la población que habita en cascos urbanos ha dejado de recurrir al uso de plantas y medicina tradicional. No sucede lo mismo en locaciones rurales donde se sabe del uso cotidiano de plantas como la borraja, que sirve para curar síntomas o enfermedades de los pulmones; el mortiño, que funciona como antioxidante; el evilán, recono-

cido por su efecto analgésico; la hierba de gallinazo, utilizada como repelente; la ortiga, anticoagulante y propicia para las “limpias”; la caguala, cicatrizante; el cuy guagua, utilizado para atenuar la debilidad; y el pico del paletón o pechigris, reconocido afrodisíaco. Esta última especie está en vía de extinción y por eso es custodiada en el Parque Natural Paja Blanca.

El uso de plantas medicinales está vinculado directamente con otros aspectos de la cosmovisión de los pueblos. Existe relación entre la medicina tradicional y los mitos y leyendas, relación que depende del grado de influencia ejercido por las comunidades indígenas. En los municipios que hacen parte del complejo de páramos La Cocha-Patascoy es frecuente, tanto en sectores urbanos como en rurales (sobre todo en estos últimos), el uso de plantas en medio de rituales. Desde el acto de “llamar” a un niño espantado poniéndolo de cabeza y escupiéndole aguardiente, hasta la realización del ritual en que se toma yagé, bejuco extraído de las profundidades de la selva andino-amazónica.

La planta tiene muchas propiedades, y no solo para esas enfermedades. Es sanadora y recupera la salud integral. Si la utilizan en pro de la humanidad está bien. Pero que no atenten contra la originalidad de su uso, ni contra quienes la aplican de manera ancestral: los curacas o los taitas” (Revista Semana, 2015).

El yagé es cosechado, preparado y ofrecido al consultante exclusivamente por mano del taita. El trabajo de curación es llevado a cabo con un enfoque transpersonal, de modo que los síntomas o las enfermedades físicas son tratadas desde una perspectiva espiritual.

El taita, conocido también como curaca o plumajero, es una especie de intermediario entre mundos, diputado por la experiencia para administrar el remedio y conducir a la persona consultante por los vericuetos de un viaje sideral. En este sentido, las plantas curan con ayuda de la música y el flujo de energías extrasensoriales. La chagra de un taita, según Chaparro (2015), puede considerarse un microcosmos dotado de diferentes tipos de remedio y, por consiguiente, distintas posibilidades de intervención.

...el yagé es sin duda el elemento que cohesiona su cultura, “la madre de todas las plantas”, pero su sistema medicinal no depende únicamente de esta especie; en él están presentes una gran diversidad de plantas como el yoco (*Paullinia yoco*), la waira sacha “hoja de viento”, la ortiga (*Ureca baccifera*), los chundures (*Cyperus spp*), y una serie de plantas conocidas como “frescos”, pertenecientes a las familias Acantaceae y Amarantaceae, entre muchas otras (Zuluaga, 1994, citado en Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, 2008).

Las plantas de uso tradicional, profano y popular aparecen en la chagra de muchas familias. Esta investigación permitió constatar que, en sectores como Bordoncillo, Patascoy, La Cocha y Morasurco, más del ochenta por ciento de las personas encuestadas utiliza plantas para curar síntomas o enfermedades. El porcentaje es menor –pero no insignificante– en centros urbanos como Pasto e Ipiales. Y a pocas horas de viaje por vía terrestre se encuentra el Santuario de Flora y Plantas Medicinales Orito Ingi-Ande, lugar donde se preserva centenares de plantas medicinales.

e. Mitos y leyendas

Según Malinowski (1994), los mitos y las leyendas hacen parte esencial de la cultura de los pueblos que ven en ellos la posibilidad de salvaguardar la moral y orientar, a través de reglas prácticas, la vida del ser humano. El mismo autor afirma que el mito no busca una explicación científica sino la afirmación de hipótesis e ideas religiosas, anhelos morales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. Se trata, entonces, de una fuerza activa que contiene la sabiduría moral de las comunidades. No es un cuento ocioso ni una explicación intelectual. En el complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy se puede observar que este tipo de manifestaciones alcanzan un nivel de rigor suficiente como para incidir en la vida cotidiana de las comunidades. De manera especial, la comunidad indígena de los Pastos ha establecido una relación simbólica ancestral con el territorio a través de El mito de las dos perdices, que alude a la dualidad de la cosmovisión andina. Según este mito, la creación de todo lo existente tuvo lugar gracias al encuentro de dos fuerzas opuestas y, a la vez, complementarias. Las dos perdices son lo negro y lo blanco, que se reunieron en el centro del espacio tiempo para danzar durante la caída de un escupitajo o de una flor. Cuando la flor llegó al suelo, los dos seres danzantes detuvieron su danza, y la dirección en la que estaba mirando la una fue, desde entonces, el oriente, y la dirección en la que estaba mirando la otra, el occidente, y así quedaron determinados el arriba y el abajo, la ubicación del mar y de la selva, el adentro y el afuera, etcétera (Mamián, 1996).

Santacruz (2009) afirma que, dentro de los aspectos simbólicos referentes a la relación del hombre con la tierra (entendida como fuerza espiritual), el agua está implicada con la vivencia del germen, la lactancia y la regeneración del hombre. El agua es la diosa de la fertilidad y su culto está unido al de la fecundidad; en realidad, se funde con el culto al cielo.

Me comenta el abuelo que, anteriormente, la gente, para entrar al páramo, no podía entrar cualquier persona, porque había que hacerle oraciones, porque en el momento en que iban entrar se formaron las tormentas de rayería, invierno... páramo que le decimos nosotros. En sí, la laguna no deja entrar fácilmente porque eso hace varias formas de transformación, eso llueve, truena, a veces no se ve la laguna (Alguacil del Cabildo del municipio de Bolívar, comunicación personal, 2015).

En este punto habría que resaltar la coincidencia de los saberes ancestrales con los estudios técnicos y las valoraciones hechas por parte de las instituciones competentes. Dicha coincidencia está dada porque los lugares protegidos por mitos y creencias son los mismos que son objeto de protección ecosistémica por parte de las instituciones. De hecho, algunas creencias garantizan la protección del entorno de páramo porque regulan el comportamiento y la intervención de la población. Un poblador de Sibundoy explica que ha explorado lugares de la frontera entre Nariño y Putumayo, actividad que le ha permitido constatar la veracidad de algunas leyendas: “yo no creía que existía la tunda, de uno perderse y que la naturaleza se lo va a absorber, por eso uno debe ir con conciencia limpia

y sin malas intenciones” (Líder ambiental del municipio de Sibundoy, comunicación personal, 2015).

Semejantes a esta historia son los mitos sobre lugares encantados, como la Cueva de Cuaperto (Las Mezas, Nariño), o sobre seres que habitan la zona de páramo, seres como el cuscungo o cusungo (búho), la viuda, la llorona, la tuturumama y el cocopollo (ave que anuncia la muerte). Se encuentran seres defensores del bosque como el duende, que en las zonas de páramo del municipio de Bolívar se esconde entre las montañas y genera formas “sospechosas” en el relieve. De esta manera ahuyenta a algunos pobladores para que no tengan contacto con el páramo.

Quando los abuelos caminaban hacia las montañas a hacer intercambios de alimentos, se encontraban con la bruja y los antepasados tenían la costumbre de llevar una teja y la quemaban, y con el rejo del ganado la azotaban y la bruja se retiraba, o si no la bruja se los llevaba o los perdía del camino (Funcionario del Instituto Geográfico Agustín Codazzi, municipio de Sibundoy, comunicación personal, 2015).

El mito cumple una función relevante en la construcción de identidad y territorio, es decir, en la relación entre este y las comunidades que lo habitan. Doña Juana, por ejemplo, el nombre del páramo, tiene su razón de ser en la siguiente historia:

Por los filos del páramo había un camino que llevaba al sur. Doña Juana era una vieja que traía toda la mercancía desde Popayán. Según cuentan, a doña Juana le habían dicho que al pasar por allí no debía gritar, ni ella ni sus arrieros, porque el páramo se enojaba y los convertía en piedra. Doña Juana no prestó aten-

ción a estas recomendaciones. Un día pasaba por allí y los arrieros con los que iba gritaban a las mulas para que avanzaran y por eso se puede observar, en la punta del páramo, un sinnúmero de piedras que, según dicen, son doña Juana y sus arrieros (Habitante de La Cruz, docente de la institución educativa. Comunicación personal, 2015)

En otra versión sobre el páramo, un habitante del municipio de Bolívar, Cauca (comunicación personal, 2015), refiere que Doña Juana es una mujer en estado de gestación que está acostada sobre el complejo de páramo desde Bolívar, donde se encuentra su rostro dibujado en las siluetas de las montañas, hasta Sibundoy y Mocoa, donde están sus piernas. A partir de esto se puede concluir que el páramo Doña Juana no es concebido únicamente como lugar, sino como un ser antropomorfo y dotado de voluntad cuyos orígenes se explican a partir de imaginarios populares. Desde otra perspectiva (no muy distante), el páramo Doña Juana es concebido, no sólo como la representación de un ser vivo, sino como un ser vivo que otorga poder a quienes con respeto se lo piden. Para los taitas del valle de Sibundoy representa una fuente de sabiduría, el *suma kausa* o fuerza espiritual de la Alpa Mama, es decir, de la vida misma. “[En el páramo] existe y se desarrolla la flora y la fauna y los arroyos de agua. Para nosotros son nuestros sitios sagrados, es vida, fuente de sabiduría donde yacen los espíritus ancestrales que protegen nuestro territorio” (Líder ambiental del municipio de Sibundoy, comunicación personal, 2015).

