

2023
No. 2

Trabajos
de grado

El Inti Rayni como espacio - tiempo de construcción de alternativas al desarrollo

Javier Alejandro Pantoja Ortiz



Centro Interdisciplinario de
Estudios sobre Desarrollo - Cider

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación Reconocimiento como Universidad:
Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento personería jurídica:
Resolución 28 del 23 de febrero de 1949 Minjusticia.

El Inti Rayni como espacio - tiempo de construcción de alternativas al desarrollo

Autor

Javier Alejandro Pantoja Ortiz, egresado de la maestría en Estudios Interdisciplinario sobre Desarrollo del Cider de la Universidad de los Andes.
ja.pantojao@uniandes.edu.co

Equipo de investigación

Diana Gómez Correal, profesora asociada del Cider de la Universidad de los Andes y tutora del trabajo de grado.

No. 2

Edición Digital Bogotá- Colombia.
Marzo de 2023 © Universidad de los Andes
ISSN: 2981-3166

Roger Rossi Ballesteros
Cuidado Editorial - Gestor de comunicaciones del Cider

Juan Camilo Arenas Pataquiva
Diagramación- Practicante de comunicaciones del Cider

Diseño y diagramación: Mauricio Fajardo Moreno (q.e.p.d.)

Trabajos de grado: facilitar la divulgación amplia, oportuna, flexible y gratuita de las tesis de maestría del Cider de la Universidad de los Andes que obtuvieron una nota superior a cuatro cinco (4.5) en la sustentación. Uno de sus objetivos es contribuir al posicionamiento de los temas de estudios de las maestrías del Cider y de sus estudiantes.

Este documento refleja exclusivamente la opinión de sus autores. No pretende presentar el punto de vista de la Universidad. El contenido de la presente publicación se encuentra protegido por las normas internacionales y nacionales vigentes sobre propiedad intelectual, por tanto su utilización, reproducción, comunicación pública, transformación, distribución, alquiler, préstamo público e importación, total o parcial, en todo o en parte, en formato impreso, digital o en cualquier formato conocido o por conocer, se encuentran prohibidos, y solo serán lícitos en la medida en que cuente con la autorización previa y expresa por escrito del autor o titular. Las limitaciones y excepciones al Derecho de Autor solo serán aplicables en la medida en que se den dentro de los denominados Usos Honrados (Fair Use); estén previa y expresamente establecidas; no causen un grave e injustificado perjuicio a los intereses legítimos del autor o titular; y no atenten contra la normal explotación de la obra.



Tabla de contenido

Resumen.....	5
Introducción.....	6
Sumak Kawsay, Suma qamaña, Buen vivir y las alternativas del desarrollo.....	8
Los Pastos: la conjugación del espacio – tiempo como danza del pensamiento.....	11
El Inti Raymi.....	18
El Inti Raymi como danza del tiempo: principios andinos y semillas.....	22
El tiempo para los Pastos.....	24
Tejido de reciprocidad y complementariedad.....	25
Soberanía alimentaria: la chagra y el movimiento de las semillas.....	26
Tensiones.....	29
Reflexión final.....	33
Listado de referencias.....	34





El Inti Raymi como espacio-tiempo de construcción de alternativas al desarrollo¹

Resumen

La presente investigación explora en qué medida la fiesta del Inti Raymi (Fiesta del Sol), del pueblo de los Pastos, en el municipio de Cumbal (Nariño), materializa características de las alternativas al desarrollo. Para esto, el artículo analiza cuatro elementos de la fiesta: tiempo, complementariedad, reciprocidad y soberanía alimentaria, los cuales con las bases conceptuales del modelo de desarrollo dominante. En términos metodológicos, esta investigación es cualitativa, emplea observación participante y entrevistas semiestructuradas. Las narrativas y prácticas de los participantes se analizaron a la

luz de las propuestas teóricas del postdesarrollo y el Buen Vivir. El artículo concluye que el Inti Raymi se configura como uno de los momentos espirituales de mayor relevancia social para los Pastos, de gran valor comunitario y cuyo significado trasciende de la fiesta a la cotidianidad. En igual sentido, la festividad expone formas alternativas de habilitar el mundo contrarias al modelo hegemónico de desarrollo contemporáneo, que se despliega en medio de tensiones, toda vez que los Pastos habitan en una sociedad mayoritariamente diferente.

Palabras Clave

Los Pastos, Inti Raymi, Postdesarrollo, Buen Vivir.



¹ Javier Alejandro Pantoja Ortiz. Octubre 2021. Tutora trabajo de grado: Dra. Diana Gómez.





Introducción

*“Largas vidas siguen velando el sueño de un volcán.
Para un alma eterna cada piedra es un altar”*

Caifanes

En el suroccidente de Colombia y el norte del Ecuador se ubica el territorio de los Pastos. Esta comunidad practica la agricultura y actividades pecuarias. Su sustento se deriva principalmente del trabajo comunitario y de la mano de obra familiar (Ministerio de Cultura, 2010). Pese a que históricamente se han visto afectados por diversas represiones, incluidas la colonial, resisten a las imposiciones hegemónicas del mundo contemporáneo, gracias a sus tradiciones y prácticas culturales. Estas fortalecen los lazos comunitarios y su sentido de identidad (López, 2016). Una de dichas prácticas culturales es la celebración del Inti Raymi.

Inti Raymi en quechua significa «Fiesta del Sol». En esta fecha se celebra el nacimiento del nuevo año andino y se rinde homenaje al Sol en agradecimiento por las cosechas recibidas durante el solsticio de verano. En el eje del Ecuador este solsticio se presenta alrededor del mes de junio. El Inti Raymi es considerado como una fiesta de gran valor para las comunidades indígenas de los Andes; siendo aún celebrada como tradición Inca en países como Perú, Colombia, Ecuador, Chile, Bolivia y el norte argentino (Arcos, et al., 2016).

Las comunidades andinas, y en particular el pueblo de los Pastos, celebran diversas fiestas, entre las que destacan cuatro de gran valor cultural: el Pawukar Raymi (Fiesta de la juventud), el Kapac Ray-

mi (Fiesta de los niños), el Koya Raymi (Fiesta de la madre luna) y el Inti Raymi (Fiesta del Sol). Esta última tiene una considerable relevancia para el pensamiento andino. Durante este espacio se manifiesta la cercana relación entre la madre tierra y el hombre (Pachamama-Runa) al agradecerle al padre Sol lo que la tierra (dadora de vida) ha regalado a la comunidad.

Dicha fiesta tiene un propósito adicional de reafirmación de valores culturales, que mediante este tipo de prácticas se mantienen vigentes entre las comunidades indígenas de la región andina, desde donde se ha construido una serie de principios que se perpetúan en la festividad (Pulido, 2014, 2018). Estos principios andinos se podrían comprender desde los:

“imaginarios ideológicos, el “deber ser”, el “centro articulador de la cosmovisión indígena” y de la identidad con sus propios parámetros cognitivos, pero también son modelos concretos y defendidos en abierta contradicción con el neoliberalismo capitalista y sus paradigmas de progreso y desarrollo” (Simbaña, 2011, Pág 225).

Por dicha particularidad, el presente artículo busca responder a la pregunta: ¿en qué medida la fiesta del Inti Raymi de los Pastos materializa características de las alternativas al desarrollo? Para ello se ahondará en la fiesta del Inti Raymi, y se analizarán





algunos elementos relevantes de la cosmovisión andina y de la práctica de los Pastos tales como: la dimensión del tiempo; la complementariedad, la cual hace referencia a la inclusión de opuestos para formar un todo integral; la reciprocidad, que hace alusión a la solidaridad y al dar y recibir como acciones de intercambio que posibilitan, en el caso del Inti Raymi, dar para mantener el orden natural (Achig-Balarezo, 2019); y la soberanía alimentaria. Esta última se refleja en la sacralidad de las semillas. Estos elementos se relacionan estrechamente con el concepto central de “Sumak Kawsay” o Buen Vivir de los pueblos andinos.

Para Simbaña (2011), el significado del “Sumak Kawsay” abarca toda una cosmovisión de sí mismo en armonía e interdependencia con los demás, lo cual incluye comunidad, Pachamama y toda forma de existencia. Según este autor, el contenido de este concepto es de tal magnitud que atraviesa las esferas de lo social, cultural, ambiental, epistemológico, económico y político. Es así como el Sumak Kawsay implica una estrecha relación con la naturaleza, que en tanto viva y dadora de vida, es considerada como sujeto.

En términos metodológicos, esta investigación es cualitativa (Crotty, 2015; Morse, 2005; Ragin 2007). Las técnicas de investigación empleadas incluyeron la observación participante y entrevistas semiestructuradas enfocadas en el municipio de Cumbal (Nariño). A través de la observación participante se buscó explorar cómo se materializa la cosmovisión andina en la celebración de dicha fiesta y su relación con algunos de los elementos del postdesarrollo, el pensamiento andino y el Buen Vivir. Se realizaron 10 entrevistas semiestructuradas² a integrantes de la comunidad de los Pastos, entre ellos algunas autoridades, líderes y lideresas, y jóvenes que permiten identificar qué significados o creencias subyacen a la celebración del Inti Raymi. De igual manera, se entrevistaron investigadores que han desarrollado estudios frente al pueblo de los Pastos y su cultura. Las preguntas estuvieron orientadas a indagar por temas propios del

pensamiento andino, la festividad del Inti Raymi, el postdesarrollo y las alternativas al desarrollo.

Posteriormente se sistematizó la información con ayuda del Software Atlas.ti versión 7. Para ello se codificó en categorías como: mito origen, principios, el ritual, el tiempo, la danza, las semillas, Buen Vivir, soberanía alimentaria y tensiones. De ese proceso de codificación de las entrevistas realizadas, se coincide en representaciones de elementos claves en la celebración del Inti Raymi, así como en la observación de dificultades. Finalmente, a partir de ese proceso de sistematización, se llega a interpretar que en el Inti Raymi se materializan expresiones que tienen que ver con el postdesarrollo y las alternativas al desarrollo.

En función de responder a la pregunta propuesta, se presentará primero el marco teórico que guía esta investigación. Luego se describe al pueblo de los Pastos y la festividad del Inti Raymi; posteriormente se revisan la noción del tiempo de los Pastos, algunos principios andinos como la reciprocidad y complementariedad, y la trascendencia de las semillas en la soberanía alimentaria. Seguidamente, y en reconocimiento de la heterogeneidad de los pueblos, se continúa con la presentación de algunas tensiones que la comunidad enfrenta en la actualidad para materializar y potenciar estos cuatro elementos como ejemplos de alternativas al desarrollo. Por último, se presentarán las reflexiones finales.



