

Los discursos de la multiculturalidad en la formación de instituciones simbólicas de lo público: la minga de los pueblos del sur de Colombia¹

The discourses of multiculturalism in shaping symbolic institutions of the public: the Minga of the southern Colombian people

Diana Isabel Molina Rodríguez²

María Mercedes Rosero Sosa³

Resumen

La etnia de los Quillacingas (practicantes de *mingas* y *aynis* panandinos y preincaicos) se asentó en las estribaciones del Valle de Atriz, en un modelo de pueblos dispersos, gobernados por cacicazgos con cierto grado de autonomía. Hoy la minga campesina de los habitantes con ascendencia quillacinga que bordean el Valle de Atriz es una práctica que cimienta sus móviles en recuerdos simbólicos de *parentesco* y *reciprocidad* preincaicos y panandinos, y es usada en la construcción de una narrativa y una poética de lo público aplicando concepciones de lo justo desde sus instituciones y sus prácticas sociales propias.

Palabras clave: minga, reciprocidad, parentesco, preincaico, panandino.

Abstract

The etnia of the Quillacingas quillacingas (producers of *mingas* and *aynis* panandinos and preincaicos) settled herself in the spurs of Atriz's Valley, in a model of dispersed villages, governed for cacicazgos with certain degree of autonomy. Today, the rural minga of the inhabitants with ancestry quillacinga that border on Atriz's Valley is a practice that supports her mobiles in symbolic recollections of kinship and reciprocity preincaicos and panandinos and is used in the construction of a narrative and a poetics of public applying conceptions of the just thing from her institutions and her social own practices.

Keywords: minga, reciprocity, preincaico, panandino

Introducción

Sin que los guaqueros lo supieran excepto por intermediaciones de su fe, la verdadera riqueza había estado constituida antes por el culto a la vida, ella misma germinada por la lluvia de cenizas vegetales cayendo sobre la tierra [...] ellos, los dadores de la vida, no faltasen en el lapso mediador hasta que nuevamente se hiciera el acto de velarlos, siendo que velar significa cuidar, atender, esperar.

Luis Montengro Pérez

La etnia de los Quillacingas se asentó en las estribaciones del Valle de Atriz, al sur de Colombia, en un modelo de pueblos dispersos, gobernados por cacicazgos con cierto grado de autonomía (Oviedo, 2005). La denominación a estos pueblos como quillacingas podría ser atendida a un azar de la Conquista, que, en su afán por nombrarlo

todo como mecanismo legítimo de posesión territorial, designó a las tierras y los pueblos que se ubicaban al norte de la Gobernación del Perú, especialmente, sobre el límite septentrional de la provincia de Quito, sobre el río Carchi, o "Río Grande de Quillacinga", como "las provincias de Quillacingas" (Gómez Jurado, 2003, p. 23).

De los calendarios agrícolas, los grabados sobre las piedras a modo de calendarios sagrados, las claras coincidencias en el diseño del arte prehispánico, las capas lingüísticas del "quechua nativo" y la semejanza en festividades, así como de la práctica de *aynis* y *minkas* (formas rituales de trabajo comunitario), podríamos deducir que durante mucho tiempo los pueblos del Valle de Atriz miraron simbólica y territorialmente hacia el sur, porque sus habitantes ya tenían noticia de la existencia del

¹ Ponencia, resultado de investigación aprobada para presentarse en el Tercer Encuentro de Identidades: Aplicaciones teóricas en torno a la oralidad. Facultad de Estudios Superiores. ACATLÁN-UNAM. México.

² Abogada. Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle. Directora del Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas de la Universidad Cooperativa de Colombia, Sede Pasto. Correo electrónico: molinita15@hotmail.com

³ Trabajadora social. Magister en Educación con énfasis en docencia universitaria. Docente investigadora de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Pasto. Correo mamososa@hotmail.com

Recibido 30 de mayo de 2009 **Aceptado** 18 de agosto de 2009

imperio incaico, con sus proyectos expansionistas al momento de la llegada de las expediciones españolas, y porque fue el centro poblado más importante de la zona durante la Colonia.

Hoy no podría decirse que los habitantes de las estribaciones del Valle de Atriz sean indígenas, pues han sido sometidos a lo largo de cuatro siglos al proceso de mestizajes colonialistas y poscolonialistas, y a la irrupción del mercado, entre otras formas de expropiación de lo simbólico, y cuyos poblados campesinos son portadores de prácticas y saberes, con elementos altamente andinos, uno de los cuales es la *minga*.

