
DESARROLLO CULTURAL ALTERNATIVO EN LA TERRITORIALIDAD DE LOS PASTOS DEL SUR DE COLOMBIA

ALTERNATIVE CULTURAL DEVELOPMENT IN THE PASTOS' TERRITORY OF SOUTHERN COLOMBIAN COUNTRY

Diego Camilo Chirán Aza¹

Lo primero en la vida del ser humano no es la filosofía, no es la ciencia, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios, es la vida misma. Toda libertad, toda filosofía, toda acción, toda relación con Dios, presupone el estar vivo. Presupone, por tanto, la posibilidad de la vida, de la vida material, concreta, corpórea. Y esta posibilidad de la vida presupone el acceso a los medios para poder vivir.

Hinkelammert y Mora (2009, p. 35)

F. ENTREGA: 23/10/14

F. APROBACION: 02/03/15

Resumen

Este artículo tiene como objetivo proponer una visión del desarrollo desde la perspectiva cultural y territorial, en búsqueda de alternativas que posibiliten mejorar las condiciones de vida en determinada población étnica perteneciente al pueblo de los Pastos, habitantes en el sector La Laguna, del resguardo del Gran Cumbal, al sur occidente colombiano. Enfatiza en

¹ Egresado del Programa de Sociología. Estudiante del Diplomado en Intervención Social.

el carácter sostenible del desarrollo, vincula las citadas categorías como elementos constitutivos de la organización social y las prácticas cotidianas en un espacio territorial con identidad propia; una población cuyas características evidencian más la necesidad de profundizar en el análisis sociológico de cara a la transformación de realidades concretas en lo local, con una mirada amplia hacia el complejo panorama global. Así mismo, es un intento por valorar una forma de interpretación del mundo, una cosmovisión y un territorio como potencialidades para una mejor vivir; proyecta el quehacer comunitario, desde una perspectiva que oriente el desarrollo hacia la sostenibilidad ambiental y cultural como elementos transversales de la dimensión humana. El artículo se aborda desde el enfoque cualitativo, con el método etnográfico; utiliza la entrevista como técnica de investigación, y se fortalece desde el enfoque histórico hermenéutico, con la revisión documental para clarificar la categoría de desarrollo desde los aportes teóricos y el contexto local; a partir de una visión humanista, toma las características culturales y territoriales como eslabones para visibilizar a las comunidades desde la verticalidad y reciprocidad propias del mundo andino y la sostenibilidad como práctica social obligada.

Palabras clave: cotidianidad, cultura, desarrollo alternativo, sostenibilidad, territorialidad.

Summary

This article aims to propose a vision of development from cultural and territorial perspective, in search of alternatives that allow improving living conditions in certain ethnic population belonging to the Pastos' people, residents in La Laguna, safeguard the Great Cumbal, in Southwestern Colombian country. Emphasizes the sustainability of development, linking the above categories as constitutive elements of social organization and daily practices in a territorial space with its own identity; a population whose characteristics make more evident the need to deepen the sociological analysis of face processing in local realities, with a large complex global picture look. Likewise, it is an attempt to exploit a way of interpreting the world, a worldview and a territory as potentials for better living; which do community projects, from a perspective that guides development towards environmental and cultural sustainability as cross members of the human dimension. The article is approached from a qualitative approach, with the ethnographic method; it is used the interview as a research technique, and strengthened from the hermeneutic historical approach with the literature review to clarify the category of development from the theoretical contributions

and local context. From a humanist vision, making cultural and territorial characteristics as links to visualize communities from the vertical and own reciprocal of the Andean world and sustainability as required social practice.

Keywords: everyday life, culture, alternative development, sustainability, territoriality.

1. Introducción

El acontecimiento del mundo contemporáneo muestra la necesidad de repensar el desarrollo que comúnmente se ha conocido, que ha impuesto Occidente a través del modelo económico imperante, que desconoce otras formas de interpretación vital en su dimensión material y espiritual. Este hecho motiva este artículo, para hacer un recorrido teórico en el marco de la evolución del concepto del desarrollo, posteriormente contrastar con vertientes alternativas que propenden por el mismo fin y concluye con una postura alterna y propositiva frente a este tema de trascendencia académica; si bien, en la actualidad, con el panorama de la globalización, el concepto de desarrollo vuelve a cobrar vigencia desde las nuevas posturas que interrogan el desequilibrio ambiental, proponen la sostenibilidad de los recursos y suponen al ser humano por encima de lo material, no debe soslayarse el hecho de que el desarrollo es un concepto que ha evolucionado como categoría social en el análisis de las Ciencias Humanas.

El precedente del que emergen las posturas teóricas sobre el desarrollo debe revisarse como fundamento para la configuración del debate contemporáneo frente a este tema; Valcárcel (2006) expone que el concepto de desarrollo es heredero de la noción occidental de progreso, surgida en la Grecia clásica y consolidada en Europa de la Ilustración, bajo el supuesto de que la razón permitiría descubrir las leyes generales que organizan y regulan el orden social y así poder transformarlo en beneficio de las personas.

Ahora bien, dese esta perspectiva, el artículo retorna el origen del desarrollo y su evolución como concepto, en principio como progreso, luego como civilización, evolución, riqueza y crecimiento. Por ejemplo, para Adam Smith (1776), la riqueza indicaba, por un lado, la prosperidad y, por otro, la decadencia de las naciones. En la década de los años 40, en el mandato del presidente Truman (1884-1972), en los Estados Unidos (EEUU), la idea de desarrollo empieza a tomar relevancia en el lenguaje de organismos e instituciones; el citado político

consideraba que existían en el mundo regiones que se categorizaban como subdesarrolladas, es decir pobres; y exhortaba a trabajar por estas regiones, desde la lógica contraria al comunismo.