² Para la realización de este trabajo de investigación, quiero hacer un agradecimiento especial a diferentes personas por sus aportes y generosidad. A Paulo Bacca, investigador y amigo, por las conversaciones iniciales. A Fernando Guerrero, investigador y amigo, quien acompaña a los Pastos en procesos educativos y quien me permitió conocer a los Taitas Efren Tarapues y Ramiro Estacio, referentes de lucha y sabiduría del pueblo de los Pastos. A Elmer Aldemar Ruales, investigador del pueblo de los Pastos. A Leila Fernanda López Merino, lideresa Pasto. A los jóvenes del pueblo de los Pastos: Vicent Tarapues y Martha Liliana Taimal Cuaical, por toda la colaboración brindada. Agradezco también a Dumer Mamán, profesor e investigador, quien ha realizado trabajos académicos con mucha rigurosidad sobre el pueblo de los Pastos, por sus reflexiones.





Sumak Kawsay, Suma qamaña, Buen Vivir y las alternativas al desarrollo

A mediados del siglo XX se consolida la noción de desarrollo como un proceso de evolución lineal, fundamentalmente de carácter económico. En este sistema de interacción, los recursos naturales se apropian para ser usufructuados y satisfacer así un estilo de vida orientado al consumo, lo cual es la expresión contemporánea de la ideología del progreso (Gudynas, 2012; Gudynas & Acosta, 2011). A través de este discurso se empieza a segmentar el mundo en países desarrollados y subdesarrollados, con el entendido de que estos últimos deben avanzar hacia el progreso, transitando hacia el mismo sistema político y económico de los países hegemónicos, además de seguir la temporalidad lineal de occidente.

Esta concepción de desarrollo expresa una idea de los recursos naturales como bienes inagotables y el bienestar humano como mero acto de consumo, lo que genera impactos negativos, tanto en las esferas sociales como ambientales (Acosta & Gudynas, 2011). Esa visión del desarrollo se guía además por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica (Bustelo, 2003; Gudynas, 2011; Unceta, 2014). Siguiendo la idea de Rostow (1961), citado por Gudynas (2011), los países rezagados debían adoptar el ejemplo de las economías avanzadas, que como se mencionó, perseguían el crecimiento económico y no la distribución; desde esas posturas se insistió en la construcción de indicadores como el Producto Interno

Bruto (PIB), que se convirtió en una meta en sí mismo.

La concepción del desarrollo en las ciencias sociales ha transitado por tres momentos que corresponden a tres orientaciones teóricas contrastantes; (i) en los años sesenta y setenta teorías de raigambre estructuralista, entre ellas la de la dependencia, (ii) en la segunda mitad de las décadas de 1980 por una parte las aproximaciones desde el desarrollo humano y el desarrollo sostenible y, por otra, (iii) las aproximaciones críticas al desarrollo. Estos tres momentos, a su vez, se pueden clasificar de acuerdo con el paradigma del que emergen: teorías liberales, marxistas y posestructuralistas, respectivamente. Las visiones críticas prestan atención a la ideología del progreso y a la centralidad del crecimiento económico en el discurso del desarrollo.

Como parte de este último momento, desde inicios de la década de 1990 se configura el “postdesarrollo”. Para comprender este campo teórico es central retomar la diferenciación hecha por Escobar (1992) entre “desarrollos alternativos” y “alternativas al desarrollo”, estas últimas caracterizadas por romper con bases culturales e ideológicas del desarrollo contemporáneo en busca de nuevas metas y métodos (Gudynas & Acosta, 2011). Una de las alternativas al desarrollo más reconocidas ha sido la del Buen Vivir.

El postdesarrollo surge como una crítica postes-





tructuralista y hace referencia a la posibilidad de crear distintos discursos y representaciones, que no están tan permeados por la construcción del desarrollo hegemónica (Escobar, 2005). Se pueden identificar tres elementos interrelacionados: en primer lugar, la necesidad de descentrar el desarrollo, y como consecuencia de ese desplazamiento, en segundo lugar, se sugiere que existe la posibilidad de pensar en el fin del desarrollo, por lo que se identifican alternativas al desarrollo en vez de alternativas de desarrollo. En tercer lugar, el postdesarrollo hace hincapié en la importancia de la transformación de la “economía política de la verdad”, lo que se traduce en que las ideas más útiles acerca de las alternativas se podrían extraer de los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales (Escobar, 2012).

El postdesarrollo critica la ontología dualista de la modernidad fundada en la separación entre la naturaleza y la sociedad; la distinción colonial entre lo moderno y atrasado; el mito del progreso como un camino lineal unidireccional; la confianza ciega en la ciencia cartesiana (Gudynas, 2011, 2014) y la racionalidad instrumental del discurso del desarrollo que concebía casi todo como campo para ser dominado y controlado. El Buen Vivir, desde prácticas concretas, materializa una visión del mundo distinta del desarrollo.

En el caso que nos ocupa, por ejemplo, la celebración del Inti Raymi es una festividad ofrecida a la naturaleza y a la vida. Esta relación con la naturaleza es uno de los pilares fundamentales del Buen Vivir y del postdesarrollo, precisamente porque, para este último, se requiere disolver la dualidad Sociedad/Naturaleza establecida por la modernidad y el desarrollismo. Esto permite romper con el antropocentrismo para reconocer valores intrínsecos en el ambiente, lo que se constituye como una “oportunidad para construir otra sociedad, sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza” (Acosta & Gudynas, 2011, p. 103)

El Sumak Kawsay se enfoca en el bienestar de las personas, en la defensa de todas las formas de vida y en el fortalecimiento en las comunidades de agentes políticos y morales con capacidad de decisión. Adicionalmente, como lo plantea Gudynas (2012, 2016), habilita espacios de discusión sobre justicia social e

intergeneracional y asuntos económicos, medioambientales, sociales y culturales que se encaminan hacia economías sociales y solidarias mixtas (Gudynas, 2012). Así mismo, desde el Buen Vivir se promueve el reconocimiento de las diferencias culturales y de género, posicionando la interculturalidad como principio rector. Se establecen, por tanto, nuevos énfasis político-económicos, que abarcan la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales y el derecho humano al agua, entre otros (Escobar, 2014).

Escobar (2014) plantea que la cuestión de la transformación del régimen del desarrollo y la elaboración de alternativas pasa por la construcción de culturas híbridas, entendidas como un mecanismo de afirmación cultural ante la crisis de la modernidad, como base para la visualización de “alternativas”, como problema de investigación y como práctica social. La festividad del Inti Raymi es en sí misma resultado de una hibridación que contiene rasgos similares a lo identificado por los estudios del posdesarrollo como alternativas al desarrollo.

Escobar (2014) afirma que los movimientos de base, el conocimiento local, el poder popular, las culturas diferentes, tienen propósitos de inventar narrativas alternativas al desarrollo, y nuevos modos de pensar y obrar. Por ello advierte la necesidad de insistir en lo local y en la inconveniencia de proponer alternativas a nivel macro y abstracto, puesto que la diferencia cultural, se constituye en uno de los factores políticos clave para combatir el modelo cultural hegemónico de occidente. Este campo de transición en desarrollo se enmarca en la visión del mundo como pluriverso, como lo plantearían los zapatistas: “un mundo donde quepan todos los mundos”, es decir, una visión de la tierra como un todo y en constante emergencia, lo que se traduce en descubrir e imaginar otras formas de planetarización en las cuales tanto humanos como animales, coexisten de manera interrelacionada (Escobar, 2012). Lo anterior iría en contraposición a la idea de universo, bajo la idea de principios universales, que tienen que ver con la integración económica y cultural.

Es de anotar que las reflexiones de Gudynas y Escobar sobre el Buen Vivir hacen referencia a la materialización que se le dio en los gobiernos progresistas de la región, especialmente los casos de Ecuador y





Bolivia, a la cosmovisión andina. Los referentes más conocidos del Buen Vivir son el *sumak Kawsay* del *kichwa* ecuatoriano y el *suma qamaña* del *aymara* boliviano (Gudynas, 2012).

En estos gobiernos los movimientos indígenas jugaron un papel central para posicionar reivindicaciones históricas atadas a una compleja representación de la noción de la vida, la naturaleza y el universo. Así, el reconocimiento de derechos de humanos y no humanos (derechos de los animales y de la naturaleza) son el resultado de procesos de resistencia contrahegemónica a las consecuencias del modelo de desarrollo impuesto y a la pobreza, el colonialismo extractivista, a la crisis ambiental y civilizatoria.

En este contexto el Buen Vivir, se considera como un conjunto de ideas que se configuran como reacción y alternativa a los conceptos tradicionales sobre desarrollo y que cuestiona fuertemente la manera de considerar el bienestar como una cuestión de ingresos eco-

nómicos o posesiones materiales, para poner acento en la interculturalidad y la convivencia en armonía con la naturaleza (Escobar, 2012). Y si bien el Buen Vivir gana visibilidad en medio de estos gobiernos progresistas, es importante anotar, primero, que esta visión es el resultado de una lucha histórica; y segundo, que las propuestas del movimiento indígena van más allá de lo materializado en estos gobiernos, toda vez que la cosmovisión andina y sus reivindicaciones no se limitó, ni se limita, a estas experiencias estatales.

Partiendo de las ideas expuestas, se comprende el *Inti Raymi* como un imaginario colectivo, cosmológico y mítico que mantiene su significado propio, a pesar de la influencia constante de todas las formas de vida moderna. A su vez, esta aproximación permite leer esas prácticas ancestrales como representaciones contrahegemónicas que se reafirman en un escenario local desde un imaginario identitario andino.





1.2 Los Pastos: la conjugación del espacio-tiempo como danza del pensamiento

La cosmovisión del pensamiento andino, cuyo sentido, en contraposición a la filosofía occidental — que tiene una característica reflexiva—, es una filosofía de la acción; es decir, el pensamiento está ligado a la materialidad de la práctica. Es así como la representación del espaciotiempo, se puede entender en diferentes descripciones, como es el caso de la dimensión de la pacha, que tiene que ver con el espacio en donde se conjugan los tiempos (Pastás, 2011). La pacha también es la chagra³, un fragmento de la tierra que es un todo, un microcosmos de interacción de principios como la reciprocidad y complementariedad. En ese espacio se vive el tiempo, el movimiento de las semillas, que son alimentos y plantas medicinales. En el mundo de arriba y de abajo habitan los animales y los espíritus de la madre territorio y, como los Pastos dicen, le dan sentido. El espacio-tiempo es palpable en el movimiento del cuerpo que se reconoce en la danza, que grafica el tiempo, el churo cósmico; el espacio-tiempo, en el pensamiento andino, es una construcción que trasciende a la materialidad.

Ahora bien, para acercarse a ese espacio-tiempo, es necesario hacer referencia que, el pueblo de los Pas-

tos está ubicado en lo que se conoce como el nudo de la Huaca o Waka, este se configura

como una extensión territorial que a nivel cultural borra fronteras que separan, es así como el cañón

del Guaitara, en este nudo de Huaca, es el eje que une a la nación de los Pastos de Colombia y Ecuador (Campion, 2005). La noción de Huaca y del Nudo Huaca o Waka, pese a contar con múltiples significantes, hace siempre alusión a lo sagrado, por lo tanto, puede ser cualquier objeto, lugar o entidad que para la comunidad implique relación con sus ancestros o los dioses (Astvaldsson, 2004).