En la cosmovisión del pueblo indígena Pasto existen cuatro elementos fundamentales: territorio, identidad cultural indígena, autonomía y autoridad (Uni-

versidad de Nariño & Corponariño, 2007). El pueblo Pasto se forja en una estrecha relación del ser con el cosmos y la naturaleza, con base en nociones creadas y recreadas por las comunidades para explicar principios, normas, valores y pautas de comportamiento, que mantienen unida a la comunidad. Las heladas en los cultivos, por ejemplo, son interpretadas como resultado de haber irrespetado leyes de la naturaleza. Algo semejante sucede con el pueblo indígena Awá y otros pueblos de la región y de Colombia: mitos y leyendas determinan un tipo de relación entre las personas y los territorios, pues dotan de sentido y significado al espacio, lo hacen habitable. La persona Awá se reconoce como originaria de la montaña. Para hacer referencia a sí mismos como colectivo, los Awá utilizan el término *Inkal Awá*, que significa “gente de la montaña” (Herrera, 2013). Y es precisamente en la montaña donde habitan seres legendarios como el *chutún*, el *gualcalá*, el *duende*, la *viuda*, el *astarón*, el *gritón*, que son sólo algunos de los espectros cuya existencia solemniza los caminos, influye en la actitud del caminante y confiere vitalidad a la selva.

Lo anterior hace referencia a dos de los pueblos indígenas que ocupan mayor cantidad de territorio en el complejo de páramos Chiles-Cumbal, pero, como es de suponer, existe gran variedad de ejemplos que dan cuenta de la manera en que ciertos imaginarios determinan el comportamiento de las personas con respecto a bosques y zonas de páramo. En Sapuyes es bien conocido el acervo de leyendas según las cuales el territorio estuvo colmado de brujas. Se habla, incluso, de un aeropuerto de brujas, y aún existe la costumbre de poner una cruz en la parte alta de los tejados. En El

Espino, cerca de la quebrada Malaver mora el duende, que ronda ese lugar en busca de plantas que le sirven para confeccionar su sombrero (la chupalla negra), o seducido por la ruda y la uvilla. En Pupiales, cuando alguien sube al lugar conocido como la Cuchilla, cae granizo, no sin previo aviso de las ranas y los sapos. En un sinnúmero de lugares aparece la Viuda, que espanta a los borrachos, y lo propio hace la Madre Monte. La Tunda llega sin avisar y confunde al caminante hasta hacerle perder el rumbo. Hay lagunas y bosques que la noche transforma. De día, son territorio de humanos; de noche, la naturaleza vuelve a ser intimidante, no sólo por animales nocturnos, sino también por el chutún, el chaitán y la llorona. Pero la selva no es la única manifestación de la naturaleza. La leyenda del Quitasol indica que una ola de tierra y agua se impuso en otrora hasta formar el cerro Quitasol. Eso es lo que cuentan los pobladores; es lo que contaron y contarán los abuelos en las mingas de pensamiento, siempre en torno al fuego, en las cocinas donde todo se piensa y se analiza, donde se habla del calendario solar y del churo cósmico (símbolo natural de la tridimensionalidad y de la realidad comprendida a partir de la cosmovisión del pueblo Pasto).

En los municipios del complejo de páramos La Cocha-Patascoy también se puede escuchar las ya referenciadas leyendas de la vieja, el duende y la patasola. Como el pueblo indígena Pasto también habita aquí, el mito de las dos perdices resulta emblemático, e influye en la construcción de un pensamiento dualista y, al mismo tiempo, integrador. Pero si hay algo que llame la atención es un ícono hartamente admirado y dotado de cierta mística: el colibrí, es una de las figuras recu-

rentes en el Carnaval de Pasto; representa la siembra, el amor al trabajo y la naturaleza. No es poco frecuente encontrar relatos como el siguiente:

Todo transcurría normal. La gente se olvidó de sembrar, de dar sus ofrendas, y un día el dios sol se ocultó. La gente se asustó porque todo se puso oscuro. Llamaron a los chamanes, a los curas, y nada, la oscuridad y el frío reinaron. Entonces los norteamericanos llamaron al águila blanca y ella no pudo. Entonces los del sur llamaron al águila más grande, al cóndor. Todos esperaban que él hiciera magia, y voló en espiral, pero se le quemó la cresta y cayó. Todos lloraban y se dedicaban a morir, pero una niña que ahora es nuestra abuela cantó y danzó y encontró un jardín lleno de luz. Se encontró con el colibrí, que lo único que hacía era sembrar. El colibrí dijo ‘yo soy chiquito, pero yo voy’, y fue tras el sol y regresó volando, volando con sus alas ligeras. Venía con el piquito alumbrando una brasita, y dijo ‘que la siembren’, y le hicieron caso, y de ahí se sacó un diente y les dijo ‘que lo siembren’, y nació el primer maíz. Y sembraron, le pusieron todo el abono, el mortuño, el chaquilulo, y un día el sol estaba ahí, en la mitad del cielo... el sol siempre estuvo ahí, pero la mejor ofrenda para él es sembrar (Poblador del municipio de Santiago, comunicación personal, 2015).

No es precisamente un relato consabido por toda la población, pero se propaga por medio de la oralidad y da cuenta de cómo se han mantenido en el tiempo las explicaciones místicas. Del mismo género son narraciones como el mito de los amancebados, que explica la existencia de La Cocha. Se dice que en algún tiempo remoto existió una ciudad donde ahora está ubicada la laguna. En ella, como en los pueblos vecinos,

se temía que alguien cometiera el pecado del amancebamiento. De modo que a una pareja de amancebados le había tocado escapar de su pueblo y rondaba la ciudad que hoy está sumergida en la laguna. Cuando llegaron, el hombre y la mujer pidieron agua, bebieron un poco y ella, la muchacha, se echó el resto en el cabello. El agua no paraba de gotear de la punta del cabello, y no paró hasta que la ciudad entera se llenó de agua, y no hubo fuerza que pudiera impedirlo. La muchacha se convirtió en la sirena que coquetea con los lancheros. El hombre se convirtió en el imponente cerro de Patascoy.

Referencias

- Agencia Nacional de Hidrocarburos (2014a). *Títulos y solicitudes mineras entorno regional. Complejo de Páramos Chiles-Cumbal*.
- Agencia Nacional de Hidrocarburos (2014b). *Títulos y solicitudes mineras entorno regional. Complejo de Páramos La Cocha-Patascoy*.
- Alcaldía de Buesaco (2012). *Plan Municipal de Desarrollo 2012-2015*. Disponible en: http://www.buesaco-narino.gov.co/Nuestros_planes.shtml?apc=gbxx-1-&x=3125742 Acceso: enero de 2015.
- Alcaldía de Funes (2012). *Información general*. Disponible en: http://www.funes-narino.gov.co/informacion_general.shtml#historia
- Alcaldía de Ipiales (2014). *Reseña histórica*. Disponible en: http://www.ipiales-narino.gov.co/informacion_general.shtml
- Alcaldía de Potosí (2012). *Plan Municipal de Desarrollo 2012-2015*. Disponible en: http://www.potosi-narino.gov.co/apc-aa-files/39306635353637316666393962633639/PLAN_DE_DESARROLLO20122015.pdf Acceso: enero de 2015.
- Arias, C. (2013). Vínculo entre mestizaje y salud en un sistema médico de una comunidad indígena colombiana. *Revista Cubana de Salud Pública*, 39(4), 651-664.
- Arias, M. (2012). *Percepción y caracterización del conflicto e iniciativas de paz de las organizaciones sociales populares en la región del suroccidente de Colombia, año 2010 al semestre a de 2011*. Universidad de Nariño, Pasto, Colombia
- Autoridad Indígena Tradicional, Cabildo Indígena de Kakiona (2010). *Tantanakuy del Resguardo Yanakona de Kakiona Construcción Colectiva de Conocimiento* (Plan de Vida). Disponible en: <https://iecaquiona.jimdo.com/app/download/8631401383/Plan+de+vida+Resguardo+Yanakona++de+Caquiona+2010.pdf?t=1383501244>
- Ávila, A., Sánchez, E., & Torres, C. (2014). *Departamento de Putumayo*. Disponible en: <http://www.pares.com.co/wp-con>

tent/uploads/2014/03/INFORME-PUTUMAYO-REDPRODE-PAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACI%C3%93N.pdf