Finalizada la Segunda Guerra mundial, con la configuración política de los EEUU en la escena internacional, el presidente Harry Truman acuña el concepto en la visión de la reconstrucción social de la postguerra; en su discurso de posesión, según lo cita Esteva (1996), se encuentra:

Debemos embarcarnos en un nuevo programa para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso técnico sirvan para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. El viejo imperialismo -la explotación para ganancia extranjera- no tiene cabida en nuestros planes, señaló Truman en el discurso en que acuñó la palabra subdesarrollo. Concebimos un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático. (p. 3)

Posteriormente, a partir de la postguerra, hasta la década de 1980, surgen dos tendencias en el análisis del desarrollo: por un lado, el enfoque de la modernización y, por otro, el enfoque de la dependencia; el primero, basado en el choque epistemológico entre socialismo y capitalismo en el contexto de la Guerra fría, y la Alianza para el Progreso como elemento de inserción en América Latina; el segundo surge en América Latina, desde una concepción intelectual contrapuesta al enfoque de la modernización, al apostarle al cambio social desde la lógica de la Revolución cubana en la década de los 60.

En América Latina, la incidencia de la teoría del desarrollo desde el enfoque de la modernización corrió por cuenta de Germani (1962), para quien el desarrollo se concibe en términos de tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad desarrollada; la primera se caracteriza, sobre todo, por una economía de subsistencia; la segunda por una economía expansiva fundada en una creciente aplicación de la técnica moderna; esta dicotomía revela claramente las clásicas formulaciones de Durkheim. En este sentido, se asumen tipologías y modelos construidos sobre el deber ser del desarrollo, se propone como ejemplo a países que han alcanzado en sus prácticas ciertos índices de crecimiento económico y ellos constituyen el punto de llegada o la tendencia del desarrollo para los demás países.

Por su parte, el enfoque de la dependencia, manifiesta el papel de las relaciones sociales, la injusta distribución de la riqueza y el atraso de unas sociedades sobre otras y concluye que el desarrollo tiene un carácter eminentemente político; así, para Sunkel (1991), el subdesarrollo no es una etapa aislada, sino parte del

proceso global de expansión capitalista; para este economista de nacionalidad chilena, está en desarrollo una forma de vida, compuesta por relaciones sociales que constituyen una estructura social de la realidad humana y, por consiguiente, es también tema propio de la Sociología; en concordancia, se puede inferir que el desarrollo: “Es resultado de la interacción de grupos y clases sociales que tienen un modo de relación que les es propio y, por lo tanto, intereses y valores distintos, cuya oposición, conciliación o superación da vida al sistema socio-económico” (Cardozo & Faletto, 1977, p. 18).

Proponer una visión distinta del desarrollo que, al conjugarlo con el territorio como eje estratégico desde el punto de vista geográfico y cultural, posibilite la generación de procesos de transformación desde adentro, desde los sujetos y su entorno, tal acción, marca la línea del desarrollo sostenible como fundamento teórico y el desarrollo humano como principio sistémico para la vida, donde se vinculan la cultura, la territorialidad y el espacio social como elementos de la cotidianidad y el vivir bien.

2. Metodología

El artículo se aborda desde el enfoque cualitativo con el método etnográfico; utiliza la entrevista como técnica de investigación y se fortalece, desde el enfoque histórico hermenéutico, con la revisión documental, para clarificar la categoría de desarrollo desde los aportes teóricos propios del pensamiento clásico; hace un recorrido generalizado para encontrarse con las posturas modernas: alternativas y humanistas del proyecto de desarrollo; reafirma el contexto local a partir de una visión cultural y toma las características territoriales como eslabones para visibilizar a las comunidades desde la verticalidad y reciprocidad propias del mundo andino y la sostenibilidad como práctica social inherente al desarrollo.

3. Resultados y Discusión

3.1 El desarrollo como categoría social

El análisis sobre la vigencia del desarrollo muestra la pertinencia de la cultura y el territorio como elementos que pueden nutrir los aportes alternativos; en esta dirección se abordan los párrafos subsiguientes; en efecto, el precedente de progreso y desarrollo denota que la sociedad ha caminado, a través de su Historia, desde una etapa inicial de primitivismo, barbarie e incluso nulidad y que sigue y se proyecta hacia el futuro. Así lo expone el sociólogo Robert Nisbet

(1980), quien se había convencido de que fomentaba la creatividad y alimentaba la esperanza de la humanidad y contribuía a mejorar el mundo; sin embargo, reconocería también, a finales del siglo XX, que la fe occidental en el progreso se va marchitando en todas las esferas y en todos los campos, a lo que se suma el proceso de globalización cultural, vigente en la actualidad; frente a esto, la cultura de las comunidades andinas tiene mucho que aportar para mantenerse en el tiempo y en el espacio y la respuesta debe enmarcarse en el escenario intercultural.

Es claro el papel de la política en el posicionamiento de la razón desarrollista; sin embargo, es preciso explorar las posturas teóricas modernas, para perfilar un acercamiento a la propuesta de cultura y territorialidad como elementos para el desarrollo; según Touraine (2000), la inserción del sujeto libre y autónomo, con pleno reconocimiento del valor de su cultura, su territorialidad y su historicidad, son elementos íntimamente ligados a los procesos sociales y constituyentes de su desarrollo.