La minga campesina de los habitantes que bordean el Valle de Atriz es un rastro desde lo inmaterial, del final del "paso del Inca" (*Capacñac*), y es objeto de diversos estudios por parte del Grupo de Investigación de la Universidad Cooperativa de Colombia, Pasto, que aborda el fenómeno como mecanismo de construcción de un lugar simbólico-político comunitario y, desde tal contexto, la práctica de sus lenguajes, esencialmente orales, como discursos de la multiculturalidad en la formación de instituciones simbólicas de lo público; también, como una construcción narrativa y poética de lo público, en un esfuerzo por ejercer lo justo desde sus instituciones y sus prácticas sociales. Parafraseando a Richard Rorty, se trata de instituciones y prácticas que reivindican la capacidad imaginativa de lo público (Rorty, 1996).

El presente artículo aspira a reflexionar: a) Cómo el compartir trabajo, saberes y tiempo de encuentro no sólo se limita a una acción estereotipada, sino que estas unidades *acontecimentales* de su tiempo y de su historia pueden presentarse como una evidencia de la permanencia del espíritu preincaico y panandino alrededor de conceptos de lo justo con vínculos simbólicos como el parentesco y la reciprocidad; b) Los discursos políticos y comunitarios que trazan lugares del lenguaje, para ser habitados al abrigo de las expropiaciones simbólicas de la cultura, leídos como esferas de lo público y, en este contexto, la función del Estado cuando debe abordar la existencia de múltiples naciones cohabitando su espacio político-territorial, pese al paradigma

del telos universalista kantiano sobre el que se fundamenta.

Fundamentación teórica

La pérdida de los usos y costumbres de las comunidades indígenas en sus respectivos resguardos lleva a volver sobre una de las significaciones sociales imaginarias más importantes de los pueblos de ascendencia quillacinga, como la minga, la cual ha sufrido cambios en el tiempo, debido a la influencia de lo urbano y descuido por parte de los *taitas*, la gente mayor de las comunidades campesinas, quienes no se han dado a la tarea de reforzar estos usos y costumbres.

Se distingue que en el interior de estas comunidades indígenas, campesinas y urbanas se practican las costumbres ancestrales, pero en un porcentaje muy bajo, comparado la historia; se aprecia que no existe identidad ni sentido de pertenencia, ocasionado ello, tal vez, por la disgregación y debilitamiento de estos grupos.

Como consecuencia de lo anterior, se han deteriorado los usos, las costumbres de las comunidades indígenas y campesinas, y se ha perdido así parte de la historia y de una identidad. En este contexto surge un interrogante: ¿Cuáles son los imaginarios de la minga en las comunidades campesinas de ascendencia quillacinga, y su relación con el Derecho y la economía solidaria, en los corregimientos de Obonuco, Genoy, Jongovito, El Encano, la Laguna Buesaquillo y Mocondino, del Municipio de Pasto?

En los últimos tiempos se ha desatado un interés por reconocer las expresiones humanas, rituales, ceremoniales, comunitarias y sociales, el territorio, la autonomía social, los usos y costumbres y las formas de organización social y económica que giran en torno a las mingas practicadas por los habitantes de los poblados que circundan el Valle de Atriz, donde se asientan.

Con la premisa de que investigar la vida de los pueblos es enriquecer su identidad y fortalecer su autonomía, teniendo en cuenta que el hombre es el motor de su existencia, con este estudio se pretende determinar los aportes de

los imaginarios de la minga en las concepciones de economía solidaria y Derecho.

Dentro de tal expedición se ha encontrado una clara presencia ancestral andina en sus creencias, fiestas y ceremoniales religiosos, costumbres, modos organizativos comunitarios y evidencias materiales como la producción artesanal.

A este respecto, es importante tratar sobre quiénes fueron los pobladores que habitaron estas tierras con antelación a la presencia española, sus influencias culturales y simbólicas y sus modos de abordar el tratamiento de lo público; grupos humanos con expresiones auténticas, que practican las mingas comunitarias respondiendo a herencia de valores socio-políticos del pasado, como la justicia y la solidaridad, de los cuales no se tiene conciencia en muchos de los casos.

También debe decirse que después de las tasaciones del siglo XVI —esto es, con posterioridad a los traslados forzados de comunidad indígena a centros poblados que rodearon el Valle, para conformar las encomiendas que abastecieron la ciudad— no puede afirmarse que tales centros fueron conformados exclusivamente con las comunidades originarias, sin respetar su etnia ni su cultura.