La comunidad de los Pastos hace parte de los 102 pueblos indígenas que existen en Colombia. En la actualidad está conformado por 24 resguardos de origen colonial (Ver tabla 1). Los Pastos también se encuentran en el departamento del Putumayo y en la Provincia del Carchi en Ecuador (SHAQUINÁN⁴). En total están ubicados en un área aproximada de 121.218 hectáreas, dividida en cuatro subregiones⁵.



³ “Práctica de recrear mundos universalmente reducidos, a la manera de fractales, donde el andino fundamentó su agricultura, su cultura y su mundo, porque para él la chagra es su universo y el universo es la chagra. La chagra es la pacha, donde se juntan, cruzan y sobre todo congregan los diversos espacios, tiempos y poderes vitales representados como mundo de abajo, de arriba y este mundo o de adentro o afuera” (Mamián, 2004, pg. 112).

⁴ Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales del nudo de los Pastos.

⁵ Subregiones: (i) Región Páramo: Gran Cumbal, Mayasquer, Chiles y Panam. (ii) Región Piedemonte Costero: El Sande, Túquerres, Yascual, Guachavez y El Gran Mallama. (iii) Región Piedemonte Amazónico: El Gran Tescual de Puerres, Ipiales, Funes, Inchuchala Miraflores, Iles, Cuaspucl Carlosama, Mueses Potosí, San Juan, Yaramal, Males Córdoba, Aldea de María (Putisnar) y Pastas Aldana. (iv) Región Altiplano Andino: Guachuca, Colimba y Muellamues (Plan de acción de los Pastos, pág 18).





Tabla: Nación de los Pastos

Territorio	País	Resguardos	Municipios
Pueblo de los Pastos	Colombia Nariño	1. Pastas	Aldana
		2. Aldea de María	Contadero
		3. Males	Córdoba
		4. Chiles	Cumbal
		5. Cumbal	Cumbal
		6. Mayasquer	Cumbal
		7. Panam	Cumbal
		8. Carlosama	Cuaspud
		9. Colimba	Guachucal
		10. Guachucal	Guachucal
		11. Muellamués	Guachucal
		12. Ipiales	Ipiales
		13. San Juan	Ipiales
		14. Yaramal	Ipiales
		15. Mallama	Mallama
		16. Museses	Potosí
		17. Miraflores	Pupiales
		18. Guachavés	Santacruz
		19. Túquerres	Túquerres
		20. Yascual	Túquerres
		21. El Sande	Santa Cruz
		22. Funes	Funes
		23. Iles	Iles
		24. Gran Tescual	Puerres
	Colombia Putumayo	Colón	Cabildo Renacer de los Pastos
		Sibundoy	Cabildo Sol de los Pastos
		Mocoa	Cabildo Gran Putumayo
			Cabildo San José del Pepino
		Villa Garzón	Resguardo Piedra Sagrada
		Puerto Calcedo	Cabildo Campo Bello
		Puerto Asís	Cabildo San Sebastián
		La Hormiga Valle del Guamés	Resguardo Nuevo Horizonte
		Orito	Cabildo Orito Siberia
	Ecuador	Cantones	
		1. Tulcán	4. Mira
		2. El Ángel	5. Montúfar
		3. Bolívar	6. San Pedro de Huaca

Fuente: Elaboración propia con base en el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible en colaboración con SHAQUIÑÁN.





Según el registro del DANE (2019), en el departamento de Nariño se estima que hay una población de 1.326.587 personas. De ese total, la población que se auto reconoce como indígena proviene de 69 grupos étnicos que equivale a 206.239 personas. De esta última cifra la que corresponde a la población del pueblo

de los Pastos es 155.098 personas, que sería el 75,20%, del total de esa población indígena, y el 11,7% de la cifra asignada a la población en general del departamento. En Cumbal, los Pastos están integrados por 31.462 personas, que equivale al 99,78% de toda la población del Municipio.

Figura 1: Mapa ordenamiento mítico territorial pueblo de los Pastos



Fuente: tomado de Guerrero (2019)





Ahora bien, con el proceso de colonización, todo lo que existía antes en este territorio fue reconfigurado, modificado drásticamente y/o eliminado. Los estilos de vida de las comunidades indígenas, su herencia cultural y las estructuras sociales, entre otros aspectos, fueron impactados notoriamente. Particularmente en el Pueblo de los Pastos, ni el gentilicio, ni su lengua existen en la memoria oral. Al respecto, se suele señalar en la comunidad que a la llegada de los españoles estos pueblos tenían su lengua propia, sin embargo, en la actualidad sólo se conservan topónimos y antropónimos. No se tiene certidumbre de cuándo y cómo llegó el idioma quechua. Hasta ahora existe un amplio consenso de que llegó a través de la invasión incásica (yanaconas y mitimaes) y a través de la colonización española, que para fines de la cristianización lo impuso ante la complejidad de entender los diversos idiomas y

dialectos. Así, el idioma y el vestido en el pueblo de los Pastos, les fue arrasado tan pronto como le inventaron el nombre (Mamián, 2004).

Sin embargo, para la memoria de los Pastos son relevantes las enseñanzas del Taita Juan Chiles, quien vivió en los años 1700 y dejó un legado tanto mítico como de resistencia de la lucha de los indígenas. Esto sería central luego en la década de 1970 para, en compañía de académicos solidarios que se interesaron y acompañaron la lucha indígena en el sur occidente de Colombia, realizar una interpretación del ser Pasto desde un plano otológico y de lucha por el territorio. Esto fue vital para consolidar el movimiento indígena del sur occidente, que posteriormente daría nacimiento a la organización de AICO⁶ (Guerrero, 2019).



⁶ Autoridades Indígenas Colombianas





Es importante también citar que hasta 1980 las comunidades Pastos, no se autodenominaban de esa manera, sino que genéricamente se concebían como indígenas. La necesidad de reconocerse como pueblos y exigir sus derechos fue lo que propició que tuvieran que regresar al nombre de origen colonial (Mamián, 2004). La historia de los Pastos, común a la de muchos pueblos, ha sido objeto de silenciamiento. En palabras de Tovar (1994), por medio del historicismo hispanizante, se ha buscado conservar el legado de Europa sobre América, desconociendo el verdadero proceso histórico de estos pueblos originarios. Un aspecto que resaltan los narradores orales Pastos y que ha sido omitido por la literatura académica, ha sido el proceso de recuperación de su territorio. Los Pastos hicieron uso de diversas estrategias como la toma de posesión por vías de hecho y reclamaciones legales, sustentadas en títulos reales otorgados a la comunidad (López, 2015). Esto fue también una forma de recuperar su autonomía y resistir a la imposición de la vida colonial y republicana (Mamián, 2004).

Para el proceso de consolidación de los Pastos a finales del siglo XX, han sido fundamentales mitos fundantes como las “Perdices poderosas” y el “El Chispas y El Guangas”. El mito es el lugar donde se narran historias sagradas que revelan el misterio sobre lo que aconteció al comienzo de los tiempos (Eliade, 1981). Estos mitos son un claro ejemplo de cómo se originó y está organizado el mundo andino, y sobre todo de cómo se interpreta la existencia de los Pastos (Mamián, 2004; Chapid, 2016). En los mitos se explica la conjugación del espacio-tiempo como condiciones claves para entender la dimensión del ser de los Pastos en el universo.

En este sentido, se narra en los Pastos que, las “perdices poderosas”, fueron dos indias poderosas, con características de brujas, que a su vez eran pájaros. La una era negra, y la otra blanca. Cuando se encontraron buscaron el centro del espacio y el tiempo para crear o recrear el mundo, el territorio; para decidir sobre el espacio y el tiempo. Las perdices se confrontaron a partir de la danza; ese encuentro de danza y energía fue resultado del nacimiento y la organización del territorio de los Pastos; fue la configuración de dónde queda el adentro, el afuera, el arriba, el abajo, lo alto, lo bajo; esta vida y la vida antes y después de la vida.

Se narra también que el “El Chispas y El Guangas” fueron dos brujos poderosos que llegaron a los Andes; el primero llegó por el camino de Guamués, el río Guamués y el segundo por el camino de Barbacoas, río Telembí. Al encontrarse se metieron en un canasto y se transformaron en tigres. Su enfrentamiento fue al sonido de un tambor, y la energía de la música transformó el mundo, el universo, el orden del cosmos, del tiempo y del espacio, el ordenamiento territorial de los Pastos. Eliade (1981) señala que para “vivir en el Mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer en el ‘caos’ de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano” (pp. 15-16). La vida de los Pastos se fundamenta a partir de estos relatos míticos, que son considerados como:

“potencias fecundas de cuya relación de oposición y unidad, a la manera de juego o danza, fue naciendo y haciéndose como por encanto de este mundo, que simbólicamente es la conjugación o unidad estructurada de los espacios, tiempos y poderes reconocidos castellanamente como mundo de adentro, *mundo de afuera*, *mundo de arriba* y *mundo de abajo*”⁷. (Mamián, 2004)

⁷ Explica Vicent Tarapués, a partir de la piedra de los Machines que (i) El mundo de arriba: es el mundo del vuelo, del conocimiento; mirar desde arriba para entender el territorio, para entenderse en el territorio. (ii) El mundo de abajo: el mundo del jaguar y de la serpiente, de la sabiduría de los animales y las plantas; es el mundo de lo profundo, el mundo de la selva. Tanto el mundo de arriba como el de abajo son mundos profundamente espirituales. (iii) El mundo del medio: es la representación del mundo material; es el mundo de donde se está, de donde se forma familia y comunidad. Para poder entender este mundo es necesario acercarse a los mundos espirituales de arriba y abajo.





Figura 2: “El chispas y el Guanguas”⁸.



Fuente: Archivo personal, Fernando

De las historias de origen del Nudo de Huacas, las “perdices poderosas” y el Chispas y el Guanguas es posible evidenciar la pertenencia a un espacio – tiempo sagrado que trasciende en el territorio. Los dos mitos edifican la memoria y el sentido del ser Pastos. A partir de estas narraciones que se recrean en fiestas sagradas como el Inti Raymi, donde el individuo, a través del rito, encuentra el sentido de la vida, los Pastos entran en comunión con las representaciones simbólicas de su territorio.

Ese encuentro con los mitos les ha permitido a los Pastos confrontar el colonialismo cultural. En ese sentido, a partir del año 2005 se fortalece y estructura

el proceso de diálogo y afianzamiento de la identidad de los Pastos a partir del Primer Encuentro de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Colombia y Ecuador⁹ y el Reencuentro Binacional del Pueblo de los Pastos, realizado en el resguardo de Pastas-Aldana. En dicho encuentro se trazaron las metas para la pervivencia de la cultura y el sentido que se otorgaría a los Raymis (Huan-Anpa, 2017). Es así como esta festividad cósmica fortalece su relevancia en la medida en que posibilita los procesos colectivos de reivindicación de saberes y tradiciones en los que se han logrado posicionar prácticas, conocimientos y pensamientos que giran alrededor de la armonía y la reciprocidad con el territorio y a la vez con la espiritualidad.

⁸ Ambas pinturas corresponden al Taita Efrén y pertenecen al archivo personal de Fernando Guerrero (2019).