- Bauman, Z. (1994). *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Beltrán, J. (2003). Territorio, colonización y diversidad cultural en el alto Putumayo. *Revista Colombia Forestal*. V. 8 (16), 110-120. ISSN: 0120-0739. Disponible en: <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/colfor/article/view/3382/4900>.
- Bermúdez, A. (2013). La resistencia de los ingas a la amapola. [online] *La Silla Vacía*. Disponible en: <http://lasillavacia.com/historia/la-resistencia-de-los-ingas-la-amapola-45982>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Cabildo Mayor Yanacona (2001), *Plan de vida del pueblo Yanacona*. Disponible en: http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_yanacona.pdf
- Cabra, N. (2011). Entre el fantasma, el avatar y otras mutaciones de la imagen. *Nómadas* (35), 81-97. Universidad Central, Bogotá, Colombia.
- Caicedo, A. (2013). *Habitar bajo riesgo: Mapachico y Genoy*. Escuela de Cehap. Facultad de Arquitectura. Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Calero, L. (1991). Pastos, Quillacingas y Abades 1535-1700. Bogotá: Banco Popular.
- Calpa, H., & Salas, A. (2005). *El imaginario social y simbólico del juego popular de la chaza en el barrio Miraflores de la ciudad de Pasto* (Tesis Maestría). Universidad de Nariño. Disponible en: <http://sired.udenar.edu.co/365/1/65673.pdf>
- Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Cano, C. (2005). *La revolución agroecológica*. Bogotá. Disponible en: http://www.banrep.gov.co/docum/Lectura_finanzas/pdf/Javeriana3.pdf
- Cárdenas, T. & Cleef, A. (1996). El páramo como espacio de conflicto. En: *El páramo: Un ecosistema de alta montaña*. Bogotá: Fundación Ecosistemas Andinos. Disponible en: <http://>

www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/páramo/paisa35.htm

- Castillo, M. & Salazar, B. (2004). *Guerra irregular, interacción estratégica y conjeturas: ¿Qué esperan ejércitos y civiles?* (No. 002776). Universidad del Valle - CIDSE.
- Casaldáliga, P., Izquierdo Maldonado, G., Souza Martínez, J. (1978). Campesino y capitalismo en Colombia. En: *Profetas, tierra y capitalismo*. Bogotá: Cinep.
- Cerón, C., Mamián, D., López, C. y Zambrano, C. (2010). *Geografía humana de Colombia, Región Andina Central* (Tomo IV, volumen I). Banco de la República Virtual. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/yana3.html>
- Cerón, B. & Ramos, M. (1997). *Pasto: Espacio, economía y cultura*. Colección Sol de los Pastos. Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño, Colombia.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú*. 4 (5). Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>
- Consejo de Europa (2000). *Convenio europeo del paisaje*. Florencia, Italia: Autor. Disponible en: <http://www.upv.es/contenidos/CAMUNISO/info/U0670786.pdf>
- Copland, A. (1978). La estadística durante la colonia española. En: *Historia de la estadística en Colombia. 1900-1990*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Publicación en el sitio web de la biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/estadcol/indice.htm>
- Chaparro, A. (2015) *Visión de futuro indígena y su incidencia en el desarrollo en Colombia*. Trabajo de Grado. Bogotá: Cider,
- Delgado, L. (1997). *Túquerres; tierra gestora de libertad*. Túquerres: Secretaría del Medio Ambiente de Túquerres, Casa de la Cultura de Túquerres y Corponariño.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2010). *Proyecciones nacionales y departamentales de población 2005-2020*. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/files/in->

- vestigaciones/poblacion/conciliacenso/7_Proyecciones_poblacion.pdf.
- Droguett, F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: Las figuras de la Chola y la China en los Andes. *Revista de Estudios Cotidianos*, 1(3), 376-386. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5118348.pdf>
- Elias, N., & Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid, España: FCE.
- Erazo F. J.; Moreno I. (2013). *Pensamiento ambiental, diálogo de saberes para comprender el actuar del indígena Pasto* (11), 389-415. ISSN-e 1657-4672. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4429985>
- Fals Borda, O. (2008). Globalización y Segunda República. En publicación: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (10). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fonolibro (1 de febrero de 2000). Los amancebados en su ciudad perdida. *Mitos y leyendas de Colombia*. Audio disponible en: <https://radioteca.net/audio/10-los-amancebados-en-su-ciudad-perdida-la-cocha/>
- Fundación Paz y Reconciliación (2004). *Departamento de Nariño. Tercera Monografía*. Disponible en: <http://www.las2orillas.co/wp-content/uploads/2014/02/NARINO.TERCER-INFORME-Feb.2014.pdf>
- Garcés, A. (2013). *Ordenamiento territorial y ambiental en territorios étnicos*. “El caso específico del suroccidente colombiano”. Disponible en: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8333/1/Ordenamiento%20Territorial%20Y%20Ambiental%20En.pdf>
- Garzón, O. (2010). *Migración forzada en la zona sur-occidente: el caso del pueblo indígena de los Pastos*. Disponible en https://www.icesi.edu.co/congreso_sociologia/images/pnencias/1-Garzon-Migracion%20forzada%20del%20pueblo%20ind%3%ADgena%20Los%20Pastos.pdf Acceso: 12 de noviembre de 2015.
- Giménez, G. (1996) Territorio y cultura. *Revista Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas*. 2 (4), 9-30. ISSN: 1405-2210. Disponible en: <http://www.ulibertadores.edu.co:8089/re>

cursos_user/Autoevaluacion/acreditacion_publicidad_y_mercadeo/ANEXOS/26_PRODUCTOS%20DE%20INVESTIGACION%20PROYECTO%20CARTOGRAFIA%20SOCIAL/territorialidad/ARTICULOS%20DESCARTADOS/Territorio%20y%20cultura.pdf

Giménez, G. (1999). *Territorio, cultura e identidades la región socio-cultural*. Vol. V. Colima. Disponible en http://www.culturasmcontemporaneas.com/contenidos/region_socio_cultural.pdf

González, M. (1984). *Historia colonial colombiana*. Bogotá: El Áncora Editores.

Gutiérrez, J. (2012). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Disponible en: <http://biblioteca.icanh.gov.co/docs/marc/texto/986.103g984i.pdf>

Henaó, H., & Villegas, L. (2002). *Estudio de localidades*. Medellín: Hemeroteca Nacional Universitaria Carlos Lleras Restrepo. Disponible en: <https://sites.google.com/site/luisrosalesupel/EstudiosdelocalidadesMd5.pdf>

Herrera, Á. (2013) *La estrategia de vivienda saludable como complemento de la gestión ambiental en la coadministración del territorio del pueblo indígena Awá-Nariño* (Tesis de Maestría) Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/13523>

Huizinga, J. (2007). *Homo ludens*. Barcelona, España: Alianza Editorial.

Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a). *Estudios técnicos, económicos, sociales y ambientales. Complejo de Páramos Doña Juana-Chimayoy*. Disponible en: <http://repository.humboldt.org.co/bitstream/20.500.11761/9485/1/14-13-014-166CE.pdf>

Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015b). *Estudios técnicos, económicos, sociales y ambientales. Complejo de Páramos Chiles-Cumbal*. Disponible en: <https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiihFXz86jYAhUGMyYKHd-jHC98QFggrMAI&url=http%3A%2F%2Frepository.humboldt.org.co%2Fbitstream%2F20.500.11761%2F>

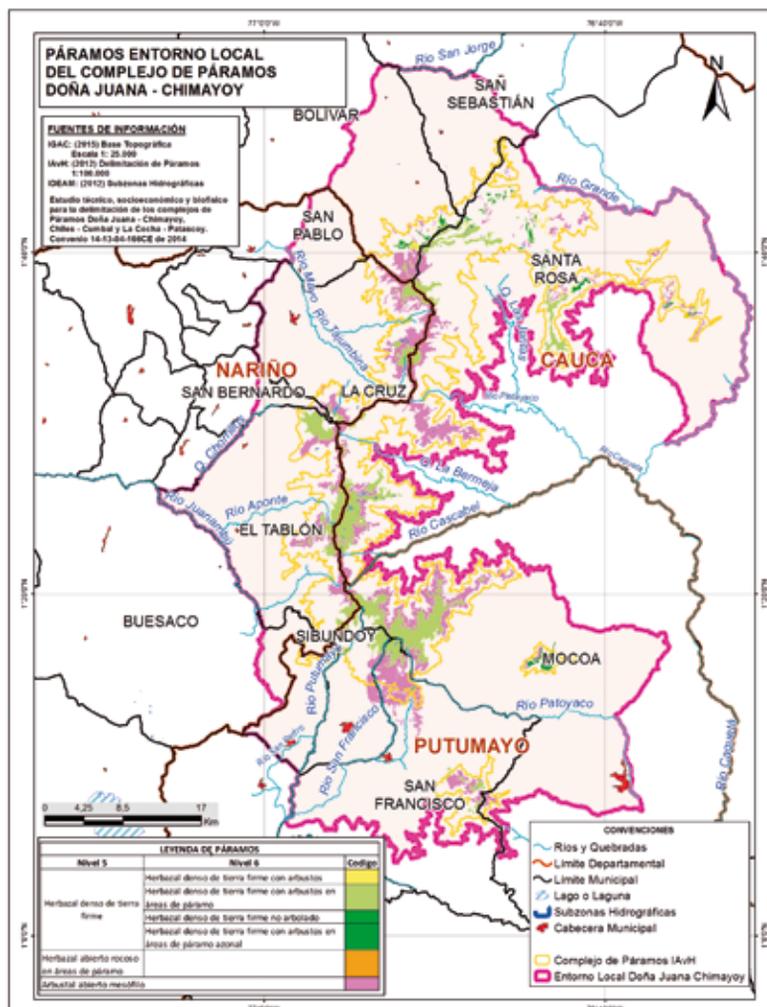
2F9482%2F1%2F14-13-014-166CE.pdf&usg=AOv-
Vaw0k6MKVqO45NClRHd1Jwkh

- Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015c). *Estudio técnico, económico, social y ambiental. Complejo de Páramos La Cocha-Patascoy*. Disponible en: <http://repository.humboldt.org.co/bitstream/20.500.11761/9481/1/14-13-014-166CE.pdf>
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi - IGAC (2012). *Atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia. Nariño*. ISBN: 7703476003287. Disponible en: http://www.igac.gov.co/wps/wcm/connect/bc7897004dc618fbb95dfb36b39898f6/3_la_concentracion_de_la_tierra_en_colombia_paginas_300-399.pdf?MOD=AJPERES
- Levalle, S. (2014). *Investigación intercultural e investigación acción participativa. Un diálogo desde el suroccidente colombiano. Entramados y perspectivas*. Recuperado de <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/528>
- Malinowski, B. (1994) El mito en la psicología primitiva, en: *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, España: Ariel.
- Mamián, D. (1996). *Los pastos. Geografía humana de Colombia, región andina central*, 4, 9-118. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/pastos2.htm>].
- Millán, B. & Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Grupo de Investigación en Historia Social (2011). *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia
- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (16 de junio 2008). *Resolución número 0994*. Disponible en: <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/wp-content/uploads/2013/12/ORITO.pdf>
- Molano Barrero, J. (1994). Arqueología del paisaje. Anotaciones sobre Planeación. *Espacio y Naturaleza*, 44.
- Muñoz, R. (1990). *El territorio para la cultura indígena de los caquionas*. Tesis Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

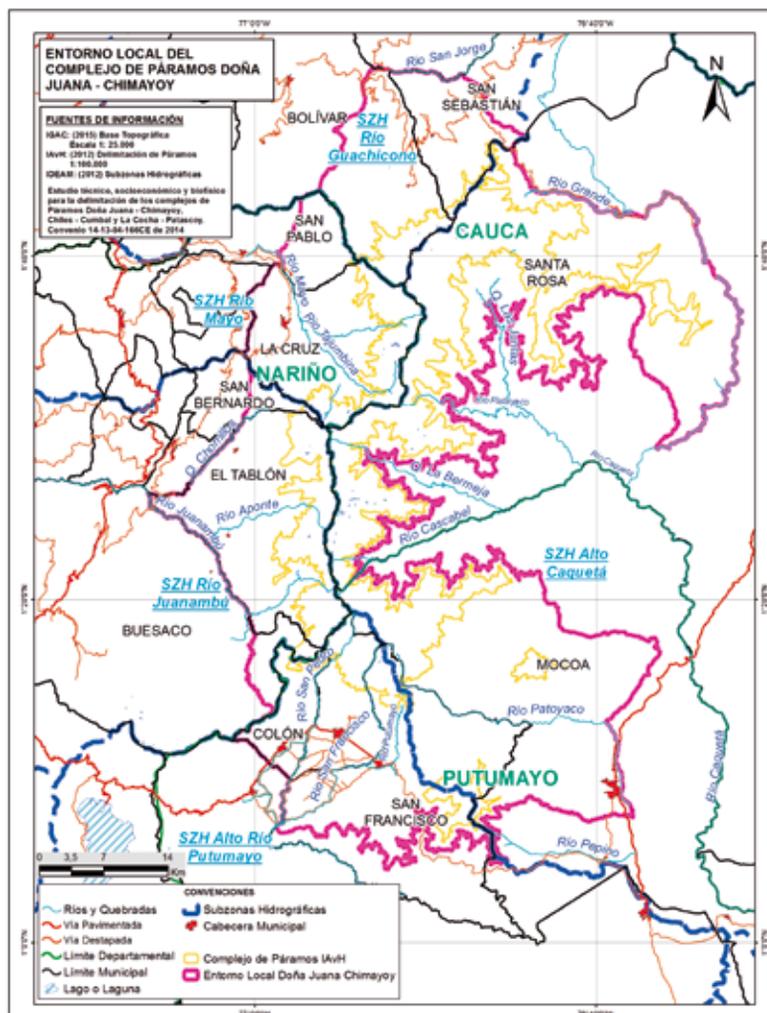
- Naciones Unidas. Oficina Contra la Droga y el Delito (2007). *Colombia. Monitoreo de cultivos de coca*. Disponible en: https://www.unodc.org/pdf/research/icmp/colombia_2006_sp_web.pdf
- Observatorio de Procesos de Desarme (2011). *Desmovilización y reintegración. Caracterización del departamento de Nariño*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://docplayer.es/12601412-Characterizacion-del-departamento-de-narino.html>
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (2002). *Panorama actual de Nariño*. Bogotá: Vicepresidencia de la República.
- Organización Mundial de la Salud (2002). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005*. OMS ediciones.
- Ortega, J. (2000). *Los horizontes de la geografía: Teoría de la geografía*. Edición digital a partir de investigaciones geográficas, 26 (2001), 191-193.
- Oviedo Arévalo, R. (2014). *Sociedad, espacio y territorio: Proceso de ocupación de territorio en el Departamento de Nariño, siglos XVI-XX*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Pasuy, W. (2012). Jongovito (Pasto, Colombia) y la fiesta de San Pedro y San Pablo: Sincretismo andino y católico. *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural - Journal of Cultural Heritage Studies*, V. 25 (1). p. 140-151. ISSN: 2011-9003 Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-97632012000100013&script=sci_arttext
- Patiño, V. (1997). *Tierra en América Equinoccial*. ISBN 9789581801701. Bogotá: Editorial Presidencia de la República.
- Pécaut, D. (2008). *Las FARC: Fuentes de su longevidad y de la conservación de su cohesión* [online] *Revistas.unal.edu.co*. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/viewFile/46015/47568>
- Pineda, R. (2012). *La Casa Arana en el Putumayo. El caucho y el proceso esclavista*. Disponible en: http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf p5

- Redacción de El Tiempo (15 de enero de 1993). *Galeras ataca a vulcanólogos*. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-14746>
- Rivera, L. (2013) *Análisis crítico de la situación de vulneración de los derechos constitucionales en los resguardos indígenas de Sangulpi, Guelmambi y Chimbagal de la etnia Awá, en el marco del movimiento indígena de resistencia en la lucha por la autonomía, la tierra y el pensamiento propio*. Trabajo de Grado para optar por el título de socióloga. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Nariño. Pasto, Colombia.
- Rollán, V. (2013). La simbología de las fiestas patronales: ejemplo de Pradoluengo. *Revista de Folklore* (373), 38-53. Disponible en: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf373.pdf>
- Salas, L. (2010). *Dinámica de las territorialidades de los actores del conflicto armado en el suroccidente colombiano: una perspectiva geográfica 1990-2007*. Trabajo de grado para optar por el título de Maestro en Geografía. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Santacruz, H. (2009). *El origen del pueblo Pasto*. Disponible en: <http://www.rupestreweb.info/Pastos.html>
- Tenthoff, M. (2014). Siguiendo la ruta de la minería en el Cauca. *La Silla Vacía*. Disponible en: <http://lasillavacia.com/content/siguiendo-los-pasos-de-la-mineria-en-el-cauca-48380>
- Tovar, H. (1987). *Orígenes y características de los sistemas de terraje y arrendamiento en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Universidad de Nariño y Corponariño (2007). *Informe final: Proyecto estado del arte de la información biofísica y socioeconómica de los páramos de Nariño*. Pasto. Disponible en: <http://corponarino.gov.co/expedientes/intervencion/biodiversidad/tomo03caracteristicassocioeconomicas.pdf>