Los poblados que propiamente se asentaron en las estribaciones del Valle de Atriz en un modelo de pueblos dispersos, gobernados por cacicazgos con cierto grado de autonomía, fueron los llamados quillacingas (Mamián, 2004).

En efecto, es muy probable que los quillacingas hayan morado al norte donde estaban ubicados los Pastos, desde Guapuscal (al sur de Funes) el río Mayo y Juanambú, hasta el actual Valle de Sibundoy, en la alta Amazonía (Oviedo, 2005).

La denominación a estos pueblos como quillacingas podría ser atribuible a un azar de la Conquista, que, en su afán por nombrarlo todo, como mecanismo legitimador de posesión de lo territorial, designó a las tierras y los pueblos que se ubicaban al norte de la Gobernación del Perú, especialmente, sobre el límite septentrional de la provincia de Quito, sobre el río Carchi, o

"Río Grande de Quillacinga" (Gómez Jurado, 2003), como "las Provincias de Quillacingas". Sebastián de Belalcázar hablaba, entonces, de "las Provincias de Quillacingas" refiriéndose a las tierras que eran desde la margen derecha del Guáitara, el Valle de Atriz, el Valle del río Juanambú, desde donde se extendieron hasta las partes altas y medias del río Mayo, zona que marca el límite norte del territorio quillacinga (Romoli, 1977, p. 14).

Una posible ubicación de los poblados quillacingas, de acuerdo con los toponímicos, fue: la frecuencia del sufijo oy en la toponimia y antroponimia del área considerada como quillacinga, en la actualidad se conoce lingüísticamente como "la capa kamsá", ya que, por carencia de descripciones lingüísticas, no se puede determinar si los troncos son kamsá, pertenecientes a otros idiomas (Hooykaas, 1991, p. 51).

Otras de las capas lingüísticas que se perciben en el territorio quillacinga son las del llamado "quechua nativo", el que se habla en Perú y Bolivia, cuyo predominio es significativo en el área quillacinga, y no se percibe en el área lingüística Pasto (Hooykaas, 1991, p. 63).

De los calendarios agrícolas determinantes de los tiempos, y para adecuar los terrenos, sembrar, cuidar, cosechar, almacenar, compartir y venerar a través de sus frutos a la matriz terrenal que los ha generado (Montenegro, 1988), y representados, incluso, en grabados sobre las piedras, a modo de calendarios sagrados; de las claras coincidencias en el diseño del arte prehispánico, las capas lingüísticas del "quechua nativo" y la semejanza en festividades, así como la práctica de *aynis* y *minkas* (formas rituales de trabajo comunitario).

Para soportar esta aseveración, el grupo investigador indagó en la trascendencia monumental (petroglifos y grabados), los calendarios agrarios, las prácticas rituales y festivas y la producción artesanal ancestral, como a continuación se presenta:

Respecto a sus diseños, como el *Sol de los Pastos*, como un registro que nos aproxima a su cosmovisión, ha propuesto el Investigador Armando Quijano (2000):

Los hallazgos de diseños prehispánicos han evidenciado innumerables posibilidades para enlazar los hilos del pasado, una será la ubicación de los pueblos, la otra el evidente intercambio cultural con culturas ubicadas al norte del Ecuador y en un enlace más profundo, con lo que podría ser llamado influencia de cordillera o cultura andina.

El panorama de las investigaciones arqueológicas realizadas en la región catalogada como quillacinga muestra la existencia de los tres complejos cerámicos establecidos para el altiplano de Ipiales: Capulí, Piartal y Tuza (Uribe, 1977).

Se ha demostrado que la cerámica capulí, anteriormente conocida como quillacinga, se distribuye por el área que corresponde a los Pastos, y no al área quillacinga. Vestigios del complejo piartal se han localizado en los alrededores de la ciudad de Pasto (Obonuco, Catambuco, Jongovito y Chachagui). El complejo tuza tiene su distribución especial hacia la margen derecha del río Guáitara, en el altiplano de Pasto y hacia el norte del Municipio de Buesaco, territorio definido como quillacinga, en los actuales municipios de Consacá, Pasto y Buesaco (Groot de Mahecha, 1991).

Los diseños ancestrales también pueden ser encontrados en la decoración artesanal de hoy: el diseño tipo quillacinga lo volvemos a encontrar en la artesanía del barniz de Pasto, o práctica del *mopa-mopa* (Afanador, Uscátegui y Granda, 1993).