⁹ La cuales son: CONAIE, AICO, Consejo de Comunas Campesinas de Montúfar CCM y Cabildos Indígenas Pastos.





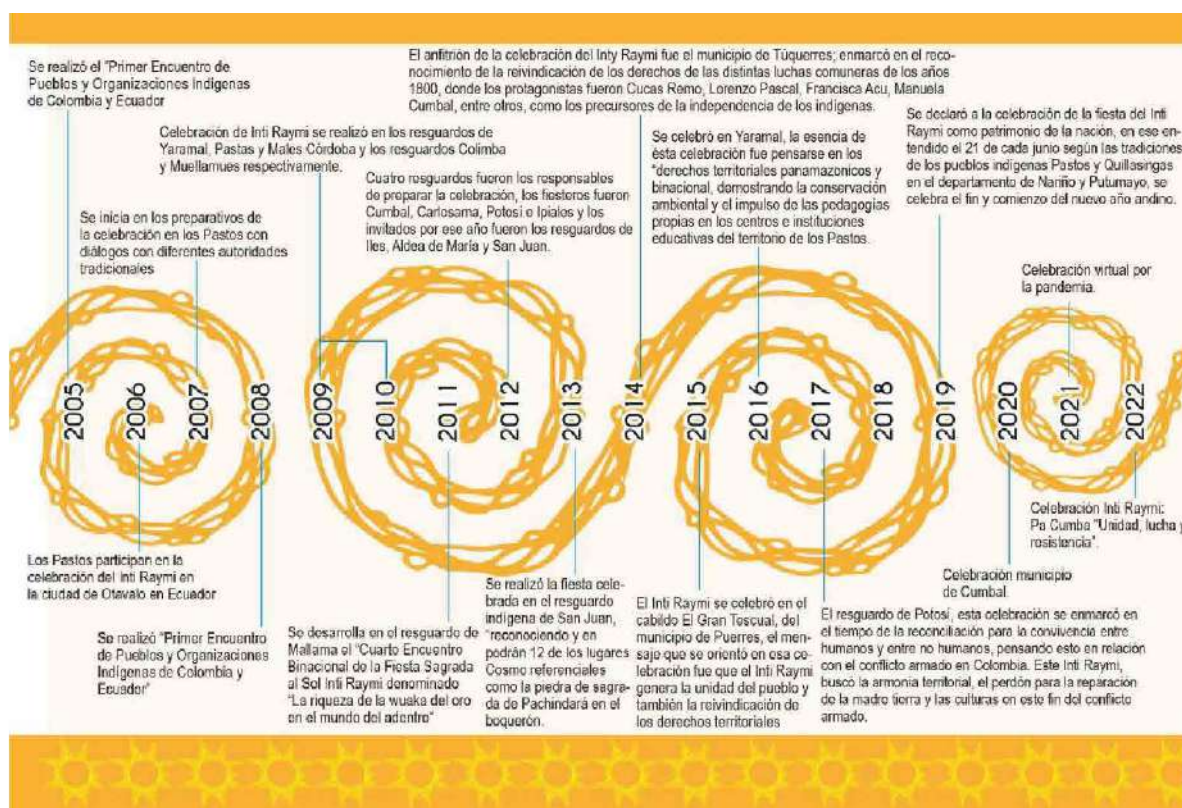
Figura 3: "Perdices poderosas".



Fuente: Archivo personal, Fernando Guerrero

En la Figura 4, se expone un espiral del tiempo de las distintas celebraciones y los cambios experimentados por la comunidad de los Pastos.

Figura 4: Espiral del tiempo



Fuente: elaboración propia con base en HUAN-ANPA (2017).





1.3 El Inti Raymi

El Inti Raymi se celebra durante el mes de junio, principalmente en dos días (20 y 21). El primero, es la víspera del día mayor en el cual el ritual es fundamental. Vicent Tarapues, joven Pasto, narrador de las memorias de su pueblo, refiere que este ritual se celebra en la vereda Tasmag, en la piedra de los Machines (un petroglifo), lugar energético y sagrado, dado que ahí está escrito la ley de origen, las memorias, sus historias, su cosmovisión. El Taita Efrén —su padre—, mencio-

na que en la piedra “se revivió la memoria que había estado como oculta”, en tanto que está graficado un calendario en el que estaba el sol, que los Pastos trazan con ocho puntas. Esta figura les permite la lectura del calendario solar y lunar y comprender que en la grafía de la roca los ancestros dejaron las precisiones de las cuatro festividades cósmicas: El Koya Raymi, el Kapac Raymi, el Pawukar Raymi y el Inti Raymi (E. Tarapues, comunicación personal, junio 2019).

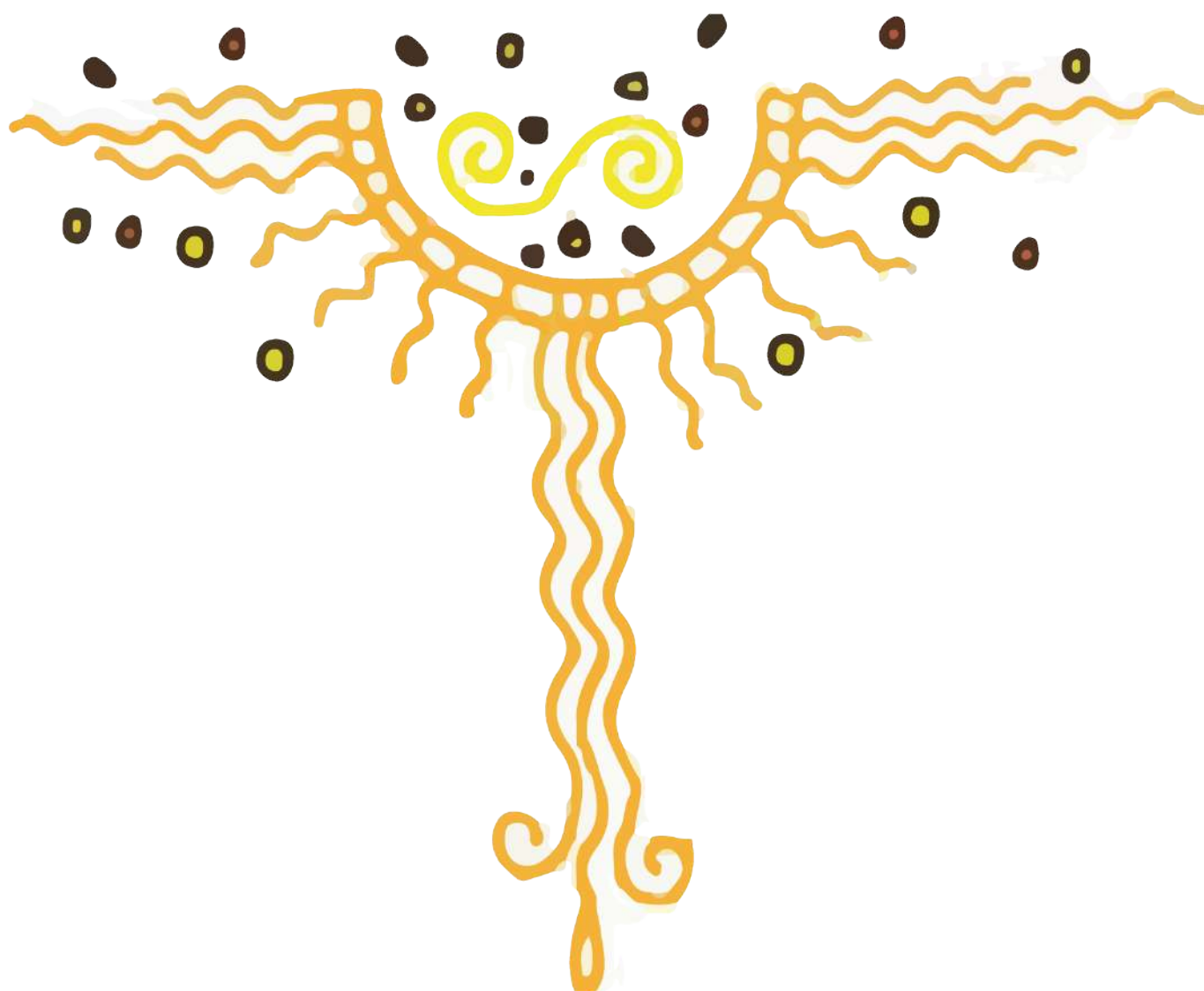




Figura 5: Festividades Cósmicas



Figura 6: Ciclos del ritual del Inti Raymi

Fuente: elaboración propia con base en la narración de Vincent y Efrén Tarapues





Figura 7: Ritual del Inti Raymi en el Municipio de Cumbal

RITUAL DEL INTI RAYMI EN EL MUNICIPIO DE CUMBAL



Ciclo de la transmutación

6 a 9 de la noche. Es la representación del cambio, de la transición a la muerte. El año va muriendo. "Todo se muere, todo cambia. Todo cambia. Entonces los abuelos están pendientes de eso, que se cambia, las células, moléculas... todo eso cambia. Por eso, pues, cambiamos. Y salimos ahí, entonces lo abuelos dicen: "lo que era hace ayer, otro, hoy soy otro." (Tarapués, 2019). En este lapso se reflexiona sobre los mitos fundantes, la comunidad y la escritura de la piedra de los Machines.

Ciclo de la muerte

9 a 12 de la noche. El Taita, Gerardo Tarapués, en su reflexión -con fragilidad en sus palabras-, sentencia: "yo, lloro por dentro". Somos un río por dentro, un llanto que es memoria, es herida y silencio. En esta fase se termina el año, y se recuerda la muerte como la posibilidad para regresar a la madre, a la tierra, que es vida. Se recupera la memoria y la historia.



Ciclo de la gestación

12 a 3 de la mañana. Se concibe la vida. Se vuelve a nacer. Los médicos tradicionales hacen limpieza con plantas medicinales. Se limpia para esperar que se nazca bien. Se empieza a reflexionar sobre lo que se entiende como nacimiento.



Ciclo del nacimiento

3 a 6 de la mañana. Es el nacimiento. A las 6 de la mañana se recibe el sol en la piedra de los Machines, se espera el primer rayo de luz. Es la forma de llegar a la luz del nacimiento, a la vida. En la piedra se hace pago con elementos sagrados como el cuy, hojas de coca, chapil; se agradece a la piedra por permitir volver a nacer.

Fuente: elaboración propia





Vincent Tarapues (Comunicación personal, 2021) hace énfasis en que en la piedra también hay trazos de un hombre y una mujer con un bastón que son leídos como dualidad, compenetración de las fuerzas opuestas. En este caso la dualidad genera la misma capacidad de gobernar, de hacer justicia y complementarse entre hombres y mujeres¹⁰. Respecto al ritual hace énfasis en la representación de cuatro ciclos que inician a partir de las 6 de la tarde y que van hasta las 6 de la mañana del día 20 de junio.