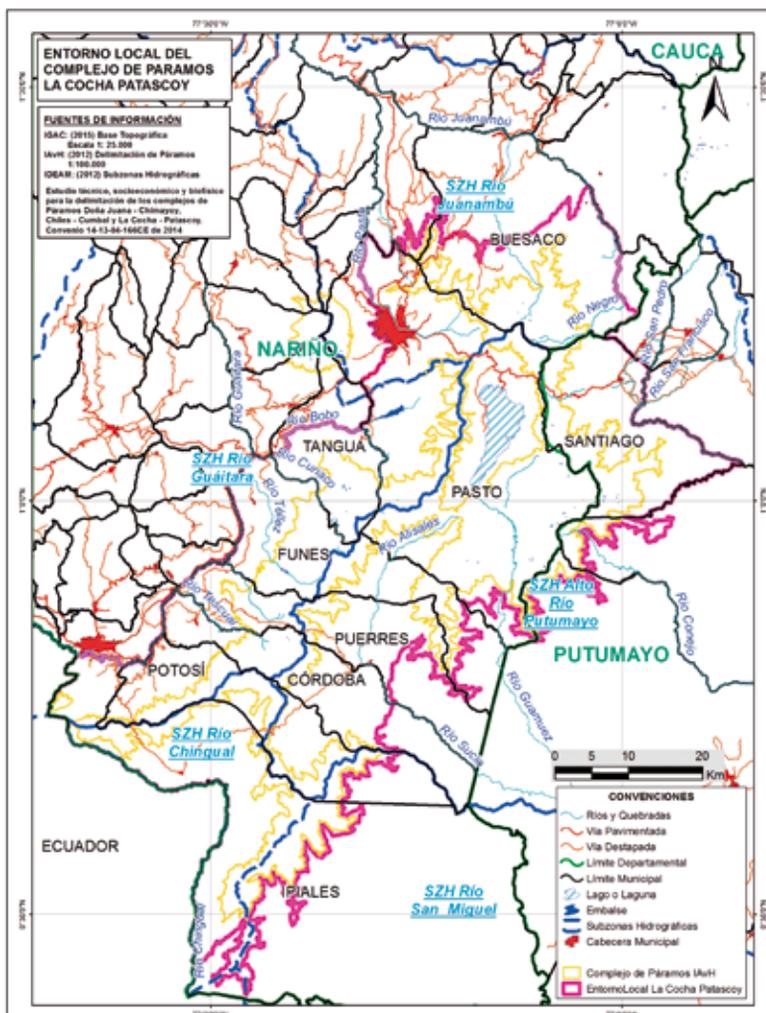
Anexo 1A.



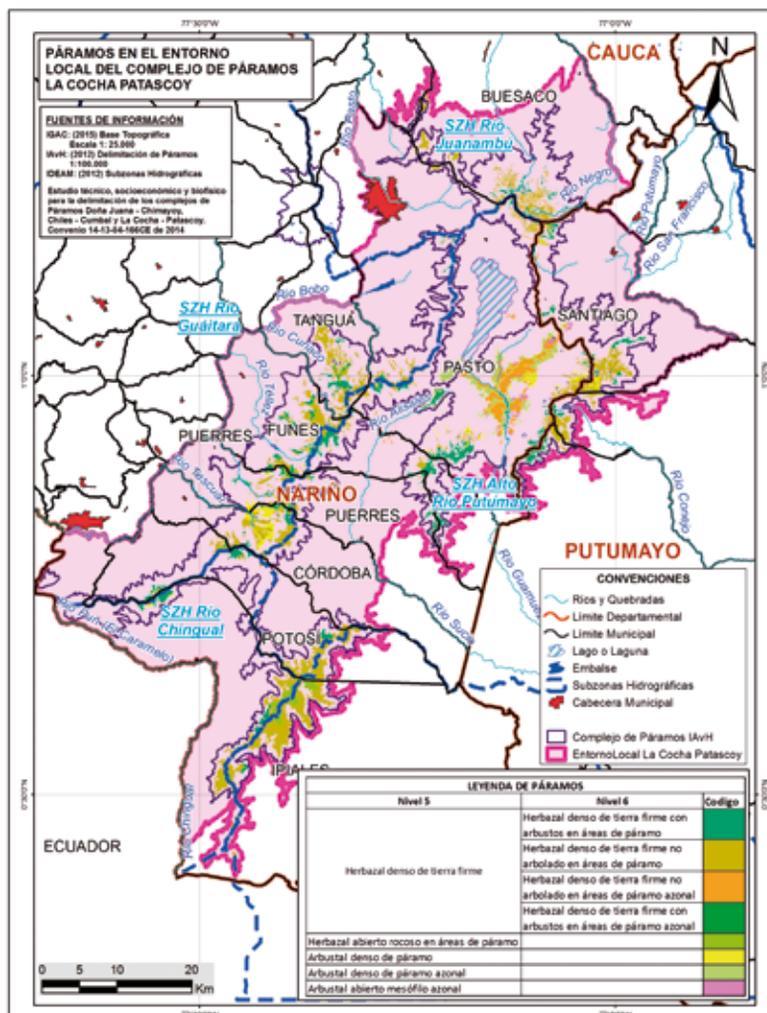
Anexo 1A.



Anexo 1A.



Anexo 1A.



Anexo 1B. Referencias históricas de la fundación de los municipios que hacen parte de los complejos de páramos La Cocha-Patascoy, Chiles-Cumbal y Doña Juana-Chimayoy

DPTO.	MUNICIPIO	FECHA DE FUNDACIÓN	FUNDADORES
Cauca	Santa Rosa	1593	Capitán Don Bernardo de Vargas
	Bolívar	1551	Presbítero Domingo Belisario Gómez, natural de Pucará, municipio de Almaguer, Cauca.
	San Sebastián	13 de junio de 1562	Pedro Antonio Gómez
	El Tablón	1834	Lorenzo Gómez
	La Cruz	11 de febrero de 1537	Juan de Ampudia y Pedro de Añasco
Nariño	San Pablo	01 de diciembre de 1763	Miguel Suárez de Bolaños e Isabel Burbano de Lara
	San Bernardo	26 de noviembre de 1992	Gobernanza número 023 de noviembre 26 de 1992.
	Aldana	Abril 4 de 1911	José Pastás, Narcisca Cuiscuatud y posteriormente Pedro Antonio Junca Hailla
	Buesaco	12 de enero de 1618	El capitán Bartolomé Cazanzola con la ayuda de Sebastián de Belalcázar
	Contadero	01 de octubre de 1869	Presbítero Carlos Guerrero Chamorro
	Cuaspud Carlos-sama	1600	Cacique Sebastián García Carlosama
	Cumbal	20 de julio de 1925	Cacique Cumbe

DPTO.	MUNICIPIO	FECHA DE FUNDACIÓN	FUNDADORES
	Funes	02 de junio de 1616	Padres Jesuitas Españoles Lucas Funes y Miguel de Téllez.
	Guachuca	7 de diciembre 1535	Pedro de Añazco
	Guaitarilla	01 de enero de 1892	Sebastián de Belalcázar, el capitán Francisco Hernández Girón, Alonso de Cepeda y Ahumada, primo de Santa Teresa de Jesús.
	Gualmatán	01 de julio de 1881	Francisco Chalapud, Oriundo de Aldana; Acensio Tepud, de Carlosama y José Cuaspad de Pupiales
	Iles	01 de enero de 1711	Juan García Tulcanaza Ilisman
	Imués	1849	Cacique Carlos Quiscualtud de Imués
Nariño	Mallama Piedrancha	01 de enero de 1646	Crisanto Orbes y el Presbítero Miguel Estupiñán
	Ipiales	01 de enero de 1539	Cacique Ipial, Diego de Tapia en 1535, Pedro de Añasco, Juan de Ampudia en 1535, Pedro de Puelles en 1536 y Lorenzo de Aldana en el año de 1539
	Ospina	01 de octubre de 1664	Cacica María Mués Calcan
	Pasto	24 de junio de 1539	Capitán Lorenzo de Aldana y Sebastián de Belalcázar. Ordenanza N° 14 emanada de la Asamblea de Nariño.
	Potosí	09 de mayo de 1903	Por Ordenanza No. 61 Régimen Departamental
	Puerres	29 de enero de 1825	Pbro. Joaquín González de Posada
	Pupiales	29 de enero de 1536	Sebastián de Belalcázar