El Barniz de Pasto, cuenta con diseños tradicionales, entre ellos los quingos, diseños planos que se elaboran con las guangos, o fajas angostas de mopa mopa, que se desplazan curvilíneamente en zig-zag. El vocablo quichua quingu, designa, precisamente, movimiento, ondulación o curva [...] Además, existe otro tipo de diseño de origen milenario, el de las guardas entre los barnizadores llamadas "guarda de uno, guarda de dos, de dos con grano, la guarda de T y la de S" que se conserva sistemáticamente por tradición gremial (Afanador, Uscátegui y Granda, 1993).

A partir de las indagaciones citadas, se pudo profundizar en el imaginario y en la cosmovisión ancestrales que mantienen los habitantes que bordean el municipio de Pasto, su clara vinculación simbólica, política y territorial con el sur prehispánico (panandino y preincaico) y la

trascendencia de su cultura en la construcción de sus prácticas y de sus instituciones políticas.

Cuadro 1. Indicios de la vinculación simbólica, política y territorial de los quillacingas con el sur prehispánico: panandino y preincaico

- **CAPA LINGÜÍSTICA: QUECHUA NATIVO**
- **CALENDARIOS AGRÍCOLAS SAGRADOS**
- **DISEÑOS PETROGLÍFICOS EN LAS PIEDRAS**
- **PRÁCTICAS FESTIVAS**
- **LITERATURA ORAL**
- **PRODUCCIÓN ARTESANAL**

Fuente: Elaboración propia

Esclarecer la procedencia de las prácticas de los quillacingas responde a nuestras preguntas iniciales de investigación sobre la influencia cultural y simbólica ancestrales, en su dimensión de lo justo; la presencia de la solidaridad como un valor de lo público, heredado en términos de hermandad y de conceptos de la tierra como madre o útero; su propensión hacia el equilibrio en las esferas de lo sagrado (*pachakamak*), lo parental (*ayllu*) y lo público (*pachamama*); los trazos cíclicos en el tiempo, en reemplazo de la línea del progreso hacia el frente o hacia el norte, y, de ese modo, la razón del compartir en los rituales festivos o durante los trabajos comunitarios y de su desestimación del valor de la acumulación, en pro de la linealidad del mencionado progreso, entre otros.

Es así que las mingas son una práctica comunitaria que acarrea todos estos vestigios inmateriales del pensamiento panandino y preincaico, los cuales intervienen, de uno u otro modo, en el cómo ellos piensan la comunidad, la política y la justicia.

Para efectos de la presente investigación, uno de los elementos más importantes fue hallar la presencia

de los antiguos principios de reciprocidad y de redistribución preincaicos (Alberti y Mayer, 1974) (modos legítimos con los que en el pasado se articuló simbólicamente al Estado con su nación), y que hoy, pese a los cuatro siglos de república, se mantienen y ejercen nuevos roles sociales y políticos en las comunidades campesinas, hasta el punto de suplantar funciones del Estado y ejercerlas política y administrativamente.

La minga, unidad política-comunitaria, y los principios de reciprocidad y redistribución preincaicos vs. el estado de pensamiento liberal ilustrado

Las prácticas tradicionales que han sobrevivido pese a la amplia contaminación cultural transnacional pueden ser entendidas como acciones sociales y comunitarias que, desde lo local, le proporcionan al grupo humano la posibilidad de autodefinirse. Este tipo de ejercicios comunicativos juega un rol definitivo en la revitalización de sus símbolos, incluidos, por supuesto, los símbolos que acarrear imaginarios políticos, organizativos y de revestimiento de poder.

El vínculo de cohesión en los poblados objeto del estudio genera bases comunes para desarrollar su plan de vida, asentado en valores que no necesariamente coinciden con la visión occidental. Tales poblados habitan un Estado que hace caso omiso de sus unidades políticas, simbólicas y comunitarias, y que no favorece su conservación, pues se mantiene anclado en el paradigma liberal de tratamiento de igualdad a lo individual ante la ley y de gobierno, sobre un tipo de hombre portador del reconocido *telos* universalista kantiano.

Tal como se concluyó en el aparte anterior, no podríamos hablar de referentes culturales ancestrales que confluyan en una visión de lo justo dentro de estas comunidades sin referirnos a las influencias del pensamiento panandino y preincaico; es así como se retoma de ello la importancia del sistema del parentesco para determinar la reciprocidad, la relación entre el control vertical de la ecología y los intercambios recíprocos, y el aprovechamiento de los aspectos normativos de la reciprocidad, para establecer sistemas de dominación (Murra y Wachte, 1973),

como los hilos que unen la sociedad andina del pasado con la de presente; pero además, conforme igualmente se ha dicho, su referencia espacio-temporal cíclica, el elemento matriarcal y la vinculación de lo sagrado dentro de los espacios de lo público, así como la presencia festiva en todas sus prácticas comunitarias.