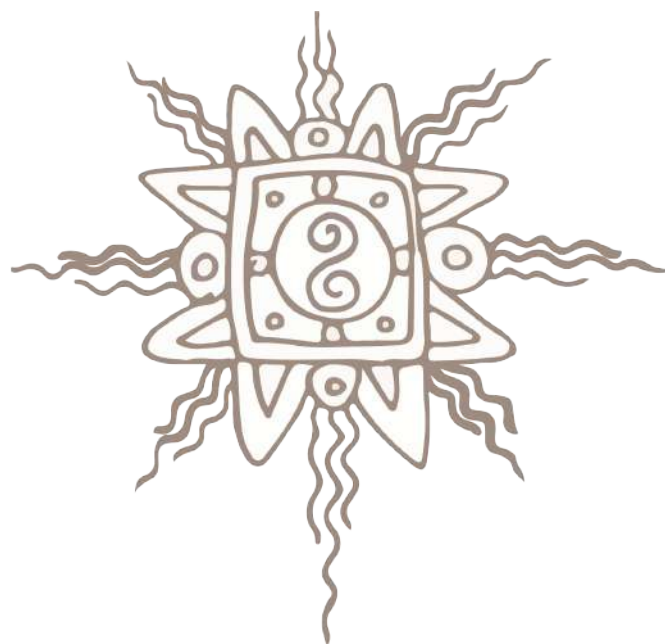
El ritual lo celebran en la piedra de los Machines. Cerca de la piedra, los Pastos, para congregarse y caminar la palabra (como dicen con recurrencia) construyeron una maloca. En la maloca se reúnen y hacen el ritual en el que participan los mayores, las autoridades, la comunidad y visitantes. Todos están sentados, acompañados por elementos como el fuego, el agua, el viento, la tierra. Los médicos tradicionales comparten su sabiduría a través de plantas medicinales como Yagé y San Pedro, y hacen limpiezas espirituales. Alrededor del fuego, la noche propicia la reflexión y se esculpen las palabras. Los ciclos son los de transmutación, muerte, gestación y nacimiento.

Luego del ritual en la piedra de los Machines, se realiza un desfile, acompañado con danzas tradicionales como sanjuanitos y raymis. Participan del desfile las autoridades del cabildo indígena, junto a la comunidad danzando y ondeando la Whipala, bandera andina. El Aya huma, o diablo, espíritu de la fiesta del Inti Raymi, hace también presencia danzando todo el tiempo, no puede parar porque es él el que mantiene viva la fiesta. Finalmente hay un lugar de encuentro en el que se danza y comparten alimentos y bebidas tradicionales como la chicha y el chapil. Es de resaltar que las actividades asociadas a los alimentos no se limitan a lo práctico, sino que confluyen saberes y comportamientos que permiten la interacción con la naturaleza y la espiritualidad (Mamián, 2004).

De la misma forma, el espacio que tienen dispuesto para cultivar y que llaman “Chagra”¹¹, no solamente cumple la función de proveer alimento, sino que tam-

bién es un importante sistema de representaciones y un lugar privilegiado de socialización y transmisión de conocimientos y saberes (Cabrera, 2004).

Con todos estos elementos, la celebración del Inti Raymi trasciende a la vida cotidiana. Va más allá de estos dos días de encuentro. Esta fiesta permite entender cómo se concibe el ser Pasto en el mundo de la vida. La festividad también se entiende como un ejercicio de memoria en el tiempo, de “memoria práctica” (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020). Es decir, no solo del recuerdo, sino del “cómo se va desarrollando una práctica, una práctica que fortalezca, que cambie el rumbo que ha tomado la producción en el campo y vuelva por unos pueblos más auténticos” (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020). Así, como manifiesta Fernanda López “la fiesta del Inti Raymi como fiesta, es un encuentro con nosotros mismos y es un encuentro con la comunidad, para agradecer, compartir y para estar en alegría” (F. López, comunicación personal, junio 2020).



¹⁰ Según Vincent Tarapues, en la piedra de los Machines, también aparecen dos zorros, que representan la constelación de Leo, relacionada con la sabiduría de los animales y la compenetración de los diferentes mundos: el de arriba, el de abajo y el del medio. En la piedra también están los monos, representan la constelación de Escorpión. Los monos son el mito de origen y recrean que los Pastos vienen de los homínidos. Los monos son las autoridades mayores y se refieren a los procesos de organizar y de convivir. Los monos, con su sabiduría, enseñan cómo entender el territorio.

¹¹ “Práctica de recrear mundos universalmente reducidos, a la manera de fractales, donde el andino fundamentó su agricultura, su cultura y su mundo, porque para él la chagra es su universo y el universo es la chagra. La chagra es la pacha, donde se juntan, cruzan y sobre todo congregan los diversos espacios, tiempos y poderes vitales representados como mundo de abajo, de arriba y este mundo o de adentro o afuera” (Mamián, 2004, pg. 112).





2. El Inti Raymi como danza del tiempo: principios andinos y semillas

En esta segunda parte del artículo se abordan algunos elementos de la celebración del Inti Raymi que se identificaron como cercanos al postdesarrollo en su crítica al desarrollo hegemónico, que al mismo tiempo materializan particularidades de lo que son las alternativas al desarrollo. El componente integrador de esos elementos es la danza. La danza es una acción de múltiples representaciones de la cosmovisión Pasto, en ella

se pueden observar el tiempo circular (del que se hablará más adelante) de los Pastos, la reciprocidad, complementariedad y, de manera tangencial, la búsqueda por la soberanía alimentaria. Estos cuatro elementos contrastan con el tiempo lineal, la acumulación, el individualismo y el modelo neoliberal de libre comercio que fundamentan la visión de desarrollo hegemónico.

Figura 8: El Ritual



Fuente: Archivo personal





La danza es fundamental en la celebración del Inti Raymi, se manifiesta como una expresión intrínseca del ser Pasto, y se conjuga en el encuentro del cuerpo con la música y la tierra. La danza no es trivial, por el contrario, hay una acción de trascendencia en la medida en que está cargada de significado, particularmente de la actividad de recrear y transmitir un relato. Benjamín (2018) considera que “[n]arrar historias ha sido en todo tiempo el arte de seguir contándolas y este arte se pierde si ya no hay capacidad para retenerlas. Se pierde porque ya no se teje ni se hila cuando se las escucha” (Benjamin, 2018, p 233). Esto lleva a pensar que la narración como tejido tiene diversas grafías, y su lectura está estrechamente ligada a la sensibilidad de la escucha.

La danza alberga una búsqueda narrada en el silencio del cuerpo que despierta y fluye en el lenguaje del sonido: el cuerpo se activa, se mueve, trasciende, y la experiencia se explora y florece de manera singular en el cuerpo como espacio habitable. Esta actividad trasciende el plano individual para hacer parte de me-

morias colectivas del territorio. La danza es milenaria y se narra con el flujo de energía. Los mayores Pastos dicen que la danza teje el territorio y “el territorio va hasta donde va a la vista en el alcance de lo visible e invisible”.

¿Cómo narrar la danza que es memoria, cuando su grafía es la conexión, y no las palabras habladas? Aldemar Rúales menciona (2020) que “la danza en el Inti Raymi es acompañada por música con ritmos tradicionales del Ecuador como los Sanjuanitos y Raymis. Se danza en espiral, se representa, entre otras cosas, la conectividad, la unión. Por esto mismo se danza en espiral en tanto que “es un ejercicio simbólico, espiritual, ritual, es donde se dice que se debe de amarrar el sol a las 12 del día [del 21 de junio en la celebración del Inti Raymi] para que no se vaya y no se pierda la luz.” (A. Rúales, comunicación personal, 2020). Esta representación es una herencia que viene de los Incas en lo que se conocía como el Inti-Guatana: la danza que amarra el sol para cargarse de energía (A. Rúales, comunicación personal, junio 2020).

Figura 9 El Ritual de los alimentos



Fuente: Archivo personal, Mauricio Telpiz





2.1 El Tiempo para los Pastos

En el espiral de la danza se grafica la serpiente que representa el tiempo; la serpiente es también el símbolo de la representación de la vía láctea con el número ∞ , que tiene que ver con el tiempo, la eternidad, el infinito. Como dice el Taita (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020):

[...] no se baila amarrados [...] se baila en círculo. Se hace el churo, el churo cósmico¹². Es como envolver y desenvolver siempre en busca de un centro. Usted coge adelante, sigue y busca el centro y desenvuelve [...] no es lineal, es redondo, circular. Y el hecho de ser redondo, circular, es que tiene un principio, pero no hay un fin; nunca estamos pensando ni siquiera en un pasado, sino en un origen, y ya, nada más, porque siempre se retorna al origen.

La comprensión del tiempo del pueblo de los Pastos no es lineal y tampoco cuenta con un principio y un fin. No se piensa en el pasado como tiempo, se piensa en un origen, porque siempre se retorna al origen. No se habla del presente ni del pasado ni del futuro, se habla del tiempo delantero, del tiempo de los de adelante y de los tiempos de hoy, el Taita Ramiro (2020) da un ejemplo de ello:

Figura 10. Churo Cósmico



Fuente: elaboración propia con base en (Waldrón, et., al 2018)

Los Pastos siempre han venido pensando con los tiempos de adelante, pero pensando para el tiempo de los que vienen. Cuando usted habla con un abuelo ya no le van a decir el futuro de mis hijos, sino que le dice:

“Estoy pensando en estas guaguas [niños] que vienen atrás. O sea que el futuro viene atrás, es una concepción del tiempo” (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020).

El Inti Raymi es un rito del devenir histórico de comunidades andinas. El tiempo en el que se desarrolla la celebración constituye un tiempo sagrado. El quechua sólo emplea una palabra para hablar del tiempo y del espacio, este concepto es Pacha (Quispe, 2020). Eliade (1981) menciona que hay intervalos de tiempo: el tiempo sagrado es en el que se enmarcan las fiestas, mientras que el tiempo profano es el que está por fuera de cualquier fecha con alguna significación religiosa. Es por eso que el tiempo del Inti Raymi cobra aún más relevancia si se considera que:

[...] el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un Tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, “al comienzo”. (Eliade, 1981, p. 43)

En el marco del espacio y el tiempo sagrado de la celebración, la comunidad tiene la oportunidad de vivir una experiencia de lo que Eliade (1981) explica cómo “el ritual por el cual construye un espacio sagrado [...] eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses” (p. 20). Cada año, el tiempo, al ser circular, es recuperable para realizar la festividad a través del rito; en este acto de reactualización del acontecimiento mítico el nuevo ciclo vuelve a iniciar. Por eso Tovar y Gómez (2004) plantean que el mito en el tiempo de la celebración del carnaval como fiesta sagrada, permite volver a experimentar los sentires y pensamientos de creencias que retornan a la cotidianidad.

Mamián (2004) hace referencia a los mitos que explican tanto el espacio como el tiempo y que son condiciones claves para entender la dimensión del ser de los Pastos en el universo. Es así como desde esta cosmovisión todo deviene. No es que el pueblo de los Pastos se imagine que el pasado es el futuro y viceversa, sino que por ejemplo en el churo cósmico (ver figura 7), el tiempo se ve en espiral.

¹² Espiral continua que es la forma en que los Pastos conciben la realidad en continuo y perpetuo movimiento.