DPTO.	MUNICIPIO	FECHA DE FUNDACIÓN	FUNDADORES
	Santacruz (Guachavés)	26 de abril de 1913	Diputado Leonidas Delgado Santacruz
	Sapuyes	23 de septiembre del año de 1543	Sebastián de Belalcázar
Nariño	Tangua	01 de enero de 1864	Francisco Puchana
	Túquerres	01 de enero de 1537	Miguel Muñoz
	Cumbitara	21 de noviembre de 1968	Custodio, Lorenzo, Lázaro Canamanjoy y Mateo, Angelita, María Botina
	Los Andes Sotomayor	01 de enero de 1845	Ubriano Baca y Justo Oviedo
	Colón	10 de mayo de 1916	Padre Fidel de Monclart
	Sibunday	15 de febrero de 1535	Juan de Ampudia y Pedro de Añazco
Putumayo	San Francisco	05 de junio de 1902	Fray Lorenzo de Pupiales
	Mococa	06 de marzo de 1551	Don Pedro de Agreda
	Santiago	7 de diciembre de 1989 (Acuerdo número 2830)	Juan de Ampudia y Pedro de Añazco

Fuente: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a, 2015b y 2015c).

Anexo 1C. Formas de gobierno: Referencias históricas de actores institucionales presentes en el territorio que comprende los complejos de páramos Chiles-Cumbal, La Cocha-Patascoy y Doña Juana-Chimayoy.

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
Internacional	WWF	Desde 1964	World Wildlife Fund (WWF) Colombia es una organización que promueve la conservación del planeta de manera independiente.
	FAO (Programa Forestal)	1977	Promueve estrategias para el mejoramiento de la agricultura y la alimentación.
	OXFAM	1982	Promueve la construcción y el fortalecimiento de la "ciudadanía activa"
	(USAID)	1999	Promueve estrategias para el mejoramiento de las condiciones de vida desde una perspectiva socioeconómica.
Nacional	Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible	1993 - Ley 99 de 1993	Se encarga de la gestión y administración ambiental y de los recursos naturales renovables en el país.
	Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales. UAESPNN.	Decreto 216 del 3 de febrero de 2003	Encargada del manejo y administración del Sistema de Parques Nacionales Naturales y de la coordinación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas – SINAP.

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
Nacional	Inderena	1968	Ordena el manejo de los recursos naturales.
	Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Igac)	1932	Encargada de producir el mapa oficial y la cartografía básica de Colombia.
	Consejo Territorial de Planeación Territorial	1991	Representantes de la sociedad civil en la planeación del desarrollo integral de las entidades territoriales.
	Umata (Unidades Municipales de Asistencia Técnica)	Ley 607 de 2000	Presta asistencia Técnica Directa Rural Agropecuaria y medio ambiental.
Regional	Gobernación de Nariño	1904	El gobierno departamental es el encargado de crear y desarrollar políticas que impulsen a cada municipio hacia un mejor desarrollo.
	Gobernación del Cauca	1910	
	Gobernación de Putumayo	1991 declara departamento y 1992 comienza a funcionar la gobernación.	

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
	Corponariño	1993	
	Corpoamazonia	1993	
	Corporación Regional del Cauca (CRC)	1983	Están encargadas de gestionar y administrar el medio ambiente y los recursos naturales renovables dentro del área departamental.
Regional	Sistema Departamental de Areas Protegidas (SIDAP)	2013	Fue creado para velar por la conservación y la recuperación de los recursos naturales.
	Alcaldía Municipal de Guaitarilla	1892	
	Alcaldía Municipal de Guaimatán	1881	Al municipio como entidad fundamental de la división político-administrativa del Estado le corresponde prestar los servicios públicos que determine la ley, construir las obras que demande el progreso local, ordenar el desarrollo de su territorio, promover la participación comunitaria, el mejoramiento social y cultural de sus habitantes y cumplir las demás funciones que le asignen la Constitución y las leyes.
	Alcaldía Municipal de Ipiales	1863	
	Alcaldía Municipal de Mallama	1926	
Local			

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
	Alcaldía Municipal de Cumbitara	1972	
	Alcaldía Municipal La Llanada	1911	
	Alcaldía Municipal de Los Andes	1911	
	Alcaldía Municipal de Pasto	1904 y Constitución Política de Colombia de 1991.	
	Alcaldía Municipal de Potosí	1993	
	Alcaldía Municipal de Puerres	1881	
	Alcaldía Municipal de Tangua	1988	
	Alcaldía Municipal de Buesaco	1814	

Local

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
	Alcaldía municipal de Funes	1990	
	Alcaldía Municipal de Santiago	1989	
	Alcaldía Municipal de Colón	1989	
	Alcaldía Municipal de Mocoa	1958	
	SILAP Pasto	1993 y el acuerdo No. 044 del 28 de noviembre de 1995	Desarrollar un Sistema de Áreas Protegidas en el territorio, para la conservación y recuperación de los recursos naturales.
	Parques Nacionales Naturales:		
	Santuario de flora y fauna Galeras	1985	Conservar la riqueza natural presente en santuarios y parques naturales entre otros.
	Parque Nacional Natural Santuario de Flora Isla La Corota.	1977	

Local

Categoría	Entidad	Referencia Histórica	Característica Principal
Local	Parque Nacional Natural	2008	
	Santuario de Flora Plantas medicinales		
	Orito Ingi - Ande		
	Parques Nacionales Naturales:	2007	
	PNN Complejo Volcánico Doña Juana-Cascabel		
	Parques Nacionales Naturales:	1975	
	PNN Puracé		
	Parques Nacionales Naturales:	2007	
	Serranía de los Churumbelos		
	Auka-Wasi		

Fuente: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a, 2015b y 2015c).

Anexo 1D. Descripción socio-productiva de municipios de hacen parte del complejo de páramos Doña Juana-Chimayoy

MUNICIPIO	ACTIVIDAD PRODUCTIVA	DESCRIPCIÓN	PRODUCCIÓN INDUSTRIAL Y COMERCIAL
Colón	Agropecuaria	Yuca, maíz, frijol, papa, manzana. Cría de ganado vacuno. Porcicultura y avicultura, en menor proporción.	
Sibundoy	Agrícola, avícola, ganadera y artesanal.	Papa, maíz y frijol. Ganadería (leche y carne). Cría de aves (pollos y ponedoras).	Actividad comercial abundante.
San Francisco	Agrícola, pecuaria e industrial.	Frijol, maíz, papa, tomate de árbol, lulo y arveja.	Producción de ladrillo quemado, cal agrícola, teja colonial y explotación de madera.
Mocoa	Agrícola. Extractiva (hidrocarburos y arena de río). Maderera.	Maíz, plátano, yuca, caña panelera, piña y cítricos. Petróleo. Madera (caracolí, guarango, zapote y sangretoro).	Los aserraderos inciden de manera significativa en la economía municipal. El comercio es abundante.
San Sebastián	Agrícola.	Papa, maíz, frijol, yuca y café.	
Bolívar	Agrícola.	Maíz, café y caña de azúcar.	
Santa Rosa	Agrícola.	Frutas y tubérculos.	

MUNICIPIO	ACTIVIDAD PRODUCTIVA	DESCRIPCIÓN	PRODUCCIÓN INDUSTRIAL Y COMERCIAL
El Tablón	Agropecuaria.	Café, caña panelera, tomate, naranja y aguacate. Ganado (leche y carne) y especies menores.	El comercio es medianamente representativo para la economía municipal. La industria es casi nula.
La Cruz	Agropecuaria.	Fique, plátano, maíz, papa, tomate de carne y frutas. Ganado lechero y especies menores (cerdos, cuyes y conejos).	El sector comercial es bastante significativo para la economía del municipio (incluso para el Departamento).
San Pablo	Agropecuaria y extractiva.	Maíz, café, plátano, frijol, fique, yuca, caña y mora. Ganado vacuno. Minas de arena (mixta y fina), grava y balastro.	Bajo nivel de industrialización. Uso de la tierra basado en el autoconsumo; por tanto, el comercio es poco significativo.
San Bernardo	Agropecuaria y artesanal.	Café, plátano, fique. Ganado bovino y porcino. Avicultura. Elaboración de artículos decorativos y utilitarios.	El sector comercial es bastante representativo para la economía municipal. El sector industrial no es muy significativo, apenas incipiente; en el trabajo artesanal prima la manufactura y en el pecuario la carencia de procesos industriales es casi absoluta.