Cuadro 2. Hilos que unen la sociedad andina del pasado con la de presente, en relación con sus concepciones de lo público y de lo justo

- Sistema del parentesco para determinar la reciprocidad
- Relación entre el control vertical de la ecología y los intercambios recíprocos
- Aprovechamiento de los aspectos normativos de la reciprocidad para establecer sistemas de dominación
- Referencia espacio-temporal cíclica
- Elemento matriarcal dentro de los espacios de lo público
- Vinculación de lo sagrado dentro de los espacios de lo público
- Presencia festiva en todas sus prácticas comunitarias

Fuente: Elaboración propia

Las formas de reciprocidad y de redistribución prehispánicas son un vínculo simbólico con dos sistemas de intercambio y con una serie de praxis que se derivan de ello: a) el intercambio de bienes, que derivaba en prácticas como el trueque, y b) el intercambio de servicios, que deriva en las prácticas objeto de nuestro estudio, como las mingas entre *ayllus* o *aynis* (entre individuales, entre las mismas familias), las mingas con la comunidad (entre *ayllus* y la comunidad) y las mingas con el Estado (entre *ayllus* y el Estado).

En acuerdo con John Murra (1987), la diferencia entre éstas radica en el elemento de lo simétrico y lo asimétrico en el momento de dar y de recibir, por lo cual mientras en las mingas entre iguales

(aynis) la movilidad de servicios es simétrica, entre el Estado o entre la comunidad y los individuales (minka) es asimétrica, pues en el primero de los casos los individuales se entregan mutuamente servicios, mientras que en el segundo los mismos individuales, al entregar servicios al Estado, reciben de él bienes, servicios y símbolos que podrían ser esencialmente: a) rituales (religiosos, de vinculación segura a través del Estado con el cosmos, con el espacio y el tiempo, trascendentalmente sagrado); b) políticos (garantía de paz); y c) de seguridad (redistribución y cuidado a los desamparados).

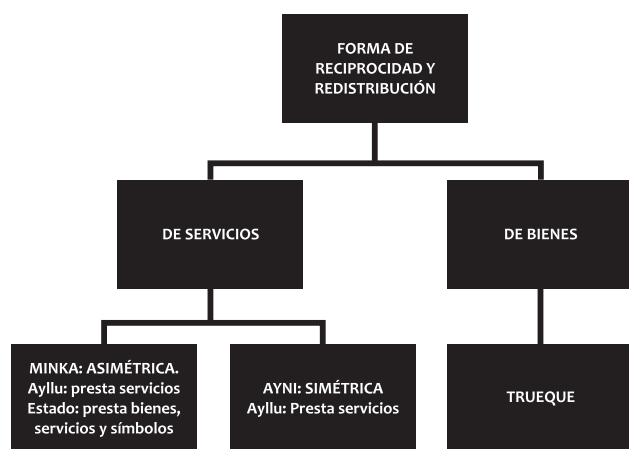


Figura 1. Formas de reciprocidad y redistribución andina

Fuente: Elaboración propia

¿Cómo podría ser entendido el *ayllu*, unidad básica de las instituciones sociales y políticas prehispánicas vs. el individuo, sujeto de derechos de los Estados modernos? Pues podría decirse, inicialmente, que dentro del sistema regulador preincaico el parentesco es el vínculo simbólico que enlaza armónicamente a los sujetos con el sistema regulador; esto, porque la hermandad o el parentesco prehispánico son la razón de ser de sus vinculaciones sociales basadas en lo fraterno.

Existe el parentesco específico, que es, esencialmente, la familia, el *ayllu*, y que la hace sujeto de derechos frente al Estado: por ejemplo, al uso de una porción de tierra (cuya pertenencia es comunitaria), a los ritos religiosos y a la prestación de los servicios; pero también existe el parentesco

general, entendido como el origen de una misma madre a la que, además, habitan y respetuosamente pisan: la tierra (*Pachamama*).

Podría decirse que la *Pachamama* no solamente es una unidad lingüística de lo mítico, sino que trasciende las esferas de lo político, y que, por tal razón, se la debería asimilar con el espacio de lo público, donde se materializan las prácticas comunitarias, a partir de lo cual se redistribuye el excedente agrícola (cuya propiedad radica en la cabeza de la comunidad) y desde donde surge la razón simbólica y teleológica del vínculo de toda la nación (el nosotros temporal-histórico, podría decir Rorty).

Es así como mientras para los modernos los hombres accedemos en igualdad de condiciones al Estado y nos obligamos en otras condiciones a él, en respuesta al *telos* universalista kantiano, para los andinos la razón fundamental es ser hermanos de madre; nos encontramos frente a sociedades que eran esencialmente matriarcales (no puede desconocerse que el espacio público que ellos habitan es femenino), y, por tanto, con una visión dual del Estado (equilibrio, armonía), tomando de la feminidad: la solidaridad, la fraternidad, la redistribución y la reciprocidad.

Las otras tres esferas (espacio-temporales, territoriales y simbólicas) son el *ayllu* (la familia) y el *Pachakamak* (lo sagrado, los atributos del Hacedor, Creador y Ordenador del universo). Las tres son partes complementarias de un todo armónico: así, el sistema supone sólo contradicciones formales, y el individuo cohabita todas las esferas a la vez.

Esta es una de las razones por las cuales los andinos prefieren al acumular el *convivir* en un sistema armónico de *equilibrio*, *correspondencia* y *correlación*; por eso, las praxis de las mingas campesinas de nuestros días siguen siendo una paradoja para los sistemas de la acumulación capitalista. La redistribución andina es cíclica, tal como lo es su visión del tiempo, de la historia dejada en los espirales de las piedras y la decoración artesanal prehispánica.

Ahora bien, el ideal de un sistema de autarquía local andina es abiertamente opuesto a la

verticalidad política de los Estados modernos, centrados en la racionalidad de las decisiones soberanas contenidas en sus leyes. Los prehispánicos escuchan y obedecen a la naturaleza, están atentos a los ciclos solares y lunares, a las estrellas y a las manifestaciones de lo natural, para autogobernarse e imponer ordenamientos jurídicos.

Entonces puede afirmarse que en estas sociedades lo político no se encuentra desarticulado de lo metafísico, pero que tampoco en este sentido se trata de un sistema clerical, porque desde el *ayllu*, que es la institución social más pequeña de todo el engranaje administrativo del imperio, se puede establecer una vinculación directa con el cosmos (entendiéndose que la forma de vinculación ha sido enseñada por el Estado como un dote simbólico), con lo estelar y con lo ecológico.

Sin embargo, como no todo en los sistemas pueden ser de relación directa, en el caso de la organización incaica la mediación con el Estado se encontraba en cabeza del *curaca*: el jefe de una familia muy extensa, quien, con base siempre en el principio de reciprocidad, retribuye las prestaciones recibidas por su numerosa parentela, y cumple así funciones distintas y muchas veces simbólicas, como asegurar la paz interna, organizar los ritos religiosos, velar por la redistribución de los productos a los huérfanos (*waqcha*), a los que no tienen familia en la comunidad, y otros (Murra, 1987).

Es esta la figura simbólica que será decisiva en la colonización española, pues la empresa colonialista llegará a insertarse, con su nuevo sistema servil, a través de la mediación de la figura simbólica del *curaca*, entre los *ayllu* y el nuevo Estado de la Corona y del Rey. Es así como mientras la Colonia arrasa con la redistribución estatal y el concepto de reciprocidad se inserta, al mismo tiempo, en el marco administrativo y organizacional incaico, con la figura mediadora que cumplirá, para los nuevos efectos e intereses públicos con la tributación, la confiscación legal de pertenencias y el sometimiento al trabajo servil en las nuevas parcelas que se trazan después de llevadas a cabo las tasaciones y los traslados

forzados a centros poblados abastecedores de la ciudad.

Usurpando la figura del *curaca*, se falseó la noción panandina y preincaica de reciprocidad y se la adaptó al modelo de producción servil. La Colonia trajo consigo desigualdad y clasificaciones entre los hombres: los hijos del Dios de los cristianos tenían derechos sobre los hijos del Sol y la Tierra, pero no viceversa; la tributación era una simulación de la reciprocidad que conocieron; el sistema servil únicamente les otorgó bendiciones y evitó el castigo.

Mocondino, Obonuco, Jamondino, Catambuco, Jongovito, entre otros, son ese tipo de poblados tasados en época colonialista a modo de encomiendas ubicadas en los bordes altos del Valle de Atriz. Entonces sucedieron los despojos de sus tierras planas y productivas, para marginarlos al filo de la cordillera y en el desarrollo de las funciones económicas, políticas y simbólicas de la expansión colonial, la difusión de las estéticas arquitectónicas colonialistas, de adoctrinamiento a la religión del Rey y, por consiguiente, la persecución de las expresiones religiosas, sociales y políticas propias, la expropiación de una mayor proporción de territorialidades y el saqueo de la producción agraria. Parafraseando al investigador Carlos Villarreal (2002): "la legislación Española, determinaba las circunstancias de ocupación del territorio indio a nombre de la corona, inclusive señalando factores, categorías, planos, autoridades a la manera hispánica".