2.2 Tejido de reciprocidad y complementariedad

Figura 11: Castillo de alimentos



Fuente: Archivo personal

El Taita Ramiro menciona que la danza en Cumbal se llama la danza de los Sanjuaneros. En la danza se intercambian alimentos como frutas y semillas, se hace “el cambeo”. Esta práctica del cambeo se puede ver reflejada en lo que es la representación de los castillos de alimento, que cada año en la festividad la comunidad prepara como forma de pago. Entonces, las personas que deciden coger alimentos del castillo, al año siguiente en la celebración del Inti Raymi deben devolver el doble. En Cumbal predomina el cambeo y el Taita Ramiro, es enfático en decir que en dicha práctica precisamente se ven materializados los principios andinos de reciprocidad y complementariedad (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020).

El principio de reciprocidad es entendido como una característica cultural e histórica de los pueblos de los Andes. Estermann (2009), propone que este principio se expresa a nivel pragmático y ético:

[...] a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interrelación, sea esta intrahumana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. [...] La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber’ cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. (Estermann, 2009, p.145)

Es de esa manera en donde en el Inti Raymi, las prácticas de agradecimiento por los frutos que ha dado la tierra se deben compartir, y principios como la complementariedad y reciprocidad permiten entender esas acciones altruistas. Como lo indica Sobrevilla (2008), la complementariedad en el mundo andino tiene que ver con que nada (ser, suceso, espacio) existe monádicamente (de manera aislada), sino que siempre tendrá un complemento. El Inti Raymi como se mencionó anteriormente, es fundamentalmente encuentro; es una interrelación simbólica con el cosmos, en ese sentido, el principio de reciprocidad y la complementariedad tiene que ver con la justicia cósmica. Con base en este principio todo acto promovido por un agente en favor





de un receptor será recompensado por el último en la misma medida en que fue recibido (Sobrevilla, 2008). En coherencia, este par de principios forman parte central del desenvolvimiento económico de los pueblos indígenas, los cuales se evidencian en diferentes

actividades en las que el dinero no es lo más relevante, por el contrario, son espacios para poner a disposición de la sociedad las capacidades y productos sagrados de la tierra que son otorgados por los dioses.



2.3 Soberanía alimentaria: la changra y el movimiento de las semillas

Como ya se ha mencionado, la fiesta del Inti Raymi está íntimamente ligada con las prácticas agrícolas de los Pastos. Los alimentos son sagrados, y como lo señala Fernanda López, “Inti Raymi es el día grande, donde hay más presencia del sol, es el solsticio mayor, y este día los Pastos le damos agradecimiento al sol, porque si no hubiera sol, no hubiera producción, no hubiera alimentos, no hubiera vida” (F. López, comunicación personal, junio 2020). El Inti Raymi, como tiempo que permite agradecer y compartir, se sustenta en la reciprocidad como principio rector, que demarca básicamente que “lo que yo recibo, tengo que sembrarlo, cultivarlo para cosecharlo” (F. López, comunicación personal, junio 2020). En consecuencia, “en el Inti Raymi hay abundancia de alimentos, por lo cual se comparten (...) estos alimentos que son cosechados en esa temporada” (F. López, comunicación personal, junio 2020).

Así, la festividad ha demarcado la importancia de la soberanía alimentaria, por un lado, con la promoción de los productos sagrados propios de la región andina como la chicha, el maíz, las papas, los ollucos, el cuy, las majuas, entre otros, en tanto de allí viene

la esencia del ritual, ofrendar en abundancia desde lo propio. Y, por otro lado, se ha reivindicado la necesidad de la siembra para cosechar los productos a ser ofrecidos al sol en la fiesta.

Frente a esa sacralidad de los alimentos, se puede entender que la soberanía alimentaria es un concepto central en la cosmovisión de los Pastos y en particular en la celebración del Inti Raymi, promoviendo a través de la tradición los “procesos de recuperación de la vida y sobre todo de la recuperación y fortalecimiento de una agricultura y de una economía más propia” (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020).

Como plantea el Taita Efrén, la “idea es volver otra vez a tener a la soberanía alimentaria, volver a tener otra vez los suelos limpios, volver a retornar a las semillas propias” (E. Tarapues, comunicación personal, junio 2019), lo cual representa un gran desafío por la pérdida de la diversidad en las variedades. Así, se han recobrado figuras y prácticas como la chagra, el trueque, el cambalache y la faina. Se siembran en “lo que ahora últimamente se ha denominado la chagra, que la gente produzca para comer, que tenga de dónde





coger pues para comer, que siga los ciclos también de la vida, de la misma chagra” como otras formas de organización del territorio (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020).

Por lo tanto, la soberanía alimentaria para los Pastos se configura en una actividad asociada a lo sagrado: ser alimentado por la madre tierra que da para el sustento propio y para compartir;

La auto-subsistencia y el autoconsumo también pueden matizarse con cierta concepción subyacente comunal de que lo que se produce es para gastar, lo que se siembra se cosecha y se consume; lo que dan la tierra y las energías trascendentes debe volver a ellas para que se puedan volver a producir. (Mamián, 2004, p. 4)

De esta manera, el ser andino se contrapone al dualismo propio de la modernidad de naturaleza/cultura, entendiendo que el mundo está constituido por seres y no por sujetos y objetos, así “sus miembros no están interesados en “conocer” o transformar al otro, como lo exigen la ciencia y la técnica positiva” (Mamián, 2004, p. 113). En los Pastos, “la preocupación está centrada en sintonizarse entre sí, en “captar” cariñosamente la seña, porque en la medida en que la conversación mutua brote, la crianza fluye” (Mamián,

2004, p. 113). Es decir, no hay fragmentación entre las partes, cada parte de la naturaleza se interrelaciona con un todo.

Los cuatro elementos analizados en este apartado muestran las distancias de la cosmovisión de los Pastos con los principios modernos que subyacen a la propuesta del desarrollo. Por un lado, con el tiempo en espiral hay una distancia del tiempo lineal que ayuda a materializar en occidente las ideas de progreso y desarrollo. Por otro lado, en contraposición de esa idea individualista y al culto de generar procesos de acumulación y falta de retribución justa, los Pastos, desde su cosmovisión andina, hacen un llamado a recuperar el principio de reciprocidad, cuyo sentido permite construir lazos solidarios entre la comunidad y realizar intercambios.

Esta incluye lo ya descrito que ocurre en la fiesta, como otras prácticas que tienen que ver con el intercambio de alimentos por pisos ecológicos para que unos y otros habitantes tengan acceso a distintas variedades de alimentos. Este intercambio no es sólo entre indígenas, sino que se incluye también a campesinos tradicionales de la zona andina, lo cual permite fortalecer la alimentación y la vida en comunidad dentro de la amistad y el compadrazgo (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020). Como plantea Guzmán (2004, p. 4),

Figura12: El Ritual de los alimentos



Fuente: Archivo personal, Mauricio Telpiz





buena parte “de la posibilidad de esta reciprocidad y subsistencia la dan las características ecológico-culturales de la territorialidad de los Pastos, como lo es la diversidad dialéctica, macro y micro, de sus espacios”.

Respecto a la complementariedad, también es un principio clave teniendo en cuenta que cada parte tiene una interrelación con un todo, esa unidad holística permite cuestionar esta visión de desarrollo tradicional bajo la idea de la modernidad, que busca la fragmentación de las partes y su entendimiento de manera aislada. Respecto a lo que se denominó la danza del movimiento de las semillas, esta celebración nos lleva a pensar en que los alimentos son sagrados; dimensión espiritual de los alimentos riñe con la idea mercantil que promueven las propuestas hegemónicas del desarrollo. En ese sentido, para los Pastos promover procesos territoriales de soberanía alimentaria, es fundamental para su cosmovisión.

Estos cuatro elementos analizados del Inti Raymi permiten ver que los Pastos parten de una cosmovisión distinta a las visiones y sentires dominantes. Lo anterior acerca la festividad a algunos principios subyacentes en la teoría del postdesarrollo que caracterizan a las alternativas al desarrollo, entre estos el alejarse de la ontología eurocéntrica y de la dualidad fundante de la modernidad como es la división entre naturaleza y cultura. Por consiguiente, implica un distanciamiento de la ciencia y el pensamiento occidental para la explicación de los fenómenos naturales y sociales, así como un acercamiento a lo no predecible (Gudynas, 2012).

En los elementos analizados y en la fiesta del Inti Raymi en sí misma encontramos caminos para materializar las alternativas al desarrollo. Como han planteado los teóricos del postdesarrollo, los cimientos o las pistas del cambio se encuentran tanto en prácticas postcapitalistas como postsocialistas que provienen tanto del pensamiento indígena y afrodescendiente, como de tradiciones occidentales que han cuestionado distintos

presupuestos de la modernidad dominante como las perspectivas feministas, las posturas ambientales radicales, la ecología profunda, otros enfoques biocéntricos y nuevas conceptualizaciones en áreas como la justicia y el bienestar humano (Gudynas, 2012).

Si bien los Pastos comparten la cosmovisión andina, en el trabajo de campo se logró entender que los Pastos no necesariamente entienden de la misma manera que en Ecuador y Bolivia el Buen Vivir. Los Pastos no están familiarizados con la construcción teórica y política de estos países, y lo que más bien se encuentra es una resignificación y construcción del concepto bajo otras acepciones y significantes como el “vivir bien” o el “dejen vivir”. Esto debe comprenderse por el contexto colombiano y la situación actual de los Pastos que se analizará en el apartado siguiente.

Para el Taita Ramiro el Buen Vivir es más un “dejen vivir”, no remite a tener posesiones materiales. El “buen vivir sólo se entiende como que yo tengo carro, celular, tengo todo, así como el caché, como dicen... Un buen vivir dicen, pero pues eso es inalcanzable”, por eso es más bien: “déjenos vivir que nosotros vemos acá, qué es que hacemos” (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020). Su dejan vivir no se materializa en lo que el desarrollo dominante ha vendido como desarrollo.

“No es el cemento, ni las casas, ni nada, sino es la tranquilidad, hay una noción de tranquilidad [...] es dejar vivir para estar tranquilos”. “[...] Déjenme vivir que yo quiero estar tranquilo y yo quiero vivir de acuerdo con mi cosmovisión [...] el dejar vivir es como que nosotros queremos ser lo que somos, y no nos impongan una forma de ver distinta, déjenos vivir [...] yo quiero es la felicidad, la tranquilidad con la tierra, estar en mi chagra, aquí con mis papas, con mis ollucos, con mis cosas y ya”. (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020)





3. Tensiones

Después de haber identificado algunos elementos relevantes de la celebración del Inti Raymi a partir de las representaciones que tiene la danza y de haber discutido la particularidad de esos elementos y su distancia con el desarrollo hegemónico, en esta tercera parte se abordarán las tensiones que viven los Pastos para hacer parte de la vida cotidiana. La finalidad de advertir las tensiones entre un proceso de resignificación del Inti Raymi y un contexto de imposición cultural, es justamente comprender cuáles son los retos que se han trazado los Pastos para fortalecer esta celebración como expresión de su cosmovisión. En ese sentido es importante entender el proceso que han emprendido a partir del Inti Raymi los Pastos, y que además presenta complejidades como cualquier otro -para no caer en esencialismos-, por lo que la identificación de las tensiones posibilita reconocer, cómo los modelos dominantes han permeado prácticas culturales que tienen una estrecha relación con propuestas alternativas al desarrollo.