Fuente: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a, 2015b y 2015c).

Anexo 1E. Resguardos y cabildos actuales presentes en los complejos de páramos La Cocha-Patascoy, Doña Juana Chimayoy y Chiles-Cumbal

Depto.	Municipio	Resguardo	Fecha Fundación	Grupo Étnico
Nariño	Aldana	Resguardo indígena Pastás Aldana	05 de mayo de 1908	Pastos
	Contadero	El Cabildo de Aldea de María	2 diciembre de 1711	Pastos
	Cuaspué (Carlosama)	Resguardo Indígena de Carlosama	25 de enero de 1912	Pastos
	Cumbal	Resguardo de Cumbal Resguardo de Mayasquer Resguardo de Panan Resguardo de Chiles	20 de julio de 1925	Pastos
	Guachuca	Resguardo de Guachuca Resguardo de Colimba Resguardo de Muellamués	7 de diciembre 1535	Pastos - Quillasinga
	Gualmatán	Cabildo Guatán	Sin registro	Pastos
	Iles	Cabildo Indígena de Iles	Sin registro	Quillasinga
	Mallama (Piedrancha)	Cabildo de Mallama	1801	Pastos
	Pupiales	Cabildo indígena Inchuchala – Miraflores	Sin registro	Pastos
	Santacruz (Guachavés)	Resguardo indígena el Sande Resguardo indígena de Guachavés	1850 1772	Awá - Pasto
Sapuyes	Resguardo Colonial de Túquerres	1800	Pastos	

Depto.	Municipio	Resguardo	Fecha Fundación	Grupo Étnico
	Túquerres	Resguardo Indígena de Túquerres	1911	Pastos
	El Tablón	Aponte	2003	Inga
	Pasto	Refugio del Sol	2009	Pasto (Quillasinga)
Nariño		Nasa Uh	2012	Nasa (Páez, Paez)
		Rumiyaco	2012	Pasto (Quillasinga)
	Ipiales	Santa Rosa de Sucumbíos - El Diviso	1998	
		Ukumari Kankhe	2000	Kofán
		Ishu Awa	2012	Awa (Kwaiker)
Cauca	San Sebastián	San Sebastián	1893	Yanacona
		Papallaqta	1999	
		Mandiyaco	2003	Inga
	Santa Rosa	El Descanse	Sin registro	
Putumayo	San Sebastián	Santa Marta	2000	Yanacona
	Bolívar	Payacta	Sin registro	
	Sibundoy	San Juan	Sin registro	
		Sibundoy Parte Alta	1979	Kamëntsá
	Santiago	Santiago	1956	
	Santiago	Colón	1982	Inga
		San Pedro	2005	

Depto.	Municipio	Resguardo	Fecha Fundación	Grupo Étnico	
Colón		Yunguillo	1953		
		Esperanza de Condagua	Sin registro		
		Puerto Limón	1993		
		San Joaquín	2003		
		Condagua	1993		
		Yanacona	2010		
		Villa María de Anamu	2012		
		Hosococha	Sin registro		
		San Carlos	Sin registro	Inga	
		San José Homero	Sin registro		
		Ruana Alphahuay	Sin registro		
		Musuuracuna	Sin registro		
Mocoa		San José del Pepino	2015		
		Yanacona Yachasai Wasi	2015		
		Nasa Hijos de Juan Tama	Sin registro		
		Siona Vayn Ziaya Jaya	Sin registro		
		Pastos Gran Putumayo	Sin registro	Pastos	
		Cabildo Quillasinga	Sin registro	Quillasinga	

Depto.	Municipio	Resguardo	Fecha Fundación	Grupo Étnico	
Mocoa		Agua Renacer	Sin Registro	Quillasinga	
		Inga Camsa de Mocoa	2015	Inga - Camsa	
		Inga de Mocoa	1993	Inga	
		La Aguadita	1994	Páez	
		La Florida	2004	Páez	
		Albania	1999		
		Blasiaku	2004		
		Chaluayaco	2000	Inga (Ingano)	
		Wasipungo	1999		
		San Miguel de la Castellana	2002		
Putumayo	Villagarzón	Jerusalén - San Luis - Alto Picudito	2009	Nasa (Páez)	
		Santa Rosa de Juanambú	2006		
		Piedra Sagrada - La Gran Familia	2006	Pasto (Quillasinga)	
		Awa de Playa Larga	2009	Awa (Kwaiker)	
		Selva Verde	2005		
		Espigo (El Espingo)	2006		
		Inkal Awa	2010	Awa (Kwaiker)	
		Bellavista	2005		

Depto.	Municipio	Resguardo	Fecha Fundación	Grupo Étnico
		Caicedonia	2005	
		Agua Blanca	2011	
		Awa de Cañaveral	2003	Awa (Kwaiker)
	Orito	Awa de los Guaduales	2003	
Putumayo		La Cristalina	1993	Emberá-Katio (Catio)
		Simorna	2005	Embera-Chamí
		Alto Orito	2005	(Empera)
	Valle del Guamuez	Bocana de Luzón	2010	Kofán (Cofán)

Fuente: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a, 2015b y 2015c).

Anexo 2A. Fiestas culturales y religiosas de los municipios que hacen parte de los complejos de páramo Chiles–Cumbal, La Cocha–Patascocoy y Doña Juana–Chimayoy

Departamento	Municipio	Descripción
Nariño	San Pablo	Fiesta de Nuestra Señora de la Playa; fiesta de San Pedro y San Pablo; fin de año y carnavales.
	Génova	Fiestas del retorno; carnaval de negros y blancos; celebración de la Semana Santa; fiesta de la Virgen de las Mercedes de Génova; fiesta de Nuestra Señora del Rosario, del corregimiento de Villanueva; y Novenas del Señor de la Buena Esperanza.
	San Bernardo	Fiestas patronales de San Bernardo: actividades religiosas, sociales y eventos culturales con la participación de las instituciones y la comunidad. En el sector rural, las fiestas patronales se realizan en el corregimiento de La Vega, en honor a la Virgen de las Mercedes, en el mes de septiembre.
	San José de Albán	Fiestas patronales "San José"; fiesta de "Nuestra Señora de la Quiña"; espectáculos de fin y comienzo de año con motivo de celebración de carnavales de blancos y negros; actos religiosos celebrados por la Parroquia de Albán en conmemoración de la Semana Mayor y otros eventos de carácter ecuménico; festival de música religiosa.
	Belén	Día de la mujer; día del niño; día de la madre; día del padre; cumpleaños de las instituciones educativas; cumpleaños del municipio; fiestas patronales de Nuestra Señora de Belén; novena de Navidad; y actos culturales de fin de año con la despedida del mismo.
	La Cruz	Fiestas patronales (aniversario de La Cruz); fiestas decembrinas; acompañamiento en eventos sociales, culturales y eclesiásticos; actividades dedicadas a motivar e iniciar en la pedagogía musical a las futuras generaciones de chinchanos.

Departamento	Municipio	Descripción
Nariño	Buesaco	Fiestas patronales María Inmaculada Concepción; actividades religiosas, encuentros de teatro, danzas, grupos folclóricos y jornadas lúdicas; carnaval rojo; día ecológico en la vereda Juanambú; concurso departamental de bandas, con invitados de Ecuador.
	El Tablón	Carnavales y fiestas patronales; y celebración del día del campesino. Fiesta de la Virgen de la Playa.
	Mallama (Piedrancha)	Fiesta patronal de Santiago (Pospued) (25 de julio). Fiesta patronal Niño de Praga (La Oscurana) (Mes de febrero). Fiesta patronal Virgen de Fátima (El Arco) (13 de marzo). Fiesta patronal Virgen de El Carmen (El Carmelo) (16 de julio). Fiesta patronal San Francisco (Betania) 14 de octubre. Fiesta patronal del Señor de los Milagros (Coataquer) 18 de noviembre. Fiesta patronal Virgen de Fátima (San Jorge) 13 de mayo. Fiesta patronal del Niño Jesús (El Verde) 24 de diciembre. Fiesta patronal de San Judas (El Guabo) 28 de octubre. Fiesta patronal del Corazón de Jesús (Puerán) 11 de junio. Fiesta patronal de la Virgen Inmaculada (Chambú) 8 de diciembre. Fiestas patronales del Señor de los Ríos (Pueblo Viejo) mes de febrero. Fiesta patronal de Santa Rita de Casia (Guaiacés) 22 de mayo. Fiesta patronal de La Medalla. Milagrosa (Tercán) 26 de noviembre. Fiesta patronal de la Virgen de Visitación (Andalucía) 2 de julio. Fiesta patronal del Niño Jesús de Praga (Cabuyal) 28-29 de agosto. Fiesta patronal de María Auxiliadora (Providencia) 15 de mayo. Fiesta patronal de San Miguel (San Miguel) 29 de septiembre.
	Santa Cruz (Guachavés)	Virgen de la Visitación. Mes de julio.
	Sapuyes	Señor de las Misericordias, septiembre. Fiestas San Sebastián (Cuarrís), febrero. Fiestas Señor de la Buena Esperanza (Uribe), marzo. Fiesta Divino Niño (Los Monos), enero. Fiesta de la Santa Cruz (Malaver), mayo. San Pedro y San Pablo (Casco Urbano), junio. San Francisco de Asís (El Espino), noviembre. Fiestas Medalla Milagrosa (San Jorge), diciembre.