La encomienda fue un modelo de tenencia de tierra e indios que, sobre todo en lo concerniente a la explotación económica, funcionó hasta comienzos de la República, y provocó la reducción de la población indígena. A este hecho se sumará el cobro de los tributos tasados e imputados por disposiciones unilaterales y arbitrarias de las jerarquías, bien fueran eclesiásticas, bien fueran civiles, lo cual contrarió la real situación económica e intereses y afinidades culturales, religiosas y simbólicas de los pueblos.

Cinco siglos más tarde los habitantes de los poblados indígenas, hoy campesinos que bordean el municipio de Pasto, siguen celebrando mingas comunitarias (para la apertura de vías,

acueductos, construcción de salones de acción comunal, y otros); *entejes* (construcciones comunitarias de casas de habitación) y festividades en torno a los calendarios agrarios; especialmente, durante las cosechas (estas últimas, referentes a trabajos comunitarios agrarios).

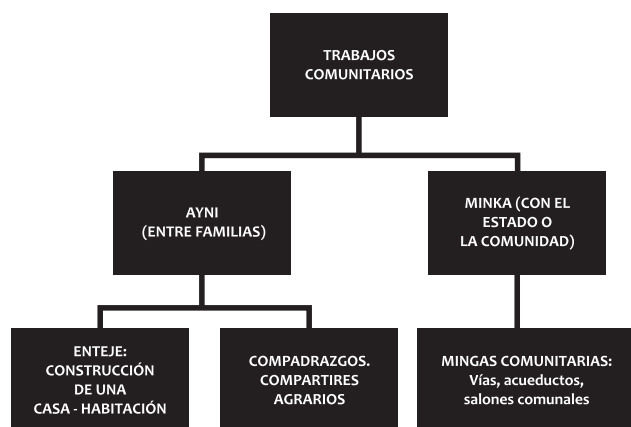


Figura 2. Formas de trabajos comunitarios

Fuente: Elaboración propia

Cuando se indaga respecto a las razones que los motivan llevar a cabo estas movi­dades en pro de intereses públicos, lo atribuyen al espíritu y la tradición: no a los deberes cívicos ni ciudadanos, ni en respuesta a una autoridad pública que se los haya solicitado ni para beneficio de la nación o del país. De hecho, los habitantes sospechan de cualquier manifestación de beneficio (por ejemplo, respondiendo a un sistema que se asemeje a la retribución preincaica o panandina), que pueda provenir del poder central, y, de algún modo, tienen todo el derecho a sospechar.

Una de las primeras promesas incumplidas fue la redistribución de tierras después de las campañas libertadoras, ya entrada la República. El Estado naciente, por el contrario, continuó con la política de la expropiación a los cabildos indígenas. La adjudicación de las tierras a poblados campesinos, especialmente, después de la apertura de la vía hacia el sur, trajo consigo la inclusión obligada del campesino a la cadena productiva con modalidades agrarias como el monocultivo, que lo despojó del autoabastecimiento y de su propia seguridad alimenticia. Hace 15 años, con la apertura económica como política de Estado, se lanzó al campesinado a

competir con mercados internacionales y sus productos: por ejemplo, el trigo se enfrentó a la imposibilidad de competir con el importado. El campesino ha tenido que correr con los gastos sociales y económicos que trajeron los desastrosos históricos de las políticas estatales, las cuales, justamente, se presentan como condonación y en términos de reciprocidad.

Sin embargo, ese espíritu de responsabilidad y de vínculo con lo comunitario, que portan en su imaginario transmitido a través de la tradición oral, es un hilo que no se ha desligado de su pasado ancestral, pues se trata, precisamente, de la reciprocidad de la cual se valió el imperio prehispánico para edificar su organización político-administrativa y de parentesco, al modo del *telos* universalista kantiano, para vincular a los ciudadanos con el Estado moderno.

La reciprocidad, una vez deslegitimada por el sistema colonial, republicano y moderno, no se perdió absolutamente de todas las esferas de lo público, y, en cambio, se convirtió en una reciprocidad interna de las comunidades campesinas, que portan toda la carga simbólica retomada en la presente investigación.

El *telos* universalista kantiano y el parentesco preincaico y panandino cumplen con la misma función política y social de las organizaciones estatales a las que cada una de ellas responde: constituyen las razones de lo humano que vinculan a los ciudadanos con las esferas de lo público y a los intereses de un Estado en común, construyen un sí mismo a través de prácticas y rituales sociales, lo que los hace encontrarse con un nosotros temporal histórico (Rorty, 1996); son la base de la poética de lo público, habitada por los ciudadanos inscritos en los trazos característicos de la nación a la que sienten pertenecer.

Respecto a la apropiación por parte de la sociedad civil de funciones estatales, se evidencia la capacidad de las mingas comunitarias en la inserción de discursos de la multiculturalidad y la formación de instituciones simbólicas de lo público; la fuerza de sus contenidos lingüísticos, esencialmente orales, en la construcción de una narrativa poética de lo público y la movilidad popular que este tipo de

construcciones simbólicas puede representar en las esferas del poder.

La minga puede ser abordada como una práctica social y comunitaria, que traza entre sus practicantes un nosotros temporal histórico (evocado desde la simbología preincaica y panandina), de donde surge el desprendimiento de las necesidades de lo privado para priorizar valores desde lo público, como la justicia y la solidaridad (Rorty, 1996).

[...] yo creo que eso es lo que sirve para unirse, para que haya unión entre el grupo, para que no haya peleas ni discusiones o sea ahí se reúnen todos y todos ayudan, es un evento muy solidario que todos sí lo aceptamos o sea, en las mingas es como algo histórico tiene que haber en un pueblo (Darío Ipiales, Obonuco, 2009).

Referencias bibliográficas

- Afanador, C.; Uscátegui, M. y Granda O. (1993). *Presencia del diseño prehispánico en la artesanía de los Andes Septentrionales*, Pasto, Editorial Universidad de Nariño.
- Alberti, G. y Mayer E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, Perú, Editorial Problema 12, Instituto de Estudios Peruanos.
- Hooykaas, E. (1991). "Áreas lingüísticas de Nariño", en *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República, pp. 13-67.
- Gómez Jurado, A. (2003). "Precisiones sobre algunos términos y conceptos empleados en la época de la Conquista", en *Manual de Historia de Pasto*, Tomo III, Pasto, s. e.
- Groot de Mahecha, A. y Hooykaas, E. (1991). "Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y quillacingas en el altiplano nariñense, Bogotá", *Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales N° 48*, Bogotá D.C.
- López Garcés, C. (1996). "Pueblos del Valle de Atriz. Actuales habitantes del antiguo territorio quillacinga", en *Geografía Humana de Colombia*, Tomo IV, vol. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mamian Guzmán, D. (1996). "Los pastos", en *Geografía Humana de Colombia, Región Andina Central*. Tomo IV. vol.1, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Montenegro Pérez, L. (1988, 5 de junio). "Flores de agua, tierra y vida", en *Revista El Reto, del Diario del Sur*, año 4, núm. 207.
- (1988, 12 de junio). "Más allá del sol de los ritos de los hombres de la tierra (II)", en *Revista El Reto, del Diario del Sur*, año 4, núm. 208.
- Murra, J. V. (1987). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en John V. Murra (ed.). *Visita de la Provincia de León de Hudson*, Perú, Universidad Nacional H. Valdiván, Huánuco, Tomo II.
- Murra, J., Nathan W. y Jacques R. (1973). *Sociedad e ideología, ensayos de historia y antropología andinas*, Lima, I.E.P.
- Oviedo, R. (2005). *Relaciones de visitas de tasación en las tierras altas del Departamento de Nariño, durante el siglo XVI*. Pasto, Alcaldía Municipal de Pasto, Dirección de Cultura y Universidad de Nariño, Departamento de Sociología.
- Quijano Votniza, A. (2000). *El churo cósmico*, Pasto, I. U. Cesmag.
- Romoli de Avery, K. (1977). "Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en Pasto en el siglo XVI", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, s. p.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Uribe, M. V. (1977). "Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol XXI, pp. 57-196.
- Villareal, C. (2002). *Territorialidad, administración y poder en el suroccidente colombiano: caso Pasto*. Pasto, FINCIC.

Fuentes testimoniales

Entrevista a Darío Ipiales (2009), líder comunitario. Investigación "Imaginario de la Comunidad Quillacinga frente a la minga y su relación con el derecho y la economía solidaria del Corregimiento de Obonuco-Pasto, Nariño".