Volver al sujeto como respuesta a la disociación de la economía y la cultura evidencia un reto en la modernidad; hacerlo implica constante transformación, en el marco del reconocimiento del otro como sujeto que también trabaja desde su contexto para combinar una memoria cultural con un proyecto instrumental. Para el citado autor, esto define una sociedad multicultural, la idea de sujeto como combinación de una identidad personal y una cultura particular con la participación en un mundo racionalizado y como afirmación de ese mismo trabajo, de su libertad y responsabilidad.

En su análisis sobre el desarrollo y su vigencia en la modernidad, el autor citado plantea que la propia noción de desarrollo parece responder bien a los objetivos que se proponen muchas sociedades hoy en día y que no corresponden a la idea de progreso que se remite a una trayectoria definida; antes que nada, la idea de desarrollo introduce el tema de la capacidad de las comunidades para actuar tanto sobre su financiamiento como sobre sus relaciones con el medio social y natural y, sin embargo, se crean necesidades visibles, como la comunicación en un mundo cada vez más complejo, donde los cambios se dinamizan y los riesgos de integración se profundizan; es decir, volver la vista hacia el sujeto y este a su comunidad y a su territorio.

De otro lado, en el contexto de la globalización, las posturas que sintetizan la preocupación global por el bienestar social y natural vinculan al individuo como elemento de interpretación en el marco de sus relaciones sociales, desde una amplia necesidad de libertades; así, para Sen (2000), el desarrollo

busca la ampliación de las libertades, como un proceso constitutivo de su bienestar; el autor citado se refiere al papel instrumental de la libertad y cómo ella contribuye a ampliar las oportunidades y derechos del hombre; en consecuencia, la importancia de la riqueza no reside en sí misma, sino en las cosas que se pueden hacer con ella para superar las realidades quiméricas del modelo capitalista de consumo, que trastoca el imaginario cultural y las visiones alternativas de vida de las comunidades étnicas y les permite elegir su modo de vida, un modelo que incrementa el capital humano, la conservación de sus valores y que reivindique sus prácticas de identidad.

Sin embargo, esa ampliación de las capacidades del ser humano, si bien tiene una tendencia liberadora, no escapa del orden económico que impone la realidad y, por tanto, las acciones de los hombres deben partir de revisar los criterios subjetivos y las motivaciones materiales, que coinciden con los planteamientos alternos sobre la interpretación de la economía y las posibles salidas para menguar los alcances perversos de la economía de extracción y acumulación sobre la infraestructura del ser humano; al respecto, Max-Neef (1993) plantea que las sociedades deben:

Modificar sustancialmente las visiones dominantes sobre estrategias de desarrollo en el sentido de entender, por ejemplo, que ningún Nuevo Orden Económico Internacional podrá ser significativo si no está sustentado en la reformulación estructural de una densa red de nuevos ordenes económicos locales... exige un nuevo modo de interpretar la realidad, nos obliga a ver y a evaluar el mundo, las personas y sus procesos, de una manera distinta a la convencional. (p. 38)

Ahora bien, si se trata de visibilizar a una comunidad étnica desde su cultura, con las potencialidades que posee su territorio, se puede inferir que se trata de un nuevo desarrollo, distinto a los que preceden en la Historia; sobre él recae la dimensión cultural como factor determinante para diferenciarse de Occidente. En este contexto, es pertinente el aporte de Rist, (2002) en su texto *El desarrollo: historia de una creencia occidental*; allí, este autor reflexiona con profundidad sobre este proceso de diferenciación, pues, en efecto, ninguna otra sociedad se construyó en torno a un proyecto semejante, que privilegie la acumulación en todas sus formas, mediante el dominio de la naturaleza y la transformación de las poblaciones en ejércitos de asalariados.

Por lo tanto, la afirmación de la dimensión cultural del desarrollo, expresa el autor, debería llevar simplemente a reconocer que surgió en una cultura específica y que es difícil desprenderlo de ella. A partir de esta afirmación, se podría abrir un debate acerca de la compatibilidad del desarrollo con

otras construcciones sociales u otras culturas, que no se basan en los mismos supuestos, porque sus sistemas sociales son jerárquicos y no igualitarios; porque la reciprocidad se considera más segura que el intercambio mercantil; porque la acumulación no puede ser sino circunstancial, en espera de la oportunidad de redistribución; porque el logro individual es sospechoso y produce envidia o desorden social; porque las relaciones familiares están por encima de las obligaciones contractuales, etc. Al respecto, Max-Neef (1993) expresa:

Se prefiere hacer creer que el desarrollo se trata de un fenómeno neutro sin ningún origen particular, universalmente deseado y deseable, capaz de adquirir dimensiones culturales múltiples, de las que se puede hacer entrega a quien las quiere tomar. Y para coronar esto se inventa por fin la noción de desarrollo cultural (p. 135).

Esto muestra el quehacer de la crítica social en estos tiempos vertiginosos de resistencia y globalización; para el caso de las comunidades étnicas, el proceso de modernización como enfoque de desarrollo no se ha mostrado en su ser; sin embargo, la pasividad con la que se asume la vida, ante la certeza de oportunidades, sobre todo territoriales, quizá muestra que ese proceso incide en la visión local, la lógica del mercado donde los que producen no son tangibles y los que consumen lo hacen pasivamente. Constituir alteridad a partir de otra lógica, desde la cotidianidad, desde su visión cósmica, desde la cultura y desde las potencialidades del territorio no es sino un modo de resistencia, que contribuye a la reafirmación de identidad cultural, en diálogo con una sociedad políticamente diversa; la resistencia es apenas un instrumento en manos de las comunidades que luchan por sus derechos.