Departamento	Municipio	Descripción
Nariño	Túquerres	Señor de los Milagros. Marzo-Abril
	Cumbal	Fiestas de San Pedro y San Pablo 28 y 29 de julio. Fiestas Virgen del Carmen, julio. Festividades Virgen de Las Lajas. Fiestas del Señor del Río, enero.
	Guachucal	Virgen del Perpetuo Socorro, agosto.
	Cumbitara	San Pedro Apóstol, junio.
	Los Andes (Sotomayor)	San Juan Bautista, junio.
	Contadero	Sagrado Corazón de Jesús, junio.
	Gualmatán	Fiestas patronales del Señor de los Milagros, enero.
	Iles	La Virgen del Rosario de Iles, octubre.
	Ospina	Fiestas patronales San Miguel Arcángel, 28 de septiembre. Virgen de las Nieves, 5 de agosto.
	Pupiales	Fiestas patronales de San Juan Bautista, junio.
	Guaitarilla	Fiestas Niño del Cabuyo, 20 de enero. San Nicolás de Tolentino, 10 de septiembre.
	Providencia	Fiestas patronales en honor a la Santísima Trinidad, 20 de mayo. Fiesta en honor al Divino Niño y San Sebastián, 25 de julio.
	Ricaurte	Fiestas patronales del Señor de los Milagros de Cuaiquer, agosto. San Pedro y San Pablo, junio.
	Ancuya	Fiestas patronales Nuestra Señora de la Visitación, junio.
	Cuaspud	Fiestas patronales de la Inmaculada Concepción y San Nicolás de Bari, diciembre.
Samaniego	Nuestra Señora de Fátima, 22-24 de agosto. San Juan Bautista, agosto.	
Consacá	Nuestra Señora del Tránsito, 13, 14 y 15 de agosto	

Departamento	Municipio	Descripción
Nariño	Imués	Fiestas patronales Nuestra Señora Virgen de la Luz, junio. San Sebastián (Camuestes), enero. Virgen de Fátima (Pilcuán Viejo), 12 de mayo. Jesús del Gran Poder (Pedregal), 19 de mayo. Santiago Apóstol, 20 de julio. Virgen del Carmen (Cuarchud Bajo), 16 de julio. San Joaquín, Santa Ana y la Niña María (Santa Ana), 25 de julio. Señor de la Buena Esperanza (Pilcuán la Recta), 21 de agosto. Inmaculada Concepción, 8 de mayo.
	Ipiales	Fiestas patronales de veredas: La Inmaculada Concepción, San Bartolomé, San Pedro Mártir, San Felipe Neri, San Francisco de Asís, Inmaculada Concepción, Cristo Obrero, Virgen de la Medalla Milagrosa, Señor de la Columna, Virgen del Carmen, Virgen del Tránsito, Señor del Gran Poder, Virgen de Las Lajas, 16 de septiembre.
	La Florida	San Bartolomé, 23 y 24 de agosto.
	Nariño	San Francisco de Asís, octubre.
	Pasto	Virgen de las Mercedes, 24 de septiembre.
	Sandoná	Virgen Nuestra Señora del Rosario, 9 de octubre.
	Tangua	San Rafael Arcángel, mes de octubre.
	Yacuanquer	Santa María Magdalena, mes de julio.
	Buesaco	María Inmaculada Concepción, 7 y 8 de diciembre.
	Córdoba	Santo patrono San Bartolomé, mes de agosto.
	Funes	Jesús Nazareno, mes de febrero.
	Potosí	San Pedro Apóstol, 29 de junio. Virgen de Fátima y Rosita Mística, 13 de mayo.
	Puerres	Señor de los Milagros, mes de noviembre.
Chachagüí	Virgen de Fátima, fines mes de mayo.	

Departamento	Municipio	Descripción
Cauca	Santa Rosa	Fiesta de la Virgen del Carmen y la Inmaculada Concepción. En la cabecera municipal, en diciembre, se celebra el día de las velas, haciendo un alumbrado en la Peña (lugar de reconcilio religioso). También se realiza actividades de carácter cultural y recreativo con la participación de toda la comunidad santarroseña; se hace una combinación de la parte religiosa, con la cultura y el lenguaje corporal.
	San Sebastián	Fiestas patronales en los corregimientos y algunas veredas. Los rituales indígenas son complementados, al son de la chirimía, con bailes como bambuco, torbellino, pasillo y otros ritmos andinos.
	Bolívar	Día del campesino. Vacaciones recreativas, campeonato interbarrios, campeonato de verano urbano y rural, y eventos de integración del corregimiento.
	Florencia	Festival de cometas, carreras de motocross, Semana Santa, fiestas patronales, Navidad, carnavales de blancos y negros, y, cada cinco años, las fiestas del retorno.
Putumayo	Colón	Fiestas de fin y comienzo de año. Carnavales indígenas de las comunidades Kamentzá e Inga. Encuentros de música y danza. Festivales de teatro. Fiestas patronales de San Antonio de Padua, mayo y junio, de San Pedro y San Pablo.
	San Francisco	Festividades de fin de año, novenas navideñas, día de inocentes, día de los años viejos, carnavales de blancos y negros. Carnaval del perdón de las comunidades Kamentzá e Inga. Reinado de la simpatía. Cada dos años, a principios del mes de octubre, fiestas patronales de San Francisco, articuladas con la feria ganadera expoholstein.

Departamento	Municipio	Descripción
Putumayo	Sibundoy	Ferias artesanales, encuentros de bandas musicales, actividades culturales del adulto mayor y de la población en condición de discapacidad. Fiestas tradicionales de pueblos indígenas Pasto y Quillasinga. Encuentro corazón visible, de la población en situación de discapacidad. Fiestas populares de fin de año, fiestas patronales, carnaval de negros y blancos. Carnaval de los pueblos Inga y Kamentzá. Virgen de Las Lajas, mes de febrero.
	Santiago	Encuentro cultural recreativo y ambiental "Alcides Jiménez Chicangana". Festival de la Danza I.E. José Antonio Galán, Encuentro municipal y participación en el Encuentro Departamental de Danzas. Poesía al Parque I.E José Antonio Galán. Fiestas culturales de inicio y fin de año. Ferias y fiestas patronales de San Pedro. Reinado departamental del Bambuco. Regata ecológica Puerto Caicedo. Fiestas patronales de Nuestra Señora del Carmen y Divino Niño. Cineclub en San Pedro. Muestra pictórica y artesanal. Santiago Apóstol, mes de julio.
	Valle del Guamuez	Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, julio.
	Orito	Virgen de la Merced en Siberia, 29 de septiembre.
	Villagarzón	Nuestra Señora del Rosario de Fátima, 13 de mayo.

Fuente: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (2015a, 2015b y 2015c).



Universidad de **Nariño**
EDITORIAL UNIVERSITARIA

Se terminó de imprimir en el mes de enero de 2019

Impresión y Encuadernación:
Graficolor Pasto SAS
Calle 18 No. 29-67, Tels. 731 06 52 - 731 18 33
Pasto, Nariño

TERRITORIOS BIOCULTURALES



La determinación espacial que puede finalizar en un proceso administrativo de protección de áreas socio-ecosistémicas, que por definición permite vincular la relación naturaleza y sociedad, debe conducir a la consideración explícita de la manera en que los grupos humanos se apropian de los territorios, posicionando la idea de territorio como el escenario donde se desarrollan las relaciones sociales, como espacio de poder, de gestión y de dominio por cada uno de los actores (sea en la forma de Estado, comunidad, individuos, organizaciones o empresas). Esta categoría permite ya una idea más centrada a la hora de considerar la relación socioecológica en las áreas de páramo para una práctica de “delimitación” en clave sociocultural.



Universidad de Nariño

CUDE
Cultura y Desarrollo
GRUPO DE INVESTIGACION



SOCIOLÓGIA
GRUPO DE ESTUDIOS