



CARTA DE AUTORIZACIÓN

CÓDIGO

AP-BIB-FO-06

VERSIÓN

1

VIGENCIA

2014

PÁGINA

1 de 2

Neiva, _marzo 18 de 2024

Señores

CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN

UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA

Ciudad

El (Los) suscrito(s):

DELIA RINCÓN ARIZA _____, con C.C. No. 40390541

_____, con C.C. No. _____,

_____, con C.C. No. _____,

Autor(es) de la tesis y/o trabajo de grado

Titulado: SENTIDO DE SUSTENTABILIDAD DESDE LAS NARRATIVAS INTERGENERACIONALES DE MUJERES ACHAGUA Y PIAPOCO EN EL DEPARTAMENTO DEL META, presentado y aprobado en el año 2024 como requisito para optar al título de Doctora en Educación y Cultura Ambiental.

Autorizo (amos) al CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN de la Universidad Surcolombiana para que, con fines académicos, muestre al país y el exterior la producción intelectual de la Universidad Surcolombiana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en los sitios web que administra la Universidad, en bases de datos, repositorio digital, catálogos y en otros sitios web, redes y sistemas de información nacionales e internacionales “open access” y en las redes de información con las cuales tenga convenio la Institución.
- Permita la consulta, la reproducción y préstamo a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato Cd-Rom o digital desde internet, intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer, dentro de los términos establecidos en la Ley 23 de 1982, Ley 44 de 1993, Decisión Andina 351 de 1993, Decreto 460 de 1995 y demás normas generales sobre la materia.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que, de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores” , los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Vigilada Mineducación

La versión vigente y controlada de este documento, solo podrá ser consultada a través del sitio web Institucional www.usco.edu.co, link Sistema Gestión de Calidad. La copia o impresión diferente a la publicada, será considerada como documento no controlado y su uso indebido no es de responsabilidad de la Universidad Surcolombiana.



CARTA DE AUTORIZACIÓN

CÓDIGO

AP-BIB-FO-06

VERSIÓN

1

VIGENCIA

2014

PÁGINA

2 de 2

EL AUTOR/ESTUDIANTE:

Firma:

EL AUTOR/ESTUDIANTE:

Firma:

EL AUTOR/ESTUDIANTE:

Firma:

EL AUTOR/ESTUDIANTE:

Firma:



TÍTULO COMPLETO DEL TRABAJO: SENTIDO DE SUSTENTABILIDAD DESDE LAS NARRATIVAS INTERGENERACIONALES DE MUJERES ACHAGUA Y PIAPOCO EN EL DEPARTAMENTO DEL META

AUTOR O AUTORES:

Primero y Segundo Apellido	Primero y Segundo Nombre
RINCÓN ARIZA	DELIA

DIRECTOR Y CODIRECTOR TESIS:

Primero y Segundo Apellido	Primero y Segundo Nombre
OVIEDO CÓRDOBA	MYRIAM

ASESOR (ES):

Primero y Segundo Apellido	Primero y Segundo Nombre

PARA OPTAR AL TÍTULO DE: DOCTORA EN EDUCACIÓN Y CULTURA AMBIENTAL

FACULTAD: EDUCACIÓN

PROGRAMA O POSGRADO: DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y CULTUA AMBIENTAL

CIUDAD: Villavicencio

AÑO DE PRESENTACIÓN: 2024

NÚMERO DE PÁGINAS:310

TIPO DE ILUSTRACIONES (Marcar con una X):

Diagramas___ Fotografías_x__ Grabaciones en discos___ Ilustraciones en general___ Grabados___
Láminas___ Litografías___ Mapas___ Música impresa___ Planos___ Retratos___ Sin ilustraciones___ Tablas
o Cuadros_x_

Vigilada Mineducación

La versión vigente y controlada de este documento, solo podrá ser consultada a través del sitio web Institucional www.usco.edu.co, link Sistema Gestión de Calidad. La copia o impresión diferente a la publicada, será considerada como documento no controlado y su uso indebido no es de responsabilidad de la Universidad Surcolombiana.



CÓDIGO	AP-BIB-FO-07	VERSIÓN	1	VIGENCIA	2014	PÁGINA	2 de 4
---------------	---------------------	----------------	----------	-----------------	-------------	---------------	---------------

SOFTWARE requerido y/o especializado para la lectura del documento:

MATERIAL ANEXO:

PREMIO O DISTINCIÓN (*En caso de ser LAUREADAS o Meritoria*):

PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:

<u>Español</u>	<u>Inglés</u>	<u>Español</u>	<u>Inglés</u>
1. Sustentabilidad	Sustainability	6. _____	_____
2. Buen Vivir	Good Livingl	7. _____	_____
3. Mujer indígena	Indigenous women	8. _____	_____
4. Intergeneracionalidad	Intergenerationality	9. _____	_____
5. _____	_____	10. _____	_____

RESUMEN DEL CONTENIDO: (Máximo 250 palabras)

Esta investigación es una co-construcción del sentido de sustentabilidad en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco habitantes de los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria, ubicados en el municipio de Puerto López en el departamento del Meta (Colombia). La noción de sustentabilidad se abordó desde las relaciones con la madre tierra heredadas de manera ancestral en las cuales se visibilizan los conocimientos, prácticas y creencias. Conceptualmente desde la filosofía del Buen Vivir que inspira los planes de vida de los pueblos Achagua y Piapoco y desde la Ecología de Saberes de Boaventura De Sousa Santos. La metodología se realizó desde la etnografía colaborativa a través de diálogos individuales y colectivos. El estudio responde la pregunta: ¿Cuál es el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de las mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta?

En el análisis se hizo evidente lo siguiente: el vínculo de las prácticas y creencias identitarias en la relación con el mundo, configurando una unidad inseparable entre la natura y la forma de Estar en el territorio; la identificación de rupturas y tensiones que dan cuenta de la influencia intercultural, principalmente a partir de la relación laboral; el papel de compartir en la educación con la población no indígena en la institución educativa triétnica; y, la cercanía territorial con los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán con el entorno. Los hallazgos muestran la coexistencia, visibilización y reconocimiento de otros conocimientos, distintos de la concepción de ciencias, presentes en el sentido de sustentabilidad, relacionados con la continuidad de la vida y articulados con las culturas. Así, el sentido de sustentabilidad de las mujeres se configura en dos dimensiones: una de sustentabilidad ambiental o natural, y otra de sustentabilidad cultural.



DESCRIPCIÓN DE LA TESIS Y/O TRABAJOS DE GRADO

CÓDIGO	AP-BIB-FO-07	VERSIÓN	1	VIGENCIA	2014	PÁGINA	3 de 4
---------------	---------------------	----------------	----------	-----------------	-------------	---------------	---------------

ABSTRACT: (Máximo 250 palabras)

This research is a co-construction of the sense of sustainability in the intergenerational narratives of Achagua and Piapoco women inhabitants of the El Turpial-Umapo and La Victoria reservations, located in the municipality of Puerto López in the department of Meta (Colombia). The notion of sustainability was approached from the ancestrally inherited relationships with Mother Earth in which knowledge, practices and beliefs are made visible. Conceptually from the philosophy of Good Living that inspires the life plans of the Achagua and Piapoco peoples and from the Ecology of Knowledge of Boaventura De Sousa Santos. The methodology was carried out from collaborative ethnography through individual and collective dialogues. The study answers the question: What is the sense of sustainability present in the intergenerational narratives of Achagua and Piapoco women in the department of Meta?

In the analysis the following became evident: the link of identity practices and beliefs in the relationship with the world, configuring an inseparable unity between nature and the way of Being in the territory; the identification of ruptures and tensions that account for intercultural influence, mainly from the employment relationship; the role of sharing in education with the non-indigenous population in the triethnic educational institution; and, the territorial proximity with the municipalities of Puerto López and Puerto Gaitán with the surroundings. The findings show the coexistence, visibility and recognition of other knowledge, different from the conception of science, present in the sense of sustainability, related to the continuity of life and articulated with cultures. Thus, women's sense of sustainability is configured in two dimensions: one of environmental or natural sustainability, and another of cultural sustainability.



CÓDIGO	AP-BIB-FO-07	VERSIÓN	1	VIGENCIA	2014	PÁGINA	4 de 4
---------------	---------------------	----------------	----------	-----------------	-------------	---------------	---------------

APROBACION DE LA TESIS

Nombre presidente Jurado: Aurelia Flores Hernández

Firma:

Nombre Jurado: Javier Alfredo Fayad

Firma:

Nombre Jurado: Tobias Rengifo Rengifo

Firma:

**SENTIDO DE SUSTENTABILIDAD DESDE LAS NARRATIVAS
INTERGENERACIONALES DE MUJERES ACHAGUA Y PIAPOCO EN EL
DEPARTAMENTO DEL META**

DELIA RINCÓN ARIZA

DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y CULTURA AMBIENTAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA

22 de enero de 2024

**SENTIDO DE SUSTENTABILIDAD DESDE LAS NARRATIVAS
INTERGENERACIONALES DE MUJERES ACHAGUA Y PIAPOCO EN EL
DEPARTAMENTO DEL META**

DELIA RINCÓN ARIZA

Estudiante Doctorado en Educación y Cultura Ambiental Universidad
Surcolombiana

Tesis presentada como requisito parcial para optar
al título de Doctora en Educación y Cultura Ambiental

Directora. MYRIAM OVIEDO CÓRDOBA
Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y CULTURA AMBIENTAL
UNIVERSIDAD SURCOLOMBIANA
FACULTAD DE EDUCACIÓN

Neiva, 22 de enero de 2024

Nota de Aceptación

Evaluadores:

- 1. Dra. Aurelia Flores Hernández**

- 2. Dr. Javier Alfredo Fayad Sierra**

- 3. Dr. Tobías Rengifo Rengifo**

Neiva, Fecha de sustentación: 14 de marzo de 2024

Dedicatoria

*Dedicada a la memoria de mi padre
Saúl Rincón Castro, seguro estará
feliz apreciando el legado de amor
por la academia...a mi madre Rita
Delia, a mi esposo Nelson y mi hija
María Alejandra, motores y apoyo
de amor, felicidad y sabiduría en el
camino de la vida...*

Agradecimientos

Agradecida con Dios y la Virgen por la salud, sabiduría, entusiasmo y aprendizajes en la construcción y culminación de esta importante investigación. A mi esposo Nelson y a mi hija María Alejandra, quienes me brindaron apoyo y acompañamiento. ¡Todos los triunfos son de familia, y este es uno muy especial! ¡Gracias!

A mi madre, hermanos, sobrinos y cuñados, quienes también comparten esta alegría y apoyo para seguir en el camino de la academia.