Ante una realidad naturalmente desbordante, existe también una convergencia de lógicas que concuerdan con las tesis y aproximaciones de lo que en principio se denominó ecodesarrollo, el otro desarrollo, y más tarde se conoció como desarrollo sostenido, precedente de la sostenibilidad ambiental, lógicas que se yuxtaponen a la lógica lineal e imaginaria que se ha impuesto desde la racionalidad occidental y que socava los ecosistemas y provoca desequilibrios, tanto sociales como ambientales. Esta realidad afecta a los ecosistemas locales, como es el caso del territorio del nudo de Waka, donde habita el pueblo Pasto, territorio que se configura como bastión ambiental y biodiverso, por sus páramos, sus bosques, sus recursos naturales, especialmente el recurso hídrico, y que tienen gran valor cultural en el marco de la cosmovisión andina.

Ahora bien, los territorios donde la necesidad económica y material de subsistencia desborda las fronteras territoriales para la agricultura o la ganadería, por un lado, y, por otro, la desvalorización de la cultura, ese apego a la tierra, la concepción de lo sagrado que proporciona la vida, empiezan a difuminarse. Se asiste, pues, al quebrantamiento de las culturas locales, que se ven trastocadas por una cultura globalizante: el mercado y el capital.

Corresponde a las comunidades reivindicar su memoria cultural, como elemento primario de su valor; de lo contrario, una comunidad cuyos vínculos con el pasado pretenden borrarse, deja de ser tal para convertirse solamente en un agregado de individuos, lo que concuerda con el planteamiento de Cisneros & Guzzi (s.f), cuando exponen que:

Esto es así porque al cortarse la continuidad de eso que ella fue, al volverse esta incapaz de reconocerse a sí misma, el conjunto de representaciones sobre las que su identidad se asentaba termina por convertirse en algo carente de sentido. (p. 1)

En consecuencia, se pierden los significados comunes, que se desarrollan históricamente en el marco de su cotidianidad. Desde esa mirada, la visión de las comunidades del resguardo del Gran Cumbal coincide con el análisis sobre desarrollo que establece el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2000) sobre desarrollo humano; desde esta visión, el desarrollo a la vez representa un proceso y un fin: implica la ampliación de las opciones de la gente, aumenta las funciones y las capacidades humanas. En todos los niveles de desarrollo, las tres capacidades esenciales consisten en que la gente viva una vida larga y saludable y tenga conocimientos y acceso a recursos necesarios para un nivel de vida decente, pero el ámbito del desarrollo humano va más allá: otras esferas de opciones que la gente considera en alta medida incluyen la participación, la seguridad, la sostenibilidad, las garantías de los derechos humanos, todas necesarias para ser creativo y productivo y para gozar de respeto por sí mismo, lo que es la potenciación como antecedente para abrigar en el ser una sensación de pertenecer a una comunidad.

En un proceso de construcción colectiva, se vislumbra el horizonte para el “vivir bien” como comunidad; se intenta superar las nociones eurocéntricas de acumulación material, posicionamientos individuales y, finalmente, anteponer al sistema los intereses comunitarios basados en costumbres y tradiciones que albergan esa relación natural con el territorio, donde se adquiere un comportamiento como seres sociales y territoriales en constante dinámica de cambio y adaptación.

Desde esta lógica del pensamiento social sobre el concepto del desarrollo, es posible que las comunidades y los sujetos que la componen puedan mostrar, sin ocultamientos y sin temor alguno desde su cotidianidad, desde su cosmovisión, las características de un contexto hasta ahora invisible, perturbado históricamente por el fantasma de las imposiciones culturales y hoy por el paradigma de la cultura global; esta pretensión tiene, por un lado, el privilegio de contar con el capital humano y territorial como premisa indispensable para alcanzar su posicionamiento en lo local y, por otro, debe sortear ese mismo orden global, que asimile las visiones hasta hace tiempo indómitas, pero viables para un mundo en constante desequilibrio.

3.2 El valor del territorio y la cultura para el desarrollo en cuestión

Los diferentes procesos locales de las comunidades guardan sincretismos singulares, para el caso de análisis como pueblos andinos, la cosmovisión, la existencia de lugares sagrados, las fiestas ancestrales, gastronomía propia, danzas, música andina, tejido, práctica de medicina natural, oralidad, mitos, entre otros, componen el tesoro de la riqueza natural y cultural que aún pervive vigilante en los andes milenarios: “un pensamiento que estaba oculto y que hay que desatar para mostrar al mundo... nosotros sabemos y entendimos el lenguaje de la Pacha mama” (Testimonio Eduardo Cumbalaza, 2014); desatar el pensamiento oculto tiene una connotación auténtica y autónoma desde el punto de vista ideológico, pensamiento que se lee en cada componente natural y cósmico que vincula intrínsecamente al ser humano con la existencia misma del territorio, en tanto organismos vivos, de tal manera que hace práctica la reciprocidad, es decir las relaciones no asimétricas entre las sociedades y, dentro de ellas, sus miembros.