De manera incisiva, en las entrevistas fue evidente la preocupación de que esta celebración pierda el sentido de resignificación que se ha venido adelantando desde el año 2005 y se limite a una fiesta de espectáculo. De forma general esta preocupación la identifican como “folclorización”. Una tendencia que se ha profundizado, según relata el Taita Efrén con motivo

de su reconocimiento como patrimonio cultural de Colombia¹³, que prioriza oficialmente las actividades meramente festivas, presentando incluso casos de mal manejo de recursos económicos destinados a los cabildos, y que en paralelo desvía la esencia de la celebración a un escenario de “folclorización”.

Debido a esta tendencia, las autoridades indígenas se han visto impulsadas a promover la búsqueda del sentido de esta celebración, a partir de un ejercicio de recuperación de la memoria que, reconocen, demanda tiempo y empeño. Para esto se observa indispensable recobrar y fortalecer el sentido de pertenencia y concientizar acerca del valor del Inti Raymi (re)creándolo como parte del acervo cultural propio. Es decir, adelantar de forma paralela un proceso de fortalecimiento de la identidad cultural, donde la educación, el arte y la cultura, se posicionen como herramientas fundamentales.

Dimensiones estas atacadas también por la “folclorización” de la celebración, como bien expresa (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020): “el problema es que esto del Inti Raymi lo han venido “folclorizando”, por ejemplo, no me gusta a mí ahora que le metieran grupos de música andina famosos y de mucha trayectoria, pero que casi poco tenían que ver con la tradición Pasto”.

¹³ En Ley 1945 del 4 de enero de 2019, se declaró a la celebración de la fiesta del Inti Raymi, como patrimonio de la nación, en ese entendido el 21 de cada junio según las tradiciones de los pueblos indígenas Pastos y Quillasinga en el departamento de Nariño y Putumayo, se celebra el fin y comienzo del año –el nuevo año andino–.





La crítica a la “folclorización” no está regida por el rechazo al espectáculo conectado en la danza y la música, por el contrario, se celebran estas expresiones como representaciones relevantes del ser Pasto. No obstante, se invita a que estas actividades sean reflexionadas en el marco del sentido y trascendencia del Inti Raymi, como un tiempo para agradecer y compartir reivindicándose como comunidad, particularmente de los Pastos (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020). En coherencia, el Inti Raymi es entendido como proceso de reconstrucción de memorias al tiempo que busca generar movimiento mental “(...) que se ligue a otros procesos de recuperación de la vida y sobre todo de la recuperación y fortalecimiento de una agricultura y de una economía más propia” (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020).

Es fundamental que la relación entre la actividad agrícola y el Inti Raymi en su sentido espiritual se fortalezca, ya que, lastimosamente, sigue siendo mínima la producción agraria campesina, de autoabastecimiento en general, pero en particular la destinada a la festividad, un problema ya percibido por (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020), quien expresa: “se ha ido apoderando de la producción, la producción comercial, que no tiene un sustento mental o ideológico propiamente indígena (...) Es una producción básicamente para el mercado, incluso [la producción] para el autoconsumo es mínima”.

Esta realidad que nos plantea (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020), tiene que ver con un problema estructural que está marcado por un modelo económico dominante, como es el neoliberalismo, en el cual se privilegia el monocultivo y la explotación excesiva de la tierra. Esto ha llevado a una pérdida de la diversidad que antes existía, así como del contenido espiritual de los alimentos que sí se recrea en el Inti Raymi. Por otro lado, mucho de lo que se produce no está

ligado a las prácticas agrícolas tradicionales, como las referentes a los ciclos de la vida en la chagra, partiendo de los calendarios solar, lunar y de las cabañuelas.

Por lo cual, se observa que la ofrenda entregada ese día en los castillos de alimentos, se produce de forma más individual, de hecho, en algunos casos se ha desvirtuado el espíritu de la fiesta comprando los productos que van a ser llevados a la celebración y echándole abonos y químicos para producir con mayor rapidez e irrespetando el ciclo productivo interconectado con los ciclos de la naturaleza. Llama la atención la mención que hace (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020) acerca del cambio de composición en estos castillos de alimentos ofrecidos en la celebración del Inti Raymi. Estos pasaron de estar ocupados por productos del campo y propios del territorio a serlo por mercaderías de la ciudad debido a que, por un lado, la producción local es mínima y por el otro, de dicha producción la mayoría es vendida fuera de los territorios, lo que afecta sin duda la autonomía alimentaria que la propia fiesta busca alentar.

Por otro lado, la práctica ganadera, que se ha venido profundizando en el municipio de Cumbal, ha generado dificultades a tal punto que, en varios momentos, habitantes del municipio han realizado “incendios controlados”, lo cual ha generado pérdidas irreparables de ecosistemas y de páramos. Estos incendios han sido con la finalidad de sembrar pasto para el pastoreo. Dicha práctica genera mucha preocupación y cuestionamientos no solamente por la magnitud del impacto en los ecosistemas, sino por la recurrencia y el desconocimiento de los determinadores. Entre los meses de agosto a noviembre de 2020 se documentaron 8 incendios en la zona por parte de la Alcaldía Municipal de Cumbal,¹⁴ con afectaciones en la fauna y en la flora, pérdidas de pajonales, frailejones, humedales, árboles nativos y erosión de los suelos, entre otros.

¹⁴ Informes de la Alcaldía Municipal de Cumbal, a partir de las visitas a las zonas de incendio en los distintos sectores en Nariño.





Figura 13: Incendios en los páramos de Cumbal



Fuente: tomada de Twitter de @AndreaArtehaga1

Para comprender la importancia de la festividad del Inti Raymi y su potencia como alternativa al desarrollo, es necesario entender la complejidad de la vida de los Pastos, los impactos del mundo colonial y de la consolidación del Estado-nación colombiano, así como los rasgos del modelo de desarrollo hegemónico que impone una visión uniforme de la cultura y evita generar diálogos horizontales interculturales de apertura a partir de las cosmovisiones propias.

Las tensiones entonces materializan la puesta en marcha de los cuatro elementos arriba analizados: tiempo, complementariedad, reciprocidad y semillas como representación de la soberanía alimentaria; y evidencian la existencia de un modelo de sociedad que ha querido ser impuesto desde la colonia, centrado en la negación de los saberes propios de los pueblos bajo la lógica de la homogeneidad y la negación de la diferencia. En ese sentido, en las visitas de campo se pudo observar que en el marco del Inti Raymi se ha generado tanto la senda de la reapropiación agroecológica comunitaria, que incluye el entendimiento del valor de rescatar las prácticas propias, como por ejemplo la tenencia y cuidado de la chagra y las semillas; como estas otras prácticas económicas mucho más ligadas con las políticas neoliberales de la economía y el desarrollo. Así, en algunas comunidades se observa una fortaleza práctica-discursiva respecto al sentido de la fiesta y su aporte como pueblo a la reproducción tradicional de la misma.

Otro aspecto importante para considerar en término de tensiones tiene que ver con lo intergeneracional, ligado al problema de la educación convencional. Muchos jóvenes han ingresado al colegio y la universidad y esto genera una preocupación tanto en los familiares, como en la comunidad en general con respecto a los cambios que se observa en las y los jóvenes al volver de estas experiencias. Existe la percepción de una pérdida de identidad y sentido de pertenencia en las generaciones más jóvenes, que debilitan el trabajo comunitario y la memoria, encontrándose aislados y reticentes a participar de la vida en comunidad.

Se evidencia aquí también de nuevo la tensión con la sociedad mayoritaria. La comunidad se enfrenta al choque entre los intereses personales de los jóvenes (influenciados por las demandas occidentales) y las tradiciones y prácticas culturales aún presentes de los Pastos. A partir de la observación e interacción con jóvenes y mayores, se pudo singularizar este tipo de conflictos, y evidenciar que las actividades que se constituyen en derechos como la educación, se ve condicionada e implica dilemas de gran envergadura para quienes salen a realizar estudios superiores. Las y los jóvenes deben elegir entre retornar a sus comunidades y encontrarse con grandes dificultades para ejercer sus profesiones, o alejarse para tener más probabilidades de crecimiento profesional y con esto distanciarse de su comunidad. La complejidad radica en que en muchas





ocasiones lo que aprendieron no tiene una aplicación práctica en el sistema social y económico de sus comunidades; o no hay recursos financieros para pagarles un salario; o no es posible invertir en ideas derivadas de tecnología o insumos especializados de precios muy altos, lo que además no están dentro de las prioridades de sus comunidades (Londoño, 2016).

Por estas razones la educación es un punto fundamental de la agenda del pueblo Pasto y en específico del Inti Raymi, en tanto su fortalecimiento funge como un proceso central en la construcción de identidad, bajo la consigna retratada por Fernanda López de que “(...) tenemos que recuperar nuestro conocimiento, nuestro idioma, nuestras propias palabras, para entender y comprender lo que nuestros ancestros que estuvieron delante de nosotros ya nos dejaron enseñado”. Según (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020) a esto ha aportado la fiesta, pues es un tiempo-espacio al que la mayoría de la gente “vuelva a ligarse a la comunidad”, toman conciencia, ayudan y crean iniciativas de vida, económicas o de otra índole. En ese sentido señala que es “interesante el Inti Raymi, [pues] que ayuda a como a volver a sentir, tener como el sentimiento de pertenencia y de un ideario”.

En este contexto, la educación oficial y no oficial supone un campo de disputa del pueblo Pasto frente a un modelo educativo excluyente de los saberes propios y que corresponde más a una lógica de la oferta y la demanda del mercado laboral de la sociedad mayoritaria. Para esto la comunidad ha hecho esfuerzos importantes para la integración de conocimientos propios de campos como la música y el baile con la puesta en marcha de escuelitas de música andina, de Sanjuanito y de Raymi, por ejemplo. (D. Mamián, comunicación personal, junio 2020) plantea que esto tuvo tanta fuerza que eso “ahora hace parte de la planeación educativa de las acciones de los colegios indígenas, lo metimos a nivel departamental y la Secretaría¹⁵ autoriza ya dos días, para que los colegios en comunidades indígenas se programen para esas fiestas”.

Otra acción de fortalecimiento relevante para destacar es el tejido como herramienta de (re)identificación cultural propio de las mujeres, niñas y adolescentes. El Taita Ramiro, subraya:

“en el tejido conversan bastante, bastante, bastante y también dicen que la que teje, piensa. Entonces hay mujeres tejiendo y pensando, un empoderamiento de la mujer que ha habido últimamente pero tenaz. Yo estuve con un proyecto que hicimos de aquí, de la Gobernación, de tejidos con unas 30 señoras de Panam, esas mujeres ... adquirieron las telas, la lana de las ovejas y eso conversaron, pero una locura. Y conversaron, y conversaron con sus hijas porque estaban preocupadas de que sus hijas no aprendan, que hay otro tema también, la niña ya no quiere estar tejiendo, ella quiere estar en otro cuento. Entonces las mamás les dijeron: “no hija deje eso y venga a ver en el tejido”, entonces la hija dice: “pero cómo así que yo voy a tejer”. Y no era en ese entonces tanto el tejido, sino era la conversa, la que las motivaba, una conversa bien interesante del tejido. Entonces ya con el tejido otra vez empezaron a ver la luna, los tintes, los diseños”. (R. Estacio, comunicación personal, junio 2020).

Estas tensiones que se identifican como “folclorización”, la vocación agrícola vs. la ganadería, el dilema intergeneracional, las trayectorias de la educación, hacen que algunas personas de los Pastos, comprometidas con dimensionar el Inti Raymi como un proceso de resignificación y fortalecimiento cultural, concentren esfuerzos para pensarse en alternativas transformadoras. Por ello, el potencial de la chagra se configura como un espacio donde el pueblo de los Pastos puede dar continuidad a su existencia y su cultura, con todo lo que esto comporta: el medio y el modo de subsistir, su conexión con lo ancestral, la organización política y social y finalmente la forma en que se relacionan entre sí y con la naturaleza que los rodea.





Reflexión final

A partir de lo que se exploró durante la presente investigación, para responder a la pregunta sobre la relación de la fiesta del Inti Raymi con las alternativas al desarrollo, se puede identificar que en la festividad se materializan elementos que cuestionan principios del desarrollo hegemónico tales como: la linealidad del tiempo, el progreso, el antropocentrismo, el individualismo. Estos elementos provenientes de la cosmovisión Pasto, que a su vez dialogan con la cosmovisión andina y que se encuentran interconectados entre sí, son: el tiempo en espiral, la complementariedad, la reciprocidad y la soberanía alimentaria. En estos elementos yacen prácticas e imaginarios que se contraponen al desarrollo dominante y que tienen la potencialidad de construir un mejor vivir para los Pastos.

Distintas comunidades de los Pastos recientemente han hecho un trabajo importante por retomar algunas tradiciones ancestrales, entre las que destaca la fiesta del Inti Raymi. Este proceso, por supuesto, no ha estado exento de tensiones que tienen que ver tanto con dinámicas externas como internas, por lo que mantener y reproducir el conocimiento ancestral se convierte en todo un desafío, incrementado en un mundo cada vez más globalizado desde una lógica neoliberal. La presencia de las políticas del Estado en el territorio deberá corresponder con decisiones autónomas, es decir deben propiciar y respetar un diálogo horizontal de saberes. De ahí que los Pastos sean enfáticos en priorizar más que un “Buen Vivir” un

“Dejen Vivir”, concepto propio que recoge los esfuerzos constantes de los Pastos por volver a recuperar la soberanía alimentaria, tener otra vez los suelos limpios, semillas y educación propia, armonía y ritualidad, entre otros aspectos que son esenciales como pueblo.

La celebración del Inti Raymi es fundamental porque refuerza la conexión con el mundo natural, que históricamente ha sido vital para estas comunidades, y al mismo tiempo siempre bajo amenaza. De igual manera es preciso señalar que dicha celebración, más que un evento de festejo en el calendario conmemora y expone toda la cosmología del pueblo Pasto, que es transversal a sus actividades cotidianas y a sus relaciones con los otros y la naturaleza. Es, por tanto, un sentido profundo el que se pone en juego en unos pocos días, pero cuyo significado trasciende lo visible, lo concreto y lo cotidiano.

Su importancia es aún mayor en los tiempos que vivimos marcados por una grave crisis planetaria. En dicho contexto las prácticas, creencias y tradiciones de comunidades como el pueblo de los Pastos, y en especial los cuatro elementos aquí analizados: el tiempo, la reciprocidad, la complementariedad y la soberanía alimentaria, cobran mayor relevancia, pues se constituyen en un marco alternativo al occidental que se caracteriza por prácticas devoradoras, al potenciar otras formas de vivir en equilibrio con la vida humana y no humana.





Listado de Referencias

- Acosta, A., & Gudynas, E. (2011) El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso. En: “La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina”. Mariano Rojas, coord. México DF (México): Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC
- Achig-Balarezo, D. (2019). Cosmovisión Andina: categorías y principios. Revista de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca, 37(3), 5-8.
- Arcos, D. D., Avendaño, D. A. P., Becerra, M. H., Gutiérrez, I. M., & Arcos, F. D. D. Inti Raymi. (2016) Inti Raymi. La fiesta del sol. Cannabis Magazine. 96-103.
- Astvaldsson, A. (2004). El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de Huaca en los Andes. Hueso húmero, 44, 89-112.
- Benjamin, W. (2018). Iluminaciones. Taurus.
- Bustelo, P. (2003). Desarrollo económico: del Consenso al Post-Consenso de Washington y más allá. Estudios en homenaje al profesor Francisco Bustelo, 2-14.
- Cabrera, E. M. (2004). El agroecosistema “chagra” entre los indígenas en la Amazonía. Revista Luna Azul, 08-25.
- Campion, M. (2015). Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka. Revista Científica General José María Córdova, 13(16), 243-262.
- Chapid, K. (2016). El Chispas y el Changuas. Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP). Llegan ondas de paz.
- Eliade, M. (1981). Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado. Madrid. Ediciones Cristiandad.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Escobar, A. (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización, 1.
- Escobar, A. (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. Revista de Antropología Social, 21: 23-62. Escobar, A. (2014). Sentipensar con la Tierra: postdesarrollo y diferencia radical. Medellín: Universidad.
- Estermann, Josef. (2009). Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Guerrero, f. (2019). Kamashik: el camino del bastón. -Pueblo de los Pastos- Tesis para optar al título de Magíster. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.





- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo*, 1, 21-54.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's Tomorrow. *Development*.
- Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. In book: Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad, Publisher: UNAM México, Editors: Gian Carlo Delgado Ramos.
- Gudynas, E. (2016). Beyond varieties of development: Disputes and alternatives. *Third World Quarterly*.
- Gudynas, E. (2012). Desarrollo, extractivismo y buen vivir. In *Más allá del desarrollo* (pp. 21–54). México: Editorial El Conejo, Quito, Ecuador. <http://doi.org/https://doi.org/10.1630/0326785041834793>.
- HUAN-ANPA. Gran territorio de los Pastos. Resguardo de Potosí. Pakal, Fiesta del Sol. 2017.
- Londoño, S. (2017). Estudiantes indígenas en universidades en el suroccidente colombiano. Tensiones entre calidad y pertinencia. *Perfiles Educativos*. Vol 39. Núm 157: 52-69. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, O. (2016). Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (25).
- Mamián, D. (2004). La danza del espacio, el tiempo y el poder. Nariño. Ediciones Uninariño.
- Meira-Cartea, P. A., González-Gaudiano, É., & Gutiérrez-Pérez, J. (2018). Climate crisis and the demand for more empiric research in social sciences: emerging topics and challenges in environmental psychology/Crisis climática y demanda de más investigación empírica en Ciencias Sociales: tópicos emergentes y retos en psicología ambiental. *Revista bilingüe de psicología ambiental*. Vol 9(3): 259-271.
- Ministerio de Cultura. (2010). República de Colombia. 200 años. Cultura es Independencia. Cartografía de la Diversidad. Pastos, los hijos del sol. Informe.
- Morse, J. (2005) Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa. Alicante, España: Universidad de Alicante.
- Organización Zonal Indígena del Putumayo. (2016). El chispas y el Guanguas. Artículo para Blog. Organización Zonal Indígena del Putumayo. OZIP.
- Pastás, D. F. T., & Guzmán, N. Y. (2011). Tiempo y clima en la visión andina del pueblo de los pastos, Colombia y Ecuador. *Perspectivas culturales del clima*, 315.
- Pulido, A. P. (2014). La celebración del Inti Raymi en el Parque del Retiro de Madrid. Reconfiguración identitaria, rituales andinos en espacios públicos. *Deusto Journal of Human Rights*, (12), 17-41.





- Pulido, A. P. (2018). El Inti Raymi (Fiesta del Sol). De la revitalización a la reivindicación de la cosmovisión de los pueblos/naciones andinas en Madrid. Scripta Ethnologica. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Vol 15. 85-114.
- Quispe, E. M. 2020, PACHA: Un Concepto de Espacio-Tiempo Andino, un Constructo Dinamizado por las Permutas de los Conceptos Duales Urin y Janan, Academia.edu (Cusco).
- Ragin, C. C. (2007). La Construcción de la Investigación Social: Introducción a Los Métodos Y a Su Diversidad. Siglo del Hombre editores.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. Más allá del desarrollo, 219-226.
- Sobrevilla, D. 2008. La filosofía andina del P. Josef Estermann. Solar (4), 231-247.
- Tixi, J (2020). Sincretismo religioso en la festividad del Inti Raymi en la comunidad de Peguche en el 2019 (Bachelor's thesis, Quito: UCE).
- Tovar Zambrano, Bernardo. 1994. "La historiografía colonial". En La historia del final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana. Volumen 1, 21-117. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Unceta, K. (2014). Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir: elementos para el debate. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, 128, 29-38.
- Waldrón, T., Pastás, E., & Martínez Medina, S. (2108). Documento técnico con estrategias propias y complementarias de conservación de ecosistemas basadas en territorios colectivos de comunidades indígenas, afro y campesinas. Sistemas de conocimientos de comunidades étnicas y locales vinculados a estrategias de gestión de la biodiversidad. Enfoque Sistemas de Conocimiento. Concepto dinámico que se construye a partir de experiencias concretas.

Entrevistas realizadas:

- Taita Ramiro Estacio, entrevista realizada en junio de 2019 y 2020.
- Taita Efrén Tarapues, entrevista realizada en junio de 2019 y 2020.
- Joven Pasto Vincent Tarapues, entrevista realizada en junio de 2021.
- Lideresa Fernanda López, entrevista realizada en junio de 2020.
- Académico e investigador Dumer Mamián), entrevista realizada en junio de 2019 y 2020.
- Profesor e investigador Elmer Aldemar Rúaes, entrevista realizada en junio de 2020.



El Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (Cider), con más de 40 años de trayectoria, es un centro de investigación y formación que contribuye al emprendimiento de los procesos de desarrollo a escala local, regional, nacional e internacional. Su objetivo es cualificar la política y la práctica del desarrollo, ya sea mediante las políticas públicas, la gestión territorial, o la intervención privada desde las organizaciones y la sociedad en general.

*Cider - Universidad de los Andes
Calle 18A No. 0-19 Este, Bloque Pu
Bogotá - Colombia
[https://cider.uniandes.edu.co/
cidercomunicacionezuniandes.edu.co](https://cider.uniandes.edu.co/cidercomunicacionezuniandes.edu.co)
Teléfono: 3394949 Extensiones: 2664 - 2665*

*Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación
Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del
30 de mayo de 1964.
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 28 del
23 de febrero de 1949 Minjusticia.*