A la Dra. Myriam Oviedo Córdoba, mi directora de tesis, de quien aprendí en todo el proceso de construcción y culminación de la investigación doctoral, destacando su calidad humana y profesional. De esta manera conformamos un excelente equipo de trabajo investigativo, del cual me siento muy orgullosa. ¡Mil gracias!

A mi amigo Alfonso Mancera, quien fue un importante enlace con las autoridades indígenas Achagua y Piapoco.

A Ramón Martínez Manchay gobernador del pueblo Achagua y al señor Enoc Gaitán, gobernador del pueblo Piapoco, quienes amablemente apoyaron la investigación y me permitieron compartir con la comunidad.

A la mayora Martha Gaitán por su liderazgo y entusiasmo por compartir la voz de las mujeres Achagua. Así como al profesor Jhon Cumanica por disposición y apoyo.

A la señora Ofelia Gaitán, mujer líder Piapoco, quien de manera amable apoyó desde sus inicios hasta la finalización la investigación.

A las mujeres Achagua y Piapoco de diversas edades, quienes de manera voluntaria hicieron parte fundamental en la investigación. Finalmente, a todas las personas quienes compartieron mi alegría por seguir avanzando en mi formación personal y profesional.

RESUMEN

Esta investigación es una co-construcción del sentido de sustentabilidad en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco habitantes de los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria, ubicados en el municipio de Puerto López en el departamento del Meta (Colombia). La noción de sustentabilidad se abordó desde las relaciones con la madre tierra heredadas de manera ancestral en las cuales se visibilizan los conocimientos, prácticas y creencias. Conceptualmente desde la filosofía del Buen Vivir que inspira los planes de vida de los pueblos Achagua y Piapoco y desde la Ecología de Saberes de Boaventura De Sousa Santos. La metodología se realizó desde la etnografía colaborativa a través de diálogos individuales y colectivos. El estudio responde la pregunta: ¿Cuál es el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de las mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta?

En el análisis se hizo evidente lo siguiente: el vínculo de las prácticas y creencias identitarias en la relación con el mundo, configurando una unidad inseparable entre la natura y la forma de Estar en el territorio; la identificación de rupturas y tensiones que dan cuenta de la influencia intercultural, principalmente a partir de la relación laboral; el papel de compartir en la educación con la población no indígena en la institución educativa triétnica; y, la cercanía territorial con los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán con el entorno. Los hallazgos muestran la coexistencia, visibilización y reconocimiento de otros conocimientos, distintos de la concepción de ciencias, presentes en el sentido de sustentabilidad, relacionados con la continuidad de la vida y articulados con las culturas. Así, el sentido de sustentabilidad de las mujeres se configura en dos dimensiones: una de sustentabilidad ambiental o natural, y otra de sustentabilidad cultural.

Palabras clave: Sustentabilidad, Buen Vivir, mujer indígena, intergeneracionalidad

ABSTRAC

This research is a co-construction of the sense of sustainability in the intergenerational narratives of Achagua and Piapoco women inhabitants of the El Turpial-Umapo and La Victoria reservations, located in the municipality of Puerto López in the department of Meta (Colombia). The notion of sustainability was approached from the ancestrally inherited relationships with Mother Earth in which knowledge, practices and beliefs are made visible. Conceptually from the philosophy of Good Living that inspires the life plans of the Achagua and Piapoco peoples and from the Ecology of Knowledge of Boaventura De Sousa Santos. The methodology was carried out from collaborative ethnography through individual and collective dialogues. The study answers the question: What is the sense of sustainability present in the intergenerational narratives of Achagua and Piapoco women in the department of Meta?

In the analysis the following became evident: the link of identity practices and beliefs in the relationship with the world, configuring an inseparable unity between nature and the way of Being in the territory; the identification of ruptures and tensions that account for intercultural influence, mainly from the employment relationship; the role of sharing in education with the non-indigenous population in the triethnic educational institution; and, the territorial proximity with the municipalities of Puerto López and Puerto Gaitán with the surroundings. The findings show the coexistence, visibility and recognition of other knowledge, different from the conception of science, present in the sense of sustainability, related to the continuity of life and

articulated with cultures. Thus, women's sense of sustainability is configured in two dimensions: one of environmental or natural sustainability, and another of cultural sustainability.

Keywords: Sustainability, Good Livingl, Indigenous women, intergenerationality

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	17
CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVOS Y JUSFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	26
1.1. Planteamiento del problema.....	26
1.2. Las nociones de desarrollo: ¿borramiento del mundo indígena?	26
1.3. Objetivos	33
1.3.1. Objetivo general.....	33
1.3.2. Objetivos específicos.....	33
1.4. Justificación.....	33
CAPÍTULO II: MARCO REFERENCIAL: ANTECEDENTES Y MARCO TEÓRICO	39
2.1. Antecedentes	39
2.2. Estudios sobre sustentabilidad	40
2.3. Estudios sobre mujeres indígenas.....	46
2.4. Estudios sobre buen vivir	50
2.5. Estudios sobre intergeneracionalidad	52
2.6. Marco teórico.....	55
2.7. El desarrollo.....	56
2.7.1. Concepción de desarrollo desde la mirada ambiental.....	62
2.7.2. Mundo indígena y desarrollo - el Buen Vivir como alternativa al desarrollo.....	65
2.8. Sustentabilidad desde el Buen Vivir	70
2.9. Prácticas y Creencias	73
2.9.1. Creencias	78
2.10. Intergeneracionalidad	80
2.11. Género y mujeres indígenas.....	85
CAPÍTULO III: METODOLOGÍA	89
3.1. Enfoque	89
3.2. Diseño de la investigación.....	93

3.3. Sujetos Sociales.....	96
3.4. Criterios de inclusión participante	97
3.5. Etapas de la investigación.....	98
3.6. Elaboración y co-construcción de la información.....	104
CAPITULO IV: TERRITORIO DE LA INVESTIGACION.....	107
4.1. Descripción del territorio.....	107
4.1.1. Comunidad Achagua y Piapoco	115
CAPÍTULO V. HALLAZGOS	123
5.1. Caracterización de actores y escenarios.....	124
5.1.1. Sujetos Sociales: mujeres Achagua y Piapoco	124
6. ENTRAMADO INVESTIGATIVO: TEJIENDO PRÁCTICAS Y CREENCIAS ANCESTRALES	149
- Entrando a la comunidad Achagua y Piapoco	149
6.1. Entramado descriptivo: prácticas y creencias intergeneracionales relacionadas con la sustentabilidad.	152
6.1.1. Forma de concebir y modo de vivir en el territorio: Relación con la naturaleza desde las voces de las mujeres Achagua- resguardo El Turpial-Umapo.	154
6.1.2. Forma de concebir y modo de vivir en el territorio: Prácticas y Creencia	155
6.2. Categoría Emergente: Rupturas Y Transformaciones: Aleaciones Identitarias En El Mundo Indígena.....	201
6.2.2. Prácticas Mujeres Adultas Mayoras Achagua – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio.....	202
7. ENTRAMADO INTERPRETATIVO DESDE LAS NARRATIVAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS SOBRE LAS PRÁCTICAS Y CREENCIAS CONFIGURADAS EN LA RELACIÓN CON EL MUNDO NATURAL.....	231
7.1. Primera Mirada Interpretativa: Sustentabilidad Cultural.....	233
7.1.1. Noción de sustentabilidad ambiental vinculada a las relaciones con el mundo natural.....	234
7.1.2. Noción de sustentabilidad cultural vinculada a las relaciones intergeneracionales a partir de las prácticas y creencias culturales.....	241

7.2. Segunda Mirada Interpretativa: Categoría Emergente “Rupturas Y Transformaciones”	248
8.ENTRAMADO COMPRENSIVO - PERVIVENCIA CULTURAL Y TENSIONES: CONSERVACIÓN-CAMBIOS Y TRADICIÓN-INNOVACIÓN.	
262	
8.1. Pervivencia Cultural: Desde el permanecer (Estar), seguir siendo (Ser) y vivir y convivir (Hacer) De Las Mujeres Achagua Y Piapoco	262
8.2. Tensiones: Conservación-Cambios Y Tradición-Innovación.	267
8.2.1. Conservación-Cambios	268
8.2.2. Tradición – Innovación	273
Referencias bibliográficas	289

Índice de Tablas

Tabla 1. Resguardos indígenas departamento del Meta.....	111
Tabla 2. Mujeres indígenas participantes- Resguardo El Turpial-Umapo.....	126
Tabla 3. Edades, Estado civil, Escolaridad Mujeres Achagua.....	128
Tabla 4. Mujeres indígenas Piapoco participantes, Resguardo La Victoria	136
Tabla 5. Edades, Estados Civil, Escolaridad Mujeres Piapoco.....	138
Tabla 6 Total niñas Achagua Y Piapoco participantes	146
Tabla 7. Total Jóvenes Achagua y Piapoco participantes	146
Tabla 8. Total adultas Achagua y Piapoco participantes	147
Tabla 9. Total Adultas mayores Achagua y Piapoco participantes.....	147
Tabla 10. Total mujeres Achagua y Piapoco participantes	148
Tabla 11 Matriz sentido sustentabilidad prácticas y creencias mujeres Achagua y Piapoco.....	255
Tabla 12 Matriz Rupturas y Transformaciones Mujeres Achagua y Piapoco	259

Índice de Figuras

Figura 1. Estudios investigativos: sustentabilidad, mujeres indígenas, buen vivir, intergeneracionalidad	40
Figura 2. Recorrido Resguardos El Turpial-Umapo-El Turpial y la Victoria	99
Figura 3. Presentación investigativa grupal	101
Figura 4. Devolución de resultados	103
Figura 5. Etapas de investigación	106
Figura 6. Territorialidades Indígenas en Colombia	108
Figura 7. Departamento del Meta	109
Figura 8. Resguardos Indígenas y Títulos colectivos de comunidades negras.....	112
Figura 9. Síntesis Territorial del municipio de Puerto López.....	114
Figura 10. Población municipio de Puerto López, Meta, Colombia.....	115
Figura 11. Cosmología Achagua Los Tres Mundos	116
Figura 12. Identidad cultural Piapoco.....	118
Figura 13. Ubicación geográfica Pueblos Achaguay Piapóco - Resguardo El Turpial-Umapo-El Turpial y La Victoria.....	120
Figura 14. Trayecto Villavicencio- Puerto López	121
Figura 15. Trayecto Villavicencio - Resguardos El Turpial-Umapo-y la Victoria	121
Figura 16. Instalaciones La Fazenda, Puerto López, Meta	122
Figura 17. Mayora Líder Achagua- Resguardo El Turpial-Umapo.....	125
Figura 18. Participación colaborativa mujeres Achagua	127
Figura 19. Niñas Indígenas Achagua - Resguardo El Turpial-Umapo-El Turpial	129
Figura 20. Dedicación actual mujer Achagua.....	130