Por su parte, Oviedo (2014) expresa que el territorio es una construcción social, dentro del cual se desenvuelven los procesos de producción y reproducción de capital, que definen la apropiación desigual y, por consiguiente, mutable, se ejercen relaciones de poder pero también asegura la satisfacción de necesidades materiales y simbólicas; el territorio, como elemento constitutivo de la identidad, visible en su espacio y útil en su esencia, es decir habitado como espacio natural, acorde con el planteamiento de Santos (1996), para el que:

La cuestión del espacio habitado puede abordarse desde un punto de vista biológico, por el reconocimiento de la adaptabilidad del hombre como individuo a las más diversas altitudes y latitudes, a los climas más diversos, a las condiciones naturales más extremas; otra forma es considerar al ser humano no como un individuo aislado, sino como un ser social por excelencia. La raza humana se extiende, se distribuye y ocasiona sucesivos cambios demográficos y sociales en cada continente

(pero también en cada país, en cada región y en cada lugar). El fenómeno humano es dinámico y una de sus formas de afirmarlo está exactamente en la transformación cualitativa y cuantitativa del espacio habitado... se podrá, sin duda, recordar los viajes interplanetarios y el paseo del hombre sobre la luna como conquistas recientes del genio de la especie. Pero la tierra, sigue siendo la morada del hombre. (p. 37)

Para los Pastos, el habitar un espacio tiene un significado que trasciende lo geográfico; de allí la relación existente entre la comunidad y el territorio a través de los usos y las costumbres, con afirmación de la identificación total del hombre con la tierra, al estrechar vínculos de parentesco y ahondar el pensamiento del hombre andino; en este sentido, el proceso de intervención y el pensamiento propio de los indígenas Pastos en la Laguna de Cumbal muestra que:

La relación con el territorio es mutua... la naturaleza nos determina el tiempo desde su propio lenguaje natural; nuestros mayores lo han interpretado y hoy la comunidad así lo maneja... por ejemplo, cuando la laguna cambia de colores, sabemos que va a llover... así, la Laguna de Cumbal nos da la vida, no sólo a quienes vivimos a los alrededores, sino a la población en general. (Testimonio Mario Chirán, 2014)

En este sentido se presentan las relaciones sociales y naturales, acciones que definen la particularidad de un pensamiento andino, pero, también, forman parte de un comportamiento que define el conjunto de elementos que se insertan en la colectividad y que perduran en el tiempo y se muestran en sus relaciones sociales y espaciales.

De esta manera, el espacio social se convierte, según Bourdieu (2005), en el conjunto de posiciones distintas y coexistentes, exteriores las unas de las otras, definidas las unas en relación con las otras, por relaciones de proximidad, de vecindad o alejamiento: "el espacio social es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición, según los dos principios de diferenciación capital económico y capital cultural" (p. 30); una riqueza cultural que no se ha tomado en cuenta en el marco de la autogestión comunitaria y ella es la que se pretende movilizar. La iniciativa de movilización y autogestión comunitaria dada en un territorio y en su espacialidad puede explicarse en el sentido como lo expresa el geógrafo Nogue (1998), para el que:

Son las acciones y pensamientos humanos los que dan sentido a una porción cualesquiera del espacio y la convierten en territorio. El territorio *per-se* no existe, sino que se hace. En este sentido, es un espacio delimitado, con el que se identifica un determinado grupo humano que lo posee o lo codicia o aspira a controlarlo en su totalidad; ese sentimiento de control es, en definitiva, la expresión humana de su territorialidad. (p. 60)

En este sentido, se trata de configurar un espacio de interrelaciones comunes, en principio entre los seres humanos diferenciados culturalmente, pero también con significativas diferenciaciones económicas, dadas a partir de la producción alimentaria como experiencia tradicional que se establece desde la microverticalidad andina, que genera posibilidades de intercambio mutuo en una lógica opuesta al mercado capitalista, a través de procesos de complementarización ecológica que abordan las potencialidades territoriales en lo local, pero, además, permiten avanzar en una especie de adherencia a la tierra; esta relación representa la potencialidad racional y conscientemente positiva de la resistencia de las comunidades, permite el disfrute inconsciente y sano del contexto natural y de las vivencias culturales asociadas a la historia, elementos que las comunidades intentan recuperar y reivindicar, pues no puede desconocerse el proceso de transgresión cultural impuesto por siglos de dominación y supresión de libertades a través de “la expropiación de sus mejores tierras... y la aculturación forzada de la población indígena mediante el tributo y la imposición religiosa y cultural” (Arango & Sánchez, 1998, p. 31).

A pesar de las huellas que han marcado la Historia de las comunidades en su formación cultural, se evidencia que su cotidianidad y sus prácticas tradicionales son el recuerdo de una memoria colectiva antigua, que permanece en el presente mediante técnicas y manifestaciones míticas de un tiempo sagrado, que se manifiesta en el tiempo actual cada vez que es necesario y cuya transmisión se logra por la correspondencia oral dejada de generación en generación. Así, para Pérez-Taylor (1996), el pasado siempre se convierte en el elemento sagrado que permite al presente establecer una continuidad y la armonía entre el hombre y la naturaleza.

Así mismo, estos hechos afectan las múltiples prácticas sociales, que adquieren sentido en virtud de que hay un modelo, un precedente en el tiempo pasado que posibilita la comprensión de lo que en la actualidad se realiza y proporcionan la completa información y el significado de sus mitos de origen, que se convierten en conciencia colectiva existente o, lo que es lo mismo, en una memoria, pues en la medida en que cada generación asume la memoria heredada y la trasmite a la siguiente, se conserva la identidad del conjunto; en este sentido, para Schcolnik (1996), eso es lo mismo que decir que cuando los individuos aprenden cómo actuar, qué creer y qué decir, en el fondo ocurre que la sociedad recuerda su ser y, por eso, perdura.