Figura 21. Participación Mujer Achagua en la comunidad	132
Figura 22. Manifestación deseo personal mujeres Achagua.....	132
Figura 23. Cualidades comunidad	133
Figura 24. Prácticas mujeres para mejorar la comunidad	134
Figura 25. Mujeres diversas edades Piapoco	136
Figura 26. Niñas Piapoco, Resguardo La Victoria	140
Figura 27. Dedicación actual mujer Piapoco	140
Figura 28. Mujer Piapoco en la chagra o conuco	141
Figura 29. Participación de la mujer Piapoco en la comunidad.....	141
Figura 30. Participación social de las mujeres indígenas Piapoco	142
Figura 31. Deseo personal de las mujeres Piapoco.....	142
Figura 32. Mujer preparando alimento para la familia	143
Figura 33. Cualidades de la comunidad.....	143
Figura 34. Prácticas de las mujeres para fortalecer la comunidad.....	144
Figura 35. Entramado investigativo.....	149
Figura 36. Acercamientos Autoridades indígenas Achagua	150
Figura 37. Presentación propuesta investigativa Mujeres Achagua	151
Figura 38. Presentación propuesta investigativa autoridades y mujeres Piapoco.....	152
Figura 39. Cuidar el suelo que nos cuida.....	160
Figura 40. Madre Tierra fuente de vida y alimento	162
Figura 41. El agua sostiene la vida	164
Figura 42. Mujer guardiana de la cultura.....	168
Figura 43. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	170

Figura 44. Cuidar el suelo y el agua	172
Figura 45. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	174
Figura 46. Mujer Guardiania de la cultura.....	175
Figura 47. Madre Tierra fuente de alimento	176
Figura 48. Mujer Guardiania de la Cultura.....	178
Figura 49. Madre Tierra fuente de alimento - No contaminar la naturaleza	180
Figura 50. Conservar la cultura.....	181
Figura 51. Cuidar el suelo que nos cuida.....	185
Figura 52. Territorio para sembrar, trabajar y transmitir conocimiento conserva la cultura	187
Figura 53. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	188
Figura 54. Sembrar, aprender y consumir lo propio cuida la cultura	190
Figura 55. Tradiciones y rituales de género.....	191
Figura 56. Cuidar el suelo que nos cuida.....	192
Figura 57. Sembrar, transformar alimento propio	193
Figura 58. Expresiones de arraigo cultural en el territorio	195
Figura 59. Sembrar y cuidar las plantas con prácticas aprendidas	197
Figura 60. Aprendizajes identitarios intergeneracionales.....	199
Figura 61. Otras formas de hacer producir el suelo.....	204
Figura 62. Aprender de otras culturas.....	206
Figura 63. Ampliar participación de la mujer.....	207
Figura 64. Rayar la yuca con la máquina.....	208
Figura 65. Comprar herramientas para sembrar	209

Figura 66. Civilizarse Más.....	212
Figura 67. Rupturas y transformaciones niñas Achagua	213
Figura 68. Religión en el territorio	216
Figura 69. Religión católica en el territorio-Familias pequeñas.....	217
Figura 70. Neoidentidades	220
Figura 71. Familias pequeñas	220
Figura 72. El no indígena sabe más	222
Figura 73. Rupturas y transformaciones mujeres jóvenes -Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	225
Figura 74. Asumir otros trabajos en la comunidad.....	226
Figura 75. Jugar y hablar vínculo de intercambio cultural	228
Figura 76. Sentido sustentabilidad intergeneracional mujeres Achagua y Piapoco	232
Figura 77. La mujer indígena en el mundo natural.....	235
Figura 78. Transformación de la yuca brava en casabe.....	238
Figura 79. Mayora identificando plantas medicinales en el territorio	239
Figura 80. Mujeres de diversas edades Achagua.....	243
Figura 81. Mujer adulta y joven compartiendo en la chagra	245

INTRODUCCIÓN

Mujer lucero, porque iluminas el rancho con tu presencia. Mujer tierra, porque eres creadora de vida. Mujer agua, porque sacias la sed de tu hombre y tus hijos. Mujer árbol, porque bajo tu sombra cobijas al ser amado. Mujer leche, porque de tus senos brota la vida. Mujer libro, porque eres sabiduría y conocimiento. Mujer camino, por tu incansable andar. Mujer fuego, por la sangre valiente de tus venas, Mujer símbolo, por tu entereza y entrega.
Anónimo (ONIC, 2012)

Esta investigación es el resultado de varios elementos. El primero, la escucha a mi voz interna, la cual guio constantemente mi deseo de investigar, producir y aportar al conocimiento y comprensión del territorio. El segundo, la reflexión crítica sobre los conocimientos que desde la academia se han construido acerca de la vida de los pueblos indígenas desde mi postura como docente investigadora alrededor de temas relacionados con el contexto rural y educativo de la Universidad de los Llanos compartido por estudiantes y docentes en la práctica docente de la Licenciatura en Producción Agropecuaria por más de diez años; esta reflexión permitió sucesivos niveles de apertura a la co-construcción de otras miradas que se distancian de los saberes convencionales y dan paso a epistemes nuevas; y tercero, el proceso de formación doctoral el cual potenció y fortaleció la investigación sobre realidades otras en la región a partir de las categorías consideradas en el doctorado como son: educación, cultura y ambiente.

Este trabajo es el resultado de una co-construcción entre una mujer dedicada a la docencia e investigación universitaria con un grupo comunitario de mujeres indígenas mayores, adultas, jóvenes y niñas Achagua y Piapoco. Vale la pena mencionar, que el encuentro

investigativo se enmarcó en el respeto y confianza, pero también, en la dificultad en los procesos comunicativos en tanto que implicó un diálogo intercultural en el que existen dos formas distintas de ver el mundo, así como dificultades expresivas y comunicativas que tienen que ver, uno, con el obstáculo de la investigadora dado que no hace parte de su dominio el lenguaje indígena, para lo cual, el proceso se apoyó en la traducción oral tanto con las mujeres Achagua como con las mujeres Piapoco. La segunda condición en la investigación estuvo prevista de las limitaciones expresivas de las mujeres indígenas teniendo en cuenta que no están en contacto frecuentemente con el mundo de la esfera pública, lo que implica esfuerzos para enriquecer los diálogos. Es importante mencionar, que esta dificultad comunicativa no estuvo fuertemente presente en las niñas, y algunas jóvenes dada la interacción cultural que vivencian en el contexto educativo y laboral que influyen la comunicación con otras culturas.

La comprensión del contexto investigativo, evoca las luchas de los pueblos indígenas del Llano por su sobrevivencia histórica, las cuales han sido el resultado de muchas batallas de maltrato, dificultades para acceder al alimento, despojo del territorio por colonos y empresas quienes hacia el año 1962 lideraron las denominadas guahibadas las cuales consistían en asesinatos de los indígenas en mano de los campesinos blancos para implementar la ganadería y proyectos petroleros (Comunidad Indígena Achagua, 2016). Situaciones que marcaron las relaciones con el no indígena en el territorio. Vale la pena mencionar, superando estas complejidades, se intenta co-construir desde el diálogo intercultural con las mujeres indígenas en el cual sus voces, saberes y sentidos son vistos con plena legitimidad.

La Constitución Política de 1991 reconoce a Colombia como un territorio multicultural y pluriétnico. Además, sitúa a las comunidades indígenas en un régimen especial el cual reconoce su potestad de asumir el modo de gobierno y vida de acuerdo con sus costumbres propias (Constitución Política de Colombia [Const.]. Artículos 329 y 330., 1991). No obstante, tal reconocimiento legal, los pueblos indígenas siguen resistiendo a la colonización y subalternización evidenciada en : la pérdida del territorio, la dominación y explotación, imposición de creencias y prácticas religiosas y culturales que transforman sus modos de vida e identidad . La colonización y subalternización siguen marcando la pervivencia de dichas comunidades.

Este estudio se realizó en los resguardos El Turpial-Umapo del pueblo Achagua y la Victoria del pueblo Piapoco, ubicados en la zona rural del municipio de Puerto López, Meta. En el que de manera convencional se han llevado a cabo investigaciones monoculturales sobre deserción escolar (Bolaños Motta, Daza Monras, & Rivera Barrios, 2018), actitudes comportamentales (Mancera Camelo, 2012), memoria histórica (Sáenz Medina, 2018), y prácticas educativas de los docentes indígenas, (Pardo Espejo, Rodríguez Ochoa, & Dallos Reyes, 2019), entre otras.

En la actualidad el plan de vida¹ de los pueblos Achagua y Piapoco expresa los elementos de orden cultural y espiritual que configuran su identidad. De ahí que, se privilegie la

¹ Por ello es preciso aclarar el texto escrito denominado de esta forma es solo una parte de él pues es clara la limitación de la lengua castellana para recoger y significar todos los elementos que conforman la cultura de los grupos indígenas

manifestación y reafirmación de pensamientos, costumbres, cosmogonía y cosmovisión de dichos pueblos. El plan de vida se fundamenta en la filosofía del Buen Vivir, en la cual la cosmovisión, las relaciones bioculturales, la interrelación con el cosmos, y la espiritualidad y sustentan en la manera de ver e interpretar el mundo (García , Herrera Tapia, & Reynoso P., 2021). Por ello , reconoce la relevancia de las relaciones con la madre tierra, y con los otros, con el fin de superar las desigualdades y exclusiones; recalca el sentido comunitario, el diálogo intercultural y el reconocimiento del territorio conservando la identidad propia sin alejarse de las dinámicas propias del contexto no indígena (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019).

La investigación parte del reconocimiento de la noción de sustentabilidad como constructo no indígena, el cual surge en respuesta al modo de vida derivado del sistema neoliberal el cual privilegia el crecimiento económico a costa del deterioro de la madre tierra. En este sentido, Leff E. (1998), llama la atención hacia una racionalidad ambiental en la que se comprenda los límites de la naturaleza en un mundo globalizado donde la relación entre cultura y la geopolítica se inclinen a favor de la vida.

Es preciso reconocer y aceptar que la vida cotidiana de los pueblos indígenas está atravesada por diversas tensiones que se derivan de la convivencia otras culturas. Por lo anterior, este estudio se ocupó de dar respuesta a la pregunta ¿Cuál es el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de las mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta? Esta pregunta reviste interés porque pone en diálogo otros saberes acerca del sentido de las posibilidades de la continuidad de la vida específicamente en culturas

ancestrales desde la mirada de las mujeres de diversas edades. Este conocimiento muestra coexistencia de otras miradas culturales para avanzar en la construcción de propuestas conjuntas de educación que visibilicen otras formas de relación con la naturaleza.