De manera que este pensamiento asume el reto de aprender a vivir juntos: la sociedad, en una relación de interculturalidad, y, esta, a su vez, con su territorio en una relación de reciprocidad, a través de las ilaciones culturales que

se han tejido a lo largo de la Historia andina; así, para Casas (2007), aprender significa des-recorrer el camino y volver a emprender la marcha, con-vivir sobre la base de la tolerancia, en un espacio común que contempla la aceptación y el disfrute de formas distintas de ver el mundo, que hablan de la configuración del territorio, de una organización comunitaria, sin dejar de lado el acompañamiento de procesos de planificación como alternativas del desarrollo territorial; en síntesis, como conjunto de sujetos: la *Comunidad*.

Así, también, para Sartori (2001), la comunidad es un compartir que, de alguna manera, une; evoca repensar el retorno a aquella unidad primaria de todas las construcciones sociopolíticas, que es precisamente la comunidad; sostiene que la humanidad, unida en muchedumbres solitarias, adquiere una connotación instrumental que la aleja de la felicidad y, por ello, “los individuos buscan siempre pertenecer, reunirse en comunidades, e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen: para empezar en comunidades concretas de vecindad, pero después en amplias comunidades simbólicas” (p. 47). Este hecho es una realidad en las comunidades indígenas Pastos y es, en síntesis, una connotación cultural, de la que se habla en los párrafos subsiguientes.

Hablar de cultura como una opción de desarrollo territorial conduce a revisar la Historia, desde la Colonia y en gran parte de la República; las comunidades indígenas permanecieron marginadas, no solamente desde el punto de vista económico, sino también desde su cultura; de esa manera, se anularon muchos saberes y prácticas sociales; en Colombia, con la Constitución de 1991, el Estado reconoce a los pueblos indígenas como sujetos diferentes en el marco de un pensamiento intercultural; sin embargo, aún en la actualidad no se han superado muchas de las condiciones de vulnerabilidad que históricamente han existido; esta superación implica el reconocimiento de la cultura, su apropiación y la puesta en marcha de acciones que lleven a cimentar nuevos órdenes económicos locales, esta vez desde la cultura y desde el territorio.

La cultura, para el pueblo Pasto, desde las consideraciones de sujeto e historicidad, permite ubicar las dimensiones subjetivas de un espacio o contexto determinado, pues la presupone formas de ser, sentir y actuar que, a través de la comprensión, resignifican la forma de vida, costumbres y tradiciones de un pueblo.

En este caso, la cultura se sustenta en la identidad étnica como pueblo Pasto, de allí que los Pastos sostienen y defienden su identidad cultural desde los fundamentos subjetivos, proyectados en los conocimientos, la sabiduría ancestral, el pensamiento propio y la visión que ha descubierto y construido a partir de

su territorio y su entorno natural. Estos elementos internos le han permitido, de manera recíproca, desarrollar las expresiones externas de su identidad, en el desarrollo de su propio modelo de producción, para obtener una alimentación variada y natural, para construir una relación natural, de equilibrio y de provecho para la vida, aspectos importantes para facilitar, a su vez, el mantenimiento de su organización social, económica, política y ambiental y proyectarse en el tiempo y en el espacio.

En el objetivo propuesto, se habla de la cultura como alternativa, que define unas formas de ser, lo que se conoce como identidad cultural; así, para Ospina (1997), la principal tarea que un conglomerado social debe acometer es responder a la pregunta por su identidad, pues si no es claro, menos lo será su derrotero a seguir, lo que implica también entender la forma en que se relacionan los hombres que comparten un modo de vida o una visión común, en el camino hacia la reivindicación de los derechos y en la consolidación de la unidad para alcanzar el desarrollo desde el reconocimiento de las propias capacidades y potencialidades; una de ellas, la identidad cultural como habitantes andinos pertenecientes al pueblo de los Pastos; la identidad es la esencia material y espiritual que define una cultura, que se compone de un gran número de sabidurías, conocimientos y expresiones, que son referentes que revelan los valores ancestrales del tiempo antepasado milenario (época precolombina) y se conservan en el tiempo: "La identidad indígena es el tejido que forma la estructura auténtica de una organización y comunidad, va más allá de la vida actual" (Plan Binacional, 2000, p.71).

Como se ha visto, la concepción del desarrollo desde la valoración del territorio, la cultura, y la identidad, como premisas indispensables de la condición humana en su naturaleza libre, puede cimentar las bases de un desarrollo favorable para la vida de las comunidades; sin embargo, en una sociedad globalizada, donde la regulación del mercado controla las acciones del ser humano, y donde se produce infinidad de mercancías para el consumo exacerbado que debilita el orden natural de los ecosistemas locales, y deja en riesgo las iniciativas alternas de desarrollo con identidad propia, Appadurai (2001), al referirse a la globalización cultural, plantea:

La globalización de la cultura no significa homogenización de la cultura pero incluye una variedad de instrumentos de homogenización (técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, moda, estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales, solo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos en torno a la soberanía nacional, la libre empresa y el fundamentalismo, en la que el Estado juega un papel cada vez más delicado. (p. 39)

En este contexto, es pertinente la visión cultural de los Pastos, se adecúa al concepto de sostenibilidad; es decir, cómo la especie humana mantiene la armonía con su entorno natural, en el marco de la sostenibilidad y desde una valoración ideológica; al respecto, Sabogal (2012) realiza el siguiente análisis:

¿Qué es lo que queremos sostener? Necesitamos un futuro, no para sostener lo que tenemos hoy, sino para cambiarlo. Al igual que la inequidad en la distribución del ingreso, también existe inequidad en el consumo de los recursos naturales, como en la colocación de los desechos. Si vamos a hablar de sostenibilidad, debemos hablar también del presente, no solo del futuro... Este es un problema económico y también epistemológico. La ciencia económica ortodoxa ignora la naturaleza, porque solo entiende la racionalidad de la ganancia; por lo tanto, para hablar de sostenibilidad hay que hablar también de cambios epistemológicos. Necesitamos una nueva ciencia económica que se preocupe, más allá del mercado, por las fuentes de los recursos naturales: a quién pertenecen, a quién están beneficiando, qué consecuencias tendrá su explotación para el futuro de la humanidad, por los desechos que se producen, tanto en los procesos industriales como en el consumo. (p. 21)

El análisis precedente deja clara la importancia que tiene para la sociedad el observar lo que ofrece la cultura occidental, seleccionar técnicas e ideas que sean útiles y la capacidad de adaptarlas a las formas tradicionales de vida, para lograr un mejor vivir, desde esa concepción vinculante entre hombre y territorio, al que se vuelve siempre en busca de plenitud y fuerza; así, para Breslin (1990): “la experiencia demuestra que los pueblos que conocen sus orígenes y que fundamentan en tal conocimiento su orgullo y confianza en sí mismos, son los más preparados para aceptar y llevar a cabo los cambios que requieren sus sociedades” (p. 37).

Se busca que prevalezca el capital simbólico, inmerso en la cultura indígena, en la cotidianidad y en el paisaje natural-territorial: saberes, creencias y prácticas que le permitan a la comunidad que habita el sector La Laguna, del Resguardo de Cumbal, superar sus condiciones materiales con un equilibrio cultural y territorial, factores indispensables para la vida misma; en este sentido, “el interés que determina a defender el capital simbólico es inseparable de la adhesión tácita, inculcada por la primera educación y reforzada por todas las experiencias ulteriores” (Bourdieu, 2007, p. 193); ese capital simbólico original se intenta fortalecer y recuperar; esta originalidad en adelante existirá como algo digno de buscarse, compartirse y conservarse como un determinado tipo de bienes preciados, la ilusión bien fundada de que el valor de los bienes que se buscan, o sobre los que se inclina este ejercicio académico, se inscriben en la naturaleza de las cosas, como el interés por esos bienes en la naturaleza de los hombres.

Así, también, se trata de potenciar los saberes, prácticas y creencias culturales, la naturalidad del territorio y la cosmovisión indígena, como un ofrecimiento simbólico para la región, que genere mejores posibilidades de desarrollo para sus habitantes, todo esto a través de la organización para el registro de los saberes territoriales y culturales, con un proceso de sistematización de las prácticas cotidianas, de reciprocidad en la convivencia humana con el entorno natural y el intercambio económico desde la microverticalidad, expresada por Murra (2002) como un sistema de relaciones ecológicas andinas, que generan interacción entre grupos, tanto del Guaico, como de la sierra, o de arriba y de abajo, de lo frío y abrigado, que alude a la dualidad andina y la complementariedad, que tienen que ver con el intercambio en la producción, alimentación propia para salvaguardar la soberanía alimentaria, la cultura y el pensamiento, representados en el tejido y la artesanía, la sabiduría y los mitos como capital simbólico, que facilitan el retorno vinculante y firme hacia la identidad del hombre andino; elementos en continuo proceso de reivindicación para el posicionamiento de una relación equitativa con la sociedad global.

El conocimiento del hombre andino sobre su medio natural y social se ha transmitido desde generaciones; el habitar un espacio territorial y conocer su potencial natural y productivo ha servido para generar su propio sustento económico de una forma autosuficiente; aun con el auge del individualismo como factor económico, el todo territorial es inherente a sus partes (sociales), como ellas dependen del todo y, en la actualidad, si bien la apropiación del territorio ha cambiado, la revitalización de los saberes para sustentar esa reciprocidad milenaria resurge, no solamente para mantenerse en tiempo y espacio, sino también para someter la escasez material dentro la comunidad.

En este sentido, los modelos de economía solidaria, mercados comunitarios, producción orgánica, el intercambio, o la *payacua*, son aspectos y realidades que se pueden observar en las comunidades Pastos como prácticas andinas milenarias, que van más allá de lo material, puesto que representan una forma de vida que se valida día tras día como un proceso de reivindicación cultural y como proceso de organización social.

4. Conclusiones

El desarrollo es una necesidad liberadora de ser humano, es el des-ocultamiento de saberes territoriales alternos que faciliten a las comunidades su estancia en el mundo; evoca un repensar la dinámica y la forma tal cual se lo ha concebido; implica modificar los esquemas sociales sobre los que se ha impuesto y convoca

a reconocer el valor de los saberes locales como potenciación de la vida en una sociedad de mercado globalizado.

La lógica capitalista del mercado evidencia un modelo de desarrollo en crisis; es necesario volver a reivindicar los saberes y prácticas humanas desde una lógica natural, armónica, donde lo fundamental sea la defensa de la vida en todas sus manifestaciones y donde el ser humano reconozca el entorno, valore el territorio y la cultura como elementos constitutivos de su identidad.

La sostenibilidad se convierte en una práctica social obligada y en un imperativo ético de toda sociedad; el compromiso racional y consciente frente al uso del territorio y sus recursos, equilibrar la vida humana con la vida del territorio, permitir que las generaciones en el futuro tengan un legado natural al cual pertenecer también significa desarrollo.

Las habitantes del sector La Laguna, desde la mirada hacia su territorio, desde la consolidación de procesos de organización social, la defensa de sus intereses comunitarios y la reafirmación de la identidad cultural, proyectan una alternativa de vida para otras comunidades desde el concepto de la reciprocidad como vivencia natural y social; este concepto evoca la implementación de sistemas de economía basados en el compartir, con un proceso de participación comunitaria permanente que ejemplifica el proceso de complementarización desde el punto de vista social y humano; es decir, los aportes, ideas y acciones desde las vivencias cotidianas individuales y el alcance de objetivos concretos en lo colectivo, como expresiones vivas como ejemplo para otros contextos similares.

Finalmente, y como apoyo a la materialización de este propósito comunitario, es necesario el apoyo y acompañamiento institucional; este hecho, de realizarse, debe sustentarse en el respeto a la autonomía, la libre determinación y los fundamentos de identidad, cosmovisión, reciprocidad, y complementariedad como propuesta cultural y territorial para una vida colectiva mejor; como dirían los Pastos, en su lenguaje común: se busca el vivir bien, sin descuidar el legado para los que vienen atrás.

Fuentes Primarias

Eduardo Cumbalaza (2014). Entrevista de D. Chirán [Audio]. Proyecto “Corredor Biológico Binacional”, Laguna de Cumbal (Nariño).

Mario Chirán (2014). Entrevista de D. Chirán [Audio]. Proyecto “Corredor Biológico Binacional”, Resguardo Indígena de Cumbal (Nariño).

Referencias

- Arango, R. & Sánchez, E. (1998). *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: TM Editores.
- Appadurai, A. (2001). *La Modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Breslin, P. (1998). *Desarrollo y dignidad*. Rosslyn: Fundación Interamericana.
- Casas, M. (2007). *Entre lo público y lo privado*. [México: Tecnológico de Monterrey Campus Cuernavaca]. Recuperado de <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n55/mcasas.html#>.
- Cardoso, F. & Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. [Buenos Aires: Siglo XXI]. Recuperado de: http://www.extension.edu.uy/sites/extension.edu.uy/files/dependencia_y_desarrollo_en_al_cardoso_y_faletto.pdf.
- Cisneros, M. J. & Guzzi, J. (s.f). *Memoria e Identidad*. México: Universidad Nacional de Tucumán. Recuperado en: <http://www.abuelas.org.ar/material/archivo/jornadas04.PDF>.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2009). Plan Binacional para el Fortalecimiento Cultural, Natural y Ambiental del Nudo de los Pastos. Bogotá.
- Germani, G. (1969). *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Hinkelammert, F. & Mora, H. (2009). *Hacia una economía para la vida*. Bogotá: Sidalc.
- Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Montevideo: Ed. Nordan Comunidad.
- Murra, J. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Fondo Editorial PUPC. Recuperado de: https://books.google.com.co/books?id=nT2CFToHfTYC&dq=el+hombre+Andino+murra&hl=es&source=gbs_navlinks_s.
- Nisbet, R. (1980). *Historia de la idea del progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Nogue, J. (1998). *Nacionalismo y Territorio*. Lleida, España: Milenio.
- Ospina, W. (1997). *El proyecto nacional y la franja amarilla*. Bogotá: Norma.
- Oviedo, R. (2014). *Sociedad, espacio y territorio*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD). (2011). *Informe Nacional de Desarrollo Humano - Colombia. Colombia Rural, Razones para la Esperanza*. Bogotá: Bruno Moro.

- Pérez-Taylor, R. (1996). *Entre la Tradición y la modernidad*. México: UNAM.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo, historia de una creencia occidental*. Madrid: Universidad Complutense. Recuperado de: [https://books.google.com.co/books?id=17JjVvVyf6EC&printsec=frontcover&dq=El+ Desarrollo+historia+de+una+creencia+occidental&hl=es&sa=X&ei=fZfrVMz1HtSkyASvLYL4CQ&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=El%20Desarrollo%20historia%20de%20una%20creencia%20occidental&f=false](https://books.google.com.co/books?id=17JjVvVyf6EC&printsec=frontcover&dq=El+Desarrollo+historia+de+una+creencia+occidental&hl=es&sa=X&ei=fZfrVMz1HtSkyASvLYL4CQ&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=El%20Desarrollo%20historia%20de%20una%20creencia%20occidental&f=false)
- Sabogal, J. (2012). *Pensamiento Desarrollo y universidad*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Santos, M. (1996). *La metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos Tau.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México: Ed. Taurus.
- Schkolnik, S. (1996). *Tiempo y Sociedad*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Sen, A. (1998). Las Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI. En L. Emmerij & J. Núñez (comp.). *El desarrollo económico y social en los umbrales del Siglo XXI*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo como Libertad*. Madrid: Editorial Planeta.
- Smith, A. (1776). An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Ed. Wakesfield. London. *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*. Lima: Departamento de ciencia sociales Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: [http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/ SESSION-6-Marcel-Valcarcel-Desarrollo-Sesion6.pdf](http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Marcel-Valcarcel-Desarrollo-Sesion6.pdf)
- Sunkel, O. (1991). *El desarrollo desde adentro. Un enfoque neo estructuralista para América latina*. México: FCE.
- Touraine, A. (2000). *Igualdad y diversidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Truman, H. S. Discurso de investidura (1949). Citado en, Esteva, G. (2011). *Más allá del Desarrollo*. Revista América Latina en Movimiento, 445. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2802/1/RAA-28%20Gustavo%20Esteva%2c%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20del%20desarrollo....pdf>
- Valcárcel, M. (2006). Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre desarrollo. Departamento de ciencias sociales Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Marcel-Valcarcel-Desarrollo-Sesion6.pdf>.