Para el logro de los objetivos propuestos se eligió el enfoque epistémico de Boaventura De Sousa Santos denominado las Epistemologías del Sur (2011), en el entendido de construir, visibilizar, valorar y reconocer la coexistencia y co-habitalidad de otros conocimientos. El enfoque en mención permitió reconocer la noción de sustentabilidad asociada a la forma de vincularse con la natura a partir de los conocimientos previstos en las prácticas (modo de vivir) y creencias (modo de concebir) en el territorio, desde la mirada de las mujeres indígenas de distintas generaciones.

Esta investigación se vincula con las categorías del enfoque educativo, cultural y ambiental del doctorado en Educación y Cultura Ambiental, produciendo las siguientes relaciones: con la categoría educación pues este trabajo permitió reconocer, valorar y visibilizar procesos educativos de orden familiar y comunitario realizado por las mujeres indígenas; con la categoría cultura porque se hace referencia a la visibilización de creencias y prácticas de las mujeres de los pueblos Achagua y Piapoco del municipio de Puerto López, departamento del Meta, relacionadas a la noción de sustentabilidad así como la co-construcción de los sentidos que las guían para vincularse con la madre tierra; con la categoría ambiental que surge desde adentro del conocimiento de las mujeres sobre la relación con la naturaleza en el territorio, vínculo, que en este trabajo se comprende como el sentido de sustentabilidad .

Así mismo, este estudio se articula con la línea de investigación del Doctorado en Educación y Cultura Ambiental “Enfoques Educativos para la construcción de una cultura ambiental”, porque en esta investigación planteamos relaciones y reconocimientos de las construcciones sociales existentes en los procesos educativos propios de las dinámicas de la cultura ambiental de las comunidades. De ahí que, esta investigación abre diálogos y espacios interculturales que reconocen los conocimientos alternativos del sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta.

Este informe final del trabajo de investigación realizado se divide en cinco capítulos. El primero, da cuenta del planteamiento del problema, los objetivos y la justificación, respectivamente. En este sentido recoge reflexiones acerca de la noción del desarrollo hegemónica y su incidencia en las relaciones socioambientales con la natura. Así mismo, expone el lugar de las mujeres indígenas Achagua y Piapoco en sus comunidades, las cuales poseen características particulares con niveles diferentes de interlocución. Además, visibiliza al humano como parte de la naturaleza en la que se tejen relaciones a partir del modo de vida y la cultura en el territorio.

El segundo capítulo expone las consideraciones de carácter conceptual. En primera instancia los estudios que anteceden al presente y obran como marco analítico de los conocimientos existentes en torno a la sustentabilidad y mujeres indígenas. De igual manera, se fundamenta la concepción de desarrollo desde la modernidad hasta el Buen Vivir, con el fin de comprender las dinámicas que llevaron a la crisis ambiental hacía finales de los años 60, para

luego concebirse la noción de sustentabilidad. Seguidamente, se presentan expertos teóricos que dan cuenta de las categorías prácticas y creencias, intergeneracionalidad, género y mujeres indígenas. Las nociones se abordan desde autores como Sunkel (1995), Escobar (2014), Leff E. (2000), Gudynas E. (2012), y Soledispa Toro (2022).

El tercer capítulo presenta el proceso metodológico desarrollado el cual se estructuró teniendo en cuenta el propósito de la investigación. Por lo anterior, se optó por el enfoque Epistemologías del Sur (De Sousa Santos B. (2011)). Con el fin de alcanzar los objetivos propuestos, se optó por el diseño de etnografía colaborativa (Tamagno, García, Ibañez, & García, 2005). El diseño se desarrolló a partir de 6 etapas a saber: la primera corresponde al acercamiento a las comunidades iniciada desde el año 2021; la segunda alude a la inserción investigativa; la tercera muestra la consolidación del grupo investigativo; la cuarta plantea los diálogos interculturales; la quinta construye una organización conceptual, y la sexta dispone la devolución de resultados a las comunidades. La investigación se apoyó en diálogos interculturales y vivencias compartidas en los resguardos Piapoco y Achagua en Puerto López, Meta, Colombia; la realización de una encuesta de caracterización, las entrevista etnográfica y la observación participante.

El cuarto capítulo presenta el territorio de la investigación abordando características generales de Colombia, departamento del Meta y el municipio de Puerto López lugar donde se encuentra el resguardo El Turpial-Umapo (pueblo Achagua), y La Victoria (pueblo Piapoco). De igual manera, se presentan las comunidades Achagua y Piapoco, respectivamente.

El quinto capítulo hace referencia a los hallazgos, en el parte de la caracterización de los sujetos sociales considerando aspectos sociales y educativos, principalmente, para luego dar paso al entramado investigativo compuesto tres momentos: el descriptivo, interpretativo y el comprensivo. El primer momento investigativo muestra las creencias y prácticas vinculadas a la noción de continuidad de la vida. Seguidamente, se visibiliza la categoría emergente: rupturas y transformaciones que emergieron del procesos analítico. El segundo momento, da paso a la interpretación de la información la cual permite profundizar en la co-construcción del sentido de sustentabilidad de las mujeres Achagua y Piapoco estructurado alrededor de las relaciones con la naturaleza en el cuidado de la vida para la producción alimento, y uso de las plantas medicinales. Finalmente, el tercer momento permite comprender la co-construcción sobre el sentido de sustentabilidad desde las prácticas y creencias compartidas por las niñas, jóvenes, adultas y adultas mayores en el territorio.

Por último, se exponen las conclusiones de la investigación las cuales se desprenden del análisis de datos y la reflexión conceptual. Así, la primera apuesta investigativa describe las creencias y prácticas de relación con el mundo natural presentes en las narrativas de las mujeres indígenas de tres generaciones. En este sentido, las mujeres realizan prácticas tendientes al cuidado del suelo con elementos de la naturaleza. De igual forma, cuidan el agua manteniendo árboles y vegetación alrededor de caños y ríos presentes en el territorio. Otra de las prácticas obedece a la siembra y transformación del alimento identitario (yuca brava) en casabe y mañoco. Además, las adultas mayores conservan las enseñanzas de los ancestros y las transmiten de generación en generación. Llevan a cabo bailes propios, juegos, así como la elaboración de artesanías cuando pueden disponer de hojas de moriche (materia prima) para su elaboración. Se

interpreta que la sustentabilidad no es exclusiva del mundo natural, es decir, la vida y su continuidad está compuesta por relaciones culturales evidenciadas en las prácticas, creencias y conocimientos visibilizados en las narrativas de las mujeres Achagua y Piapoco de diversas edades. Por otro lado, las relaciones interculturales con el no indígena dan paso a la categoría emergente de rupturas y transformaciones dada la presencia de grandes empresas agropecuarias que cuentan con ofertas laborales para las comunidades indígenas. De igual manera, la incidencia en contexto educativo triétnico (Achagua, Piapoco y no indígena) es otro de los aspectos que viene incidiendo, principalmente en las niñas, en cambios, rupturas o transformaciones de prácticas y creencias propias. Realidad que las mujeres mayores, adultas y jóvenes desean fortalecer a favor de la conservación de identidad cultural.

Los aportes dan cuenta de la coexistencia de otros saberes asociados al sentido de sustentabilidad, el cual se comprende desde la continuidad de la vida. Las voces de las mujeres indígenas visibilizan el Estar y el Hacer en el territorio desde las prácticas (modo de vivir) y creencias (modo de concebir) de orden ambiental relacionadas con la naturaleza en el marco del cuidado de los medios de vida (agua, suelo, aire, plantas medicinales, bosques). Así mismo, las prácticas y creencias que constituyen la sustentabilidad cultural se comprenden desde el mantenimiento de la identidad cultural y la incorporación de elementos nuevos a esta relación de respeto con la naturaleza. Así, la cultura se transforma incorporando prácticas nuevas a los saberes identitarios que conforman la sustentabilidad cultural.

CAPÍTULO I: HORIZONTE INVESTIGATIVO.

1.1. Planteamiento del problema

Este primer capítulo presenta el problema de investigación construido para la elaboración de esta tesis doctoral. La descripción en mención se inicia con la reflexión en torno a la categoría desarrollo, en el marco del campo de la relación entre Educación y Cultura Ambiental. La reflexión en mención pretende evidenciar las tensiones existentes en torno a la noción de sustentabilidad, la cual es el objeto de estudio de este trabajo. Luego se describe la expresión de tales tensiones en la vida cotidiana de las comunidades Achagua y Piapoco, tensiones entre las visiones ancestrales y las presiones contemporáneas que se ejercen en los pueblos y territorios indígenas desde el paradigma de la globalización y las concepciones hegemónicas del desarrollo. Dichas tensiones son abordadas desde la ecología de saberes De Sousa Santos B. (2011) que permiten la visibiliza la coexistencia y construcción de formas otras de conocimiento en la voz de las mujeres indígenas de diferentes edades de dos pueblos del municipio de Puerto López, Meta.

1.2. Las nociones de desarrollo: ¿borramiento del mundo indígena?

La vida humana desde su origen transcurre en territorios, entendidos como espacios de la vida social que se construyen, deconstruyen y reconstruyen en un incesante juego de tensiones en los cuales las acciones humanas generadas a partir de las necesidades y adaptaciones para su sobrevivencia inciden en el territorio es producción colectiva, por tanto, da cuenta de las

relaciones que se tejen en él y con él. Siguiendo a Mançano Fernández (2005), el territorio es el espacio apropiado por una determinada relación social que lo produce y lo mantiene a partir de una forma de poder: al mismo tiempo, una convención y una confrontación.

Al respecto, los pueblos indígenas tienen un arraigo con el territorio que sobrepasa la mirada material, espacial o bien de propiedad y poder concebido e impuesto desde el pensamiento colonial. Al contrario, el vínculo con el territorio en el pensamiento indígena se sustenta en la madre tierra de la cual se derivan los conocimientos, prácticas y creencias propias (Piñacué Achicue, 2014). La vida en los pueblos indígenas está imbricada con el mundo natural y con todo aquello que hace posible la vida, incluyendo lo humano.

La vida de los pueblos en los territorios ha afrontado y sobrevivido a decisiones, acciones u omisiones sistemáticas impuestas desde visiones hegemónicas y coloniales que implantaron la valoración de los territorios como fuentes de recursos, la cual ha puesto en riesgo la estructura política, económica, social y cultural que sustenta la vida.

La visión del desarrollo, entendida como homogenizar y generalizar las formas de vida de los pueblos hacia la adopción de prácticas y modelos de producción y consumo de los países del Norte, se ha utilizado para legitimar y justificar la destrucción de culturas ancestrales y la generalización de formas de relación que refuerzan el carácter predatorio del sistema productivo (Furtado, 1975). Este crecimiento económico avasallador, con el territorio y sus actores, impone formas de explotación de la vida en sus diversas expresiones con consecuencias socioambientales que cuestionan la posibilidad de la continuidad de la vida en el planeta, e invisibiliza saberes otros (Torres Solis & Ramírez Valverde, 2019). Este paradigma hegemónico a costa de la natura, visto como una noción de desarrollo, se enmarca en una visión globalizada y

estandarizada, donde el poder, dominio, imposición, vulneración de derechos e inequidad hacia los pueblos milenarios ha perdurado en el tiempo.

En Colombia, la hegemonía del pensamiento extractivista que ve a la naturaleza como un bien mercantil, ha venido incrementando el uso de tierras para la explotación de hidrocarburos, y minerales, la implementación de monocultivos y producciones agropecuarias a gran escala, el comercio de especies, entre otros. Y la siembra de plantas utilizadas en la economía ilegal. Las prácticas en mención arrasan con los ecosistemas, generan procesos de desplazamiento social y pobreza. De acuerdo con el Banco Mundial (2015), las comunidades étnicas en pobreza extrema con situaciones de desigualdad aún más fuertes que las de otros individuos en el planeta están alrededor del 15%. Tal situación debe ser atendida por la sociedad de manera decidida desde estrategias que no signifiquen el abandono o desplazamiento del territorio o su reconfiguración y extinción.

Además, la crisis humanitaria para los pueblos indígenas se ha profundizado, con un incremento del confinamiento dada la intervención en el territorio de grupos armados ilegales y la presencia de fuerzas militares y de policía. Esta crisis, que la Organización Nacional Indígena de Colombia, en adelante ONIC denomina la afectación al territorio natural indígena, se materializa en la reducción en la cobertura boscosa con la subsecuente la pérdida de flora y fauna, la afectación de las fuentes de agua y el equilibrio natural para el establecimiento de cultivos de coca cerca a los resguardos, la explotación pecuaria, de minerales, lo cual genera un alto riesgo de extinción cultural étnica, dado el abandono del territorio y la imposición, adopción y emergencia de prácticas y creencias distantes y distintas. De esta forma, al afectar el bosque y la biodiversidad, especialmente en especies botánicas, se está atentando contra la medicina

tradicional y el aprovisionamiento de alimento para el sostenimiento de la cultura y la cosmogonía de las comunidades (ONIC, 2021).

La interacción del mundo indígena con el modelo colonial eurocéntrico ha ejercido influencia en la transformación de sus visiones de mundo. Es así, como en diferentes zonas del país, las comunidades indígenas se han visto afectadas e influenciadas por el establecimiento de proyectos en minería, ganadería, expansión de la frontera agrícola, sistemas económicos que alteran la naturaleza y las dinámicas sociales, ocasionando deforestación, deterioro del ecosistema de páramo y la contaminación de las fuentes hídricas, afectaciones que incentivan las tensiones entre el pensamiento ancestral y la realidad en su territorio (Erazo Benavides & Moreno Román, 2013).

Aunque la manera de vivir fundada en las lógicas de la modernidad se ha impuesto de una forma hegemónica, los pueblos indígenas siguen resitiendo en su modo de vida sustentado en la relación con la madre tierra desde el Buen Vivir. A propósito del tema, Estermann (2012) considera que el Buen Vivir es un modo de vida que busca la armonía del ser humano con el entorno, con lo espiritual y con las futuras generaciones. Recientemente, se ha considerado los buenos vivires compartidos como alternativas de desarrollo ante las crisis ambiental, social, económica y cultural por la que humanidad atraviesa (Torres Solis & Ramírez Valverde, 2019).

Resulta de suma importancia acercarse a las realidades culturales, sociales, económicas y ecológicas en las comunidades indígenas, puesto que no es pertinente equiparar el modo de vida moderno eurocéntrico con el modo de vida indígena, el cual no privilegia la riqueza material a costa de los medios de vida que la naturaleza contiene. Por el contrario, el modo de vida en el mundo indígena vincula el bienestar subjetivo considerado desde las actividades cotidianas que

los individuos ejercen desde el ámbito social, económico, ambiental, y cultural en el territorio (Acosta Muñoz, 2018)

En dicho modo de vida de las comunidades indígenas ha persistido la dominancia y liderazgo masculino en el que las actividades cotidianas de las mujeres indígenas se ha encaminado de forma tradicional hacia trabajos del hogar en el territorio (Cumes, 2012).

Aunque la mujer indígena como sujeto social se ha ocupado del cuidado de la vida en la comunidad, dicha responsabilidad ha sido poco o nada reconocida y visibilizada, pues, como es sabido en los grupos étnicos, son los hombres los que aparecen en el espacio público. Así mismo, el sistema colonizador patriarcal, como sistema dominante al cual no son ajenos los pueblos indígenas, subyacen estructuras de poder que intervienen en la manera de relacionarse al interior de las comunidades.

Así mismo, de la mujer indígena Achagua y Piapoco son poco valoradas fuera del territorio. Al respecto, Weise & Alvarez (2018) señalan que generalmente las mujeres son objeto de discriminación ya sea por raza, sexo, color y origen, afianzando la exposición a situaciones adversas, entre estas, violencia y pobreza, etc.

Sin embargo, a lo largo de la historia, las mujeres indígenas han venido aprendiendo y transmiendo prácticas y creencias relacionadas con el cuidado de la madre tierra, es decir, con el cuidado de la vida. De ahí que, desde el sentir, el pensar y el hacer dichas mujeres van más allá del uso, transformación y beneficio económico de la naturaleza. De esta manera, el modo de vida considerado en el Buen Vivir se asocia a la noción de sustentabilidad donde se reconoce el ethos desde diversas culturas que dan cuenta de un posicionamiento frente a la vida y la naturaleza (Leff, 2006). La mujer indígena dadora de la vida humana y cuidadora de lo no humano, ha fungido como sujeto social invisibilizado en el territorio. Desde prácticas cotidianas con la

familia, la comunidad y la relación con la naturaleza, ha sostenido en el tiempo el acervo cultural que les brinda identidad y arraigo en el territorio.

En el contexto colombiano, uno de los departamentos que ha sufrido por más de 60 años el conflicto armado ha sido el departamento del Meta, con la presencia de grupos ilegales como los paramilitares (AUC), las FARC-EP, bandas criminales emergentes (BACRIM). Estos actores han aprovechado la baja presencia del Estado en el territorio, para desplegar el dominio territorial y la destrucción del tejido social principalmente en la zona rural de la región. La población indígena representa el 1,7% del total de la población del departamento, se encuentra en zona de riesgo ante los enfrentamientos y disputas provocados por la guerra en el territorio, con consecuencias de importancia como son: el incremento de la pobreza, desplazamiento, creación de asentamientos suburbanos, violaciones a las mujeres, entre otros (Pachón & Rodríguez, 2017)

La confrontación armada en el departamento del Meta, ha puesto en riesgo la vida y la relación con el territorio a las comunidades indígenas, incrementando la vulnerabilidad hasta el borde del exterminio de algunos pueblos indígenas. De igual forma, la poca intervención del Estado realizado de manera inadecuada, desconoce el enfoque diferencial para atender la diversidad de problemáticas en dicho contexto (Vice presidencia de la República et al., 2010)

En dicha confrontación armada uno de los sujetos sociales que ha padecido diversas afectaciones es la mujer indígena. En la actualidad, representan el 50.1% de un total de 1.905.617 habitantes que se autor reconocen indígenas (DANE, 2019), son proveedoras y cuidadoras de la vida, poseen saberes, prácticas y creencias ancestrales. Sin embargo, la situación de pervivencia de dichas mujeres es adversa dadas las situaciones que ponen en riesgo su vida. Esto se evidencia en los 190 sucesos presentados por el Observatorio de Derechos

Humanos de la Consejería de Derechos de los Pueblos Indígenas y Paz de la ONIC. dentro de los cuales la amenaza es la mayor afectación con 112, seguido del homicidio con 34 y atentados con 25 (ONIC, 2020).

La Unidad de Víctimas reconoció a 264.578 mujeres indígenas como víctimas de dicho conflicto; esta victimización perturba la cosmovisión, cultura y tradiciones de sus pueblos. Entre las afectaciones que han sufrido, están: por amenaza (20.173 casos), homicidio (17.149 casos), desplazamiento forzado (244.595 casos), desaparición forzada (3.418s), acto terrorista (5.633 casos) e integridad sexual (1.940 casos) (ONIC, 2021).

En el mundo indígena las mujeres además de estar inmersas en la lucha colectiva de las comunidades adolecen de la falta de reconocimiento como sujetos sociales que dan cuenta del significado y las aproximaciones alrededor de las prácticas y creencias asociadas a la sustentabilidad que han aprendido de los ancestros, pero que también vienen enseñando o transmitiendo de manera intergeneracional al interior de las familias. De tal modo, que no se conocen las elaboraciones alrededor de las prácticas y creencias, la pervivencia de estas o las mezclas, incorporaciones o desapariciones asociadas a la noción de sustentabilidad, que se han generado en tres generaciones de mujeres dado que cada generación plantea una manera de relación distinta con las del mundo occidental. Es por ello, que resulta tema de interés investigativo abordar el sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas intergeneracionales de la mujer indígena Achagua y Piapoco en el municipio de Puerto López en el departamento del Meta, Colombia.

De acuerdo con los anteriores planteamientos, los pueblos indígenas se han resistido a la imposición de paradigmas de desarrollo que atentan contra su cosmovisión, el territorio y los modos de vida presentes de las comunidades. Esta convivencia y las diversas formas de

imposición cultural llevan a pensar que emergen nuevas formas de pensar la sustentabilidad, nuevas formas de ver las relaciones con el mundo natural, las cuales conviven con formas de vida tradicionales. Por lo anterior, *la pregunta que ilumina esta investigación es:*

¿Cuál es el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de las mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta?

1.3. Objetivos

1.3.1. Objetivo general

- Co-Construir el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco en un municipio del departamento del Meta.

1.3.2. Objetivos específicos

- Describir las creencias y prácticas de relación con el mundo natural presentes en las narrativas de las mujeres indígenas de tres generaciones.
- Interpretar las prácticas y creencias asociadas al sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas de las mujeres indígenas tres generaciones.

1.4. Justificación

El interés de esta investigación se encaminó a co-construir el sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas intergeneracionales de mujeres indígenas Achagua y Piapoco en un municipio del departamento del Meta. Esta investigación parte de entender la cosmovisión como la construcción creativa que soporta el modo de vida de los humanos. Así mismo, reconoce a las mujeres indígenas como sujetos sociales las cuales se vinculan con el entorno a partir de prácticas y creencias, y desde su voz configuran el sentido de sustentabilidad en el territorio.

Igualmente, este estudio se articula a documentos normativos de orden mundial y nacional, la Organización de Naciones Unidas ONU, instituyó los derechos de los indígenas, destacándose para esta investigación el Art. 3, en lo referente a la libre determinación para su desarrollo económico, social y cultural; el Art.25 relacionado con el derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con la tierra y otros recursos que les atañen para con las generaciones venideras; el Art. 29 en lo concerniente al derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos y el Art. 31 sobre el derecho a proteger los conocimientos y las expresiones de la cultura tradicional (Organización de las Naciones Unidas -ONU, 2007)

En el orden nacional, esta propuesta investigativa reconoce el mandato establecido en la Constitución Política de Colombia de 1991, donde los indígenas fueron reconocidos como individuos y colectivos socioculturales, generando espacios participativos con el fin de promover una nueva era para dicha comunidad y ser concebidos como sujetos de derechos. De esta manera, los Art. 7, 8 y 10 plantean el reconocimiento de derechos, la protección étnica y cultural, así como la protección de las riquezas culturales y naturales. Así mismo, la Ley 21 de 1991 les reconoce el goce de libertad y derechos humanos sin ninguna discriminación.

De igual forma, esta investigación se articula con la propuesta de gobierno establecida en el Plan Nacional de Desarrollo 2022-2026, donde se pretende sentar las bases para mejorar la forma de relacionarse el ser humano con la naturaleza teniendo en cuenta el conocimiento de las comunidades. En tal sentido, dicho plan de desarrollo considera como uno de los pilares de importancia a los actores diferenciales para el cambio, entre los cuales se destaca a las mujeres como tejedoras de vida, de paz, y defensoras del territorio, garantes del Buen Vivir. De igual forma, en la planificación del territorio, el gobierno reconoce las prácticas ancestrales, comunitarias y propias de las comunidades indígenas bajo criterios de autonomía y autodeterminación (Departamento Nacional de Planeación , 2023).

Los pueblos indígenas de América Latina desde la cosmovisión guardan una fuerte relación con el territorio, en el cual el uso y manejo de la tierra se orienta desde las tradiciones ancestrales (Osorio, C., & Satizabal Reyes, 2020). Dado este vínculo, esta investigación pretendió afianzar la identidad cultural a partir de la relación que la mujer indígena como parte de la naturaleza. De esta manera, se valora y se promueve el respeto desde el mundo occidental sobre el conocimiento y practicas ancestrales relacionadas con la sustentabilidad alrededor de los modos de vida configurados en el municipio Puerto López en el departamento del Meta.

Entre los argumentos que justifican este estudio son los siguientes:

- El trabajo investigativo contribuye en la co-construcción de la noción de sustentabilidad a partir de las prácticas y creencias en la relación con el mundo natural presentes en las narrativas de mujeres indígenas de diversas edades. Esta investigación se configura en un aporte para el desarrollo de metodologías fundamentadas en la interculturalidad en las cuales la noción de co-construcción y

- coparticipación en la construcción del conocimiento de las comunidades indígenas tengan un lugar importante y pertinencia investigativa. El desarrollo de estos enfoques es necesario, justamente en la perspectiva de ampliar las miradas de mundo propio de cada cultura.
- Así mismo, esta investigación describe e interpreta las creencias y prácticas de relación con el mundo natural presentes en las narrativas de las mujeres indígenas de tres generaciones. Esto nos permite evidenciar la persistencia de estas miradas, así como los cambios, rupturas y transformaciones operadas en las visiones las nuevas generaciones. Este conocimiento incentiva diálogos con la escuela para fortalecer y preservar la cultura propia. De este modo, se reconocen tres aspectos fundamentales: primero, desde la dimensión educativa: la transmisión y aprendizaje intergeneracional sobre prácticas y creencias vinculadas a la relación con la naturaleza muestra a la mujer como educadora en un contexto comunitario; segundo, desde la dimensión ambiental: visibiliza el aporte de la mujer en el sostenimiento y cuidado de la vida (la naturaleza) y tercero, desde la dimensión cultural muestra el rol de la mujer Achagua y Piapoco como sujetos sociales que aportan en la construcción de otras formas de hacer conocimiento propio que dé cuenta del sentido de sustentabilidad desde la mirada étnica y de género.
 - Co-construcción de conocimiento en torno a la noción de sustentabilidad desde las voces de las mujeres Achagua y Piapoco, partiendo de las prácticas y creencias, así

- como de las tensiones entre las visiones ancestrales y las presiones contemporáneas las cuales marcan rutas de transformación en el territorio.
- Permite aportar en la visibilización y reconocimiento cultural con enfoque de género en el territorio, como sujetos sociales guardianas de la vida y la cultura.
 - Este trabajo investigativo abre espacios interculturales de co-construcción investigativa para el reconocimiento y respeto por el pensamiento indígena desde la alteridad la forma de ver y relacionarse los pueblos indígenas con el entorno.
 - Se visibilizan la coexistencia de otros conocimientos vinculados a la continuidad de la vida humana y no humana, así como la continuidad de la identidad cultural, provistas en las voces de las mujeres Achagua y Piapoco.
 - Se construye un espacio colaborativo para el reconocimiento y comprensión del saber del otro, es decir, valorando el conocimiento de la mujer indígena de tres generaciones como tejedora de vida desde las prácticas y creencias asociadas a la noción de sustentabilidad (Lemos Vásquez, 2018)
 - La presente investigación contribuye en construcción documental la cual puede fungir como fuente de consulta, en primera instancia, para las comunidades indígenas Achagua y Piapoco, así como para la formulación de políticas públicas, así como a la construcción y ajustes de planes y proyectos considerado al interior de los planes de vida y en la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas.
 - La relación intrínseca de los indígenas con la naturaleza ha sido fundamental desde su cosmovisión, unidos a la Pacha Mama como sustento de vida. En este contexto, el papel de la mujer indígena se considera fundamental, teniendo en cuenta que comparten con la madre tierra el vínculo de generar vida en el territorio. Así mismo,

las prácticas y creencias se han relacionado con la continuidad de la vida, cuidado e identidad en la comunidad.

- Desde el punto de vista metodológico, la etnografía colaborativa permite visibilizar las expresiones intergeneracionales de las mujeres indígenas sobre el conocimiento diferencial o compartido acerca de los modos de vida, así como las prácticas ambientales en torno a la sustentabilidad, consolidadas desde la voz y la narrativa de tres generaciones en el departamento del Meta.
- Finalmente, se articula a la línea de investigación “Enfoques Educativos para la construcción de una Cultura Ambiental” dado que esta investigación se ubica en un contexto comunitario en el cual se consolida el conocimiento individual, colectivo, territorial, de género y diferencial, estableciendo sinergias entre el mundo indígena y la academia con el fin de fortalecer aprendizajes contextualizados. En esta misma línea, los resultados en el desarrollo de la investigación sirven para promover propuestas investigativas alrededor del eje cultural, ambiental y educativo para el fortalecimiento en la formación del doctorando en educación y cultura ambiental.

CAPÍTULO II: MARCO REFERENCIAL: ANTECEDENTES Y MARCO TEÓRICO

2.1. Antecedentes

Este apartado en la presente investigación se ocupa de presentar antecedentes relacionados con estudios sobre sustentabilidad, estudios del mundo indígena y estudios sobre la mujer indígena. La presentación de antecedentes se construyó a partir de la investigación documental comprendida como el proceso para obtener y consultar libros, artículos de resultados de investigación, tesis de grado, entre otros, de orden científico a fines al propósito del estudio (Hernández , Fernández, & Baptista, 2015).

En el proceso metodológico de revisión documental se realizó una búsqueda de bases de datos de orden científico como Dialnet, Redalyc, Scielo, Scopus, a partir de palabras clave tanto en español como en inglés. De esta manera, se inicia la identificación de fuentes; revisión y selección de documentos importantes para el estudio; organización de las fuentes de información; lectura y análisis crítico, y finalmente construcción documental de acuerdo con las categorías establecidas en la investigación documental. En la búsqueda de los documentos se partió de manera inductiva considerando los objetivos, áreas de investigación, sujetos sociales participantes y resultados investigativos.

Figura 1. Estudios investigativos: sustentabilidad, mujeres indígenas, buen vivir, intergeneracionalidad



Nota: Elaboración propia (2023)

2.2. Estudios sobre sustentabilidad

Ante la crisis ambiental que vive el planeta y la importancia de mejorar la relación entre el sistema social y natural, se han venido realizando investigaciones multidisciplinarias orientadas hacia sustentabilidad. A propósito del tema Casas y otros (2017), llevaron a cabo un estudio investigativo denominado “Ciencia para la sustentabilidad: investigación, educación y procesos participativos” con organizaciones, comunidades y sociedad civil en el valle de Tehuacán, la montaña de Guerrero, la sierra Tarahumara y la costa sur de Jalisco con estudiantes de la licenciatura en ciencias ambientales y estudiantes de posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, con el fin de impulsar procesos participativos y de colaboración entre la academia y las comunidades ante las problemáticas ambientales y así promover propuestas sociológicas sustentables en el territorio. De esta manera, el proceso de investigativo

llamó la atención sobre la necesidad de apertura y sinergia entre las ciencias blandas y duras con el fin de buscar conjuntamente alternativas de solución a las problemáticas ambientales en el marco de una ciencia para la sustentabilidad.

Por otro lado, Aponte Figueroa (2022) presenta el estudio denominando “Estado del arte de la sustentabilidad y su incidencia en la gestión de proyectos”, los resultados se orientaron a develar la incipiente integración de la dimensión sustentable en los proyectos. Si bien, han venido creciendo estudios que relacionan la sustentabilidad con la gestión de proyectos, todavía siguen siendo un campo emergente en construcción.

Galván Martínez & Fermán Almada (2016), de acuerdo al estudio documental “¿Sustentabilidad comunitaria indígena?” realizado en México, presenta la noción de sustentabilidad comunitaria indígena desde tres enfoques: uno desde el Buen Vivir, el segundo desde los modos de vida y el tercero desde el modelo comunitario de desarrollo sustentable. Dicha propuesta considera el Modelo de estimación de la sustentabilidad comunitaria MOSUC el cual contiene 20 indicadores que dan cuenta de las dimensiones: política, cultural, ecológica, económica y social de los pueblos indígenas. De esta manera, el modelo busca orientar procesos participativos de planificación y evaluación abordados desde las políticas públicas hacia el avance de derechos colectivos de las comunidades indígenas.

El estudio investigativo “Aprovechamiento ancestral de los recursos naturales en lugares de asentamiento indígena en la Sierra Norte del Estado de Puebla”, realizado por Guevara Romero, Téllez Morales, & Flores Lucero (2015) analizado desde el diálogo la noción de sustentabilidad con la comunidades. Dicha investigación buscó conocer las características de cambio en el uso del suelo vinculado a los usos de las comunidades que habitan el lugar. El estudio comprendió en un primer momento el abordaje documental; el segundo momento se

oriento hacia la caracterización social, económica y natural del contexto objeto de estudio; el tercer momento el cual se orientó hacia el análisis de los cambios de uso del suelo; el cuarto momento correspondió al recorrido con la zona de estudio logrando así la visita a 22 municipios a partir de la observación y el diálogo con la comunidad. Entre los principales resultados están que la zona muestra recuperación primaria y secundaria de los bosques, tendencia hacia la conservación de los recursos naturales dado la implementación de sistemas de siembra ancestrales de manera intergeneracional, conservación de la cosmovisión dada la importancia de mantener una convivencia en armonía con la naturaleza. Sin embargo, se han venido presentando cambios que afectan la vocación del suelo como lo es la ampliación de zonas urbanas, así como la tendencia en las nuevas generaciones por alejarse de las actividades agrícolas.

La investigación de Zarta Ávila (2017) denominada “La sustentabilidad o sostenibilidad: un concepto poderoso para la humanidad” presenta una crítica al concepto de sustentabilidad o sostenibilidad señalando que se encuentra en proceso construcción y que además debe estar presente en la transversalidad de las actividades humanas con la naturaleza. Los resultados señalan que la sustentabilidad como concepto integrador debe repensar la relación de los seres humanos con lo no humano desde la dimensión social, ética, económica, ambiental a favor de la vida en el planeta, en el que se considere la regeneración de la naturaleza, así como el crecimiento natural. Así mismo, precisa que la clave de la sustentabilidad está en la transversalidad en las actividades antrópicas la cual debe encaminarse hacia una relación en armonía con las dimensiones ética, social, económica, ambiental y cultural.

De acuerdo con la investigación “Prácticas agrícolas y sustentabilidad en cultivos de maíz en Guasave, Sinaloa” realizada por Cuadras Berrelleza y otros (2021) las prácticas agrícolas realizadas en los municipios de Guasave, Sinaloa tienen una tendencia hacia procesos de

producción convencional que ponen en riesgo la salud y la vida de los seres vivos dada las presiones y afectaciones al sistema natural. El estudio llama la atención sobre las consecuencias del uso de agroquímicos en la producción de cultivos de maíz, ocasionando problemas de contaminación en el suelo, agua, aire y alimentos que como consecuencia han traído consigo afectaciones a la salud humana reflejada en enfermedades de cáncer, gástricas y respiratorias principalmente. La investigación concluyó que dada la vocación agrícola alrededor del cultivo de maíz en la zona, se requiere de estrategias alrededor de buenas prácticas agrícolas con el fin de mitigar los problemas ambientales producto de dicha actividad socioeconómica. Así mismo, se debe revisar los modelos de producción con el fin de encaminarse hacia un enfoque ecosistémico que cuide la vida en el entorno. Finalmente, señala la importancia de construir programas de concientización para los actores locales del municipio alrededor de las buenas prácticas con el fin de cuidar la naturaleza de la que el humano se beneficia.

El estudio crítico hacia la noción de sustentabilidad “Planteamientos crítico-conceptuales sobre la sustentabilidad” hecha por de Montes de Oca Hernández & Naessens (2023) se abordó desde el concepto y las teorías de la sustentabilidad. Al respecto, el pensamiento crítico en América Latina se debe profundizar en procesos educativos reflexivos que incentiven el análisis de las consecuencias de acciones antrópicas al entorno. De esta manera, las revisiones documentales arrojaron que existe interés por revisar y ajustar el comportamiento humano. Sin embargo, las presiones del contexto global siguen privilegiando los intereses económicos en detrimento de los recursos naturales. Así mismo, otro de los resultados encontrados es la apertura al diálogo transdisciplinar y multidisciplinar en el que se reflexiona alrededor de las prácticas, así como la comprensión sobre los límites de la naturaleza que movilicen hacia una racionalidad ambiental. De igual forma, se sugiere hablar sustentabilidad y no sostenibilidad comprendiendo

que se debe abordar el modo de vida desde la visión social, económica, y ambiental mediada por los valores que privilegien el cuidado de la vida. Finalmente, llama la atención hacia la integración de los saberes culturales que de manera libre adopten formas de pensar y de actuar responsable con la naturaleza.

En el marco de la investigación Cultura Organizacional para una gestión ambiental comprometida con la sustentabilidad: una aproximación teórica, Gómez Contreras (2014) realizó una reflexión sobre la concepción de desarrollo sostenible la cual señala es un oxímoron teniendo en cuenta que el desarrollo se orienta hacia el crecimiento económico y sostenibilidad desde el crecimiento. Es decir, el desarrollo sostenible sigue privilegiando el crecimiento económico a costa de la explotación con criterios menos dañinos en la naturaleza, pero a favor de los intereses del modelo económico imperante. Sin embargo, el modo de vida producto de la orientación económica del contexto globalizado permanecen interrogantes alrededor de satisfacer ¿cuáles necesidades? y ¿de quién?. De ahí que, el estudio presenta como alternativa el concepto de “sustentabilidad ambiental” en la que se posibilite el vínculo social y ecológico de una forma equilibrada. Dicha alternativa, busca gestionar una mejor forma de producción de acuerdo a las realidades del contexto regional.

Desde la óptica jurídica se han adelantado algunos estudios alrededor de la sustentabilidad en la que se vincula el territorio y los pueblos originarios. Entre dichas investigaciones, retomamos la investigación documental de carácter descriptivo “Territorio y sustentabilidad de los pueblos originarios: una mirada jurídica en Colombia” realizada por Semanate Quiñonez, Barrera León, & Cárdenas Cárdenas (2021), cuyo objetivo se orientó hacia la comprensión integral del significado sustentabilidad y territorio desde la mirada de las comunidades indígenas, así como desde la óptica jurídica en Colombia. Los pueblos originarios

en el país han experimentado luchas de resistencia ante la explotación en el territorio, desplazamiento, violencia, e imposición religiosa, entre otras luchas. De hecho, este estudio resaltó el vínculo con el territorio de manera diferenciada a partir del conocimiento, práctica y creencias ancestrales, comprendiendo la relación holística de los pueblos indígenas entre la naturaleza con la cultura.

Por ello, llama la atención de la Sentencia T-622 de 2016 (Corte Constitucional República de Colombia, 2016) en la que recoge elementos alrededor del enfoque del desarrollo sostenible en el que se reconocen los intereses comunitarios y económicos así como la preservación de valores culturales de las poblaciones vulnerables, entre las que se encuentran los indígenas. Desde el marco normativo, la investigación plantea como reto de importancia salvaguardar la naturaleza, modos de vida y culturas a partir de instrumentos jurídicos que sobrepase extractivista y utilitaria del sistema natural. El estudio concluye que la restricción de uso del territorio por parte de los grupos indígenas incide en cambios estructurales como son sus hábitos, costumbres, uso de la tierra, modificación o desaparición de prácticas ancestrales. De igual forma, se hace necesario la estructuración de instrumentos jurídicos que protejan los pueblos originarios, el ambiente y el territorio ancestral.

En suma, se puede apreciar cómo desde diversas áreas del conocimiento la sustentabilidad se ha venido abordando de acuerdo a las realidades del territorio y el sistema social. Al respecto, la revisión de investigaciones permite visibilizar que la noción de sustentabilidad difiere de sostenibilidad, en el entendido que la sustentabilidad responde al mejoramiento del vínculo del hombre con la naturaleza a partir valores éticos provistos desde la dimensión social, ambiental y económica. De igual forma, las investigaciones dejan entrever que la noción de sustentabilidad sigue en proceso de construcción que requiere la participación

multidisciplinar, así como el reconocimiento de otros saberes, comprendiendo respetando la forma diferencial de los modos de vida de los pueblos indígenas.

2.3. Estudios sobre mujeres indígenas

Los estudios investigativos realizados alrededor de las mujeres indígenas son diversos, dentro de los cuales se destaca la investigación cualitativa “Mujer indígena, desigualdad social y quebrantamiento de sus derechos” realizada por Vergel Barrera (2021), comparte la manera recurrente sobre la vulneración de derechos y marginación en los diferentes contextos de las mujeres indígenas. Es así, como la revisión documental se orientó hacia las situaciones cotidianas de violencia física, doméstica o sexual que experimentan al interior de las comunidades y como consecuencia del conflicto armado. De manera puntual, se concluyó que la mujer indígena viene siendo relegada por dos condiciones: una por ser mujer y otra por ser mujer indígena, situación de inequidad en la que piden ser escuchadas en los diferentes escenarios de la sociedad.

En el marco del seminario denominado “Conversaciones sobre Mujeres y Género” Cumes (2012) investigadora Maya-Kaqchikel de Guatemala presenta las diversas situaciones de dominio que las mujeres indígenas experimentan, cuestionando el sistema de opresión y discriminación por causas diversas como: género, origen étnico y clase social. Al respecto, pone de manifiesto la importancia de las mujeres indígenas en la construcción de formas de vida emancipatorias, así como contar con la posibilidad de otras lecturas al poder tradicional y patriarcal.

Acerca del derecho a la participación la Organización Internacional del Trabajo OIT (2021), apoyó el estudio cualitativo sobre las barreras a la organización y participación de las mujeres indígenas por realizado en cuatro países: Bangladesh, Estado Plurinacional de Bolivia, Camerún y Guatemala. A partir de la interacción directa con las mujeres e muestra que existen barreras individuales y colectivas, físicas psicológicas y sociales. Entre las principales barreras de orden físico se encontró: la dependencia económica del hombre, la falta de infraestructura y servicios básicos, la pobreza y falta de apoyo financiero. Dentro de las barreras psicológicas se encuentran la falta de conocimiento sobre sus derechos, falta de acceso a la educación, temor a hablar en público, limitadas competencias de liderazgo y negociación, falta de motivación, entre otras. En cuanto a las barreras sociales, se hallaron la discriminación, acoso, prevalencia de roles de género convencionales, poca solidaridad. En conclusión, la investigación señala que el apoyo a las mujeres indígenas debe orientarse de manera integral, que incluya la atención individual y colectiva a la vulnerabilidad de género, fortalecimiento de la identidad, situación económica, en el marco del respeto a la cosmovisión de los pueblos indígenas.

La investigación “Estudio de la mujer indígena Amazónica” realizada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica- CAAAP (2017), analizó la situación de las mujeres indígenas amazónicas del Perú, en la región del Cusco y Madre de Dios con gran diversidad cultural y biológica. Sin embargo, en el territorio se llevan a cabo actividades económicas extractivistas que afectan la dinámica social y ambiental en la zona. Alrededor de dichas dinámicas en la región, las mujeres han venido sufriendo situaciones de trata de personas, y violencia. Así mismo, el tránsito foráneo de hombres ha traído consigo el incremento de madres solteras, abusos etc. En el análisis investigativo se detectó que las mujeres indígenas vienen experimentado por un lado la lucha en la continuidad de la cultura, la enseñanza de la

lengua materna, así como la transmisión de los conocimientos ancestrales tanto al interior de las familias como a nivel comunitario. De otro lado, experimentan la inserción al mundo moderno a través de la relación con las entidades del Estado y la educación. El estudio mostró la necesidad de documentar en todos los campos la diversidad étnica en el Perú, a fin de contar con datos fehacientes sobre la situación real de las mujeres indígenas en la zona de estudio.

El estudio “Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos” adelantado por el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL (2013), sobre los derechos humanos de las mujeres indígenas en América Latina se abordaron las profundas desigualdades étnicas y de género que vivencian. Aunque, a través de las organizaciones las mujeres han ido cobrando espacios en las agendas nacionales e internacionales, sigue siendo tema de atención dada la persistente desigualdad y marginación. El documento concluye que una de las herramientas que permite visibilizar las realidades e inequidades que inciden en dichas mujeres, es la información, la cual puede fungir como soporte teórico para la construcción de políticas públicas. Así mismo, señala que aún persisten vacíos de orden documental que den cuenta sobre sus condiciones de vida. Por otro lado, reconoce los esfuerzos que algunos países en Latinoamérica vienen haciendo alrededor de la visibilidad estadística de estas poblaciones a través de los censos. En países como México, Perú y el Uruguay existe una tendencia de desplazamiento de mujeres jóvenes hacia las zonas urbanas, mientras que en Panamá, Ecuador y Colombia permanecen principalmente en las zonas rurales.

La interrelación de dicha mujeres en las ciudades plantea retos institucionales interculturales para atender las necesidades educación, salud, vivienda y demás que demanda esta población. Otra de las conclusiones hace referencia hacia la tendencia de disminución de

embarazos en edades tempranas, así como en el número de hijos teniendo como referencia 2.5 hijos por mujer indígena en Uruguay y 5.1 hijos en Panamá. De manera general, la investigación reveló que ante las desigualdades y deficiencias para atender a las mujeres indígenas, se debe avanzar con políticas, leyes, programas diferenciados con el fin de ser visibilizadas. Así mismo, llevar a cabo estudios contextualizados que sirvan de insumo para los diferentes estamentos estatales responsables del marco normativo que brinde herramientas para la igualdad en la región.

El estudio cualitativo adelantado durante la pandemia Covid-19 por el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú IDEHPUCP (2022), presenta el diagnóstico las “Mujeres indígenas y cambio climático: reconociendo las prácticas ancestrales y sustentables de mujeres indígenas para la adaptación al cambio climático” realizado en las regiones de Junín y Puno con los pueblos indígenas del sector. El estudio buscó indagar los roles de género alrededor de las estrategias de adaptación al cambio climático; e identificar prácticas ancestrales para la adaptación al cambio climático presentes en las mujeres y hombres indígenas, además del análisis de los conocimientos ancestrales para la adaptación al cambio climático de mujeres y hombres indígenas amazónicos, y finalmente se encaminó a identificar el conocimiento alrededor del cambio climático, así como las medidas de adaptación de mujeres y hombres indígenas en la región objeto de estudio. La investigación se llevó a cabo con las mujeres indígenas mediante sesiones grupales, e individuales, y aplicación de entrevistas entre otros. Las conclusiones del diagnóstico arrojaron que el territorio indígena viene siendo presionado por actividades económicas extractivistas como son: la minería, apertura de vías, explotación de hidrocarburos, entre otros. Los impactos ambientales productos de dichas actividades se ven reflejados en la contaminación de las fuentes hídricas, despojo de tierras y por

ende de los sitios sagrados. Así mismo, la contaminación del agua principalmente afectó más a las mujeres dado el rol de cuidadoras de la familia, alrededor de las tareas de alimentación, riego de cultivos y limpieza, actividades que requieren de la disponibilidad de dicho recurso. Por otro lado, el despojo de tierras incentivó la migración de la población indígena hacia las urbes buscando oportunidades para sobrevivir, sin embargo, las mujeres estuvieron más expuestas a discriminación y violencia. Finalmente, las prácticas ancestrales han venido quedando relegadas dadas la imposición colonial de prácticas ajenas al mundo indígena.

En suma, se puede analizar que las investigaciones alrededor de la mujer indígena se abordan desde diferentes enfoques. Sin embargo, se destaca la necesidad de estudios, que permitan seguir construyendo información que visibilice las realidades y los aportes de las mujeres indígenas a fin de ampliar los marcos de comprensión y acción ser atendidas e incluidas respetando su cosmogonía, la manera de sentir, pensar y percibir el entorno.

2.4. Estudios sobre buen vivir

Los estudios relacionados con el Buen Vivir recoge diversas miradas en las que se destaca como filosofía de vida que busca una relación en el marco de la armonía con la naturaleza. Modo de vida en el que prima el cuidado de la vida, el bienestar de lo humano y no humano en la madre tierra.

El trabajo sobre “El Buen Vivir, miradas desde dentro” realizada por Santana E. (2015) buscó comprender el Buen Vivir en dos contextos, uno comunitario con los pueblos indígenas en la selva del municipio Las Margaritas en Chiapas, y el segundo, con las mujeres tsotsiles de Zinacantán ubicadas en los Altos de Chiapas. Esta investigación, vislumbró que mirando hacia

dentro de las culturas indígenas podría hallarse la solución a las crisis ambientales y caminar hacia un Buen Vivir. Este estudio destaca las dificultades del trabajo investigativo con mujeres indígenas dadas las dificultades de relacionamiento abierto ante otros grupos humanos, situación que también se presentó en nuestro trabajo. En los resultados la noción de Buen Vivir de las mujeres indígenas aparece en lo que para ellas es vida buena, además valoran lo que la cultura les proporciona, es decir, el modo de vida que constituye el Buen Vivir en sus territorios.

Delgado et al. (2014) en su texto “Buena vida, buen vivir: imaginarios para el bien común de la humanidad”, da cuenta de trabajos académicos que ofrecen una crítica al desarrollo. Desde esta mirada consideran el Buen Vivir como una alternativa que contiene otros modos de vida en los que el vínculo con la naturaleza está a favor de la vida misma en todas sus expresiones, en contextos amazónicos y andinos. Desde esta visión se trata de construir otros modos de vida que privilegien una mejor relación con la naturaleza.

Por su parte, Chan Mex & Castillo León (2022), en su estado del arte evidencian que el Buen Vivir se sitúa en contextos socioculturales específicos y por ello el significado del concepto depende del territorio en el que se configure. Este estudio muestra la pertinencia y necesidad de continuar construyendo conocimiento en torno al pensamiento y modo de vida indígena en la región para construir alternativas que posibiliten la continuidad de la vida en el planeta. Para los autores es claro que la noción de Buen vivir ha configurado movimientos sociales contrahegemónicos a escala mundial que traspasa fronteras y culturas, y abre la posibilidad de miradas nuevas.

Por su parte, Cardoso-Gives et al. (2016), en el texto “Elementos para el debate e interpretación del Buen Vivir/Sumak Kawsay” se propone al Buen Vivir desde América Latina como alternativa emergente a los modelos de desarrollo y por ello, llaman la atención sobre la

necesidad de seguir profundizando y expandiendo el concepto del Buen Vivir, tanto para conocer sus alcances como las limitaciones que puedan encontrarse en los diferentes territorios.

En síntesis se puede decir que las investigaciones presentadas en su mayoría son de carácter crítico/reflexivo dan cuenta sobre la importancia del Buen Vivir como filosofía de vida que nace desde adentro de las comunidades en donde se tejen relaciones sociales con el territorio. Así mismo, se visibilizan la importancia del concepto sin importar el nombre, tal como lo manifiestan las mujeres indígenas quienes lo asimilan como la buena vida. Desde la mirada académica se hace una revisión y reflexión dada la importancia de comprender el concepto, teniendo en cuenta que privilegia una mejor relación con la naturaleza. El Buen Vivir como modo de vida sociocultural traspasa fronteras, el cual debe seguirse profundizando para estudiar tanto sus alcances como limitaciones.

2.5. Estudios sobre intergeneracionalidad

El trabajo investigativo “Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas” Ortelli (2012), desde el estudio de caso muestra las percepciones sobre el Buen Vivir de dos generaciones (jóvenes y ancianos) habitantes San Andrés Larráinzar del municipio indígena tsotsil en el Alto de Chiapas. El estudio se llevó a cabo en dos momentos investigativos, el primero apoyado en la mesa redonda que buscó conocer la perspectiva de los sabios sobre *kuxlejal* (vivir), y el segundo espacio grupal reflexivo en el que se abordó el *lekil kuxlejal* (vida buena) con el fin de indagar en aspectos de ruptura o continuidad entre las dos generaciones participantes. Los diálogos mostraron la importancia del *kuxlejal* (vivir) para los ancianos, teniendo en cuenta que dicho vivir está atravesado por los cargos al interior de la

comunidad. De ahí que, resaltaran su importancia dado que los jóvenes no valoran la sabiduría y experiencia que los ancianos tienen. El momento reflexivo rescata los consejos de los mayores en el que valores como la humildad, el respeto por el otro, actitudes no agresivas conllevan al *kuxlejal* (vivir). Más aún, lograron la autoevaluación de la identidad propia detectando que el avergonzarse de las raíces impide llegar al *kuxlejal* (vivir). Además, el diálogo intergeneracional permitió abordar otros temas como la equidad de género y libertad de pensamiento, entre otros. Finalmente, lograron transmitir y llamar la atención de los jóvenes sobre el regreso a los orígenes permite conservar el camino.

Otro de los estudios que profundizan sobre la intergeneracionalidad es el denominado “Momentos de formación del infante en la cultura Wayuu: escenarios de diálogo intergeneracional” Ríos Badel & Velásquez Salgado (2023) en el contexto etnoeducativo indagan en las situaciones cotidianas entre los adultos y niños sobre el tránsito del conocimiento al interior del pueblo Wayuu. La investigación se realizó en la comunidad Perramana del municipio de Manaure departamento de la Guajira, apoyado en la etnometodología. Los resultados reflejaron que el diálogo intergeneracional fortalece la pertinencia generacional así como el reconocimiento de las diferencias entre una generación y otra. El trabajo y el saber son elementos que de manera diaria el adulto o mayor comparte y los niños aprenden de manera situada. Para los niños no hay limitantes para aprender una tarea diaria, es la práctica la que va incidiendo en el perfeccionamiento del aprendizaje. Sin embargo, es evidente en el estudio que el entorno educativo se encuentra descontextualizado frente a la comprensión e inclusión del saber ancestral en la educación de los niños.

La importancia de los procesos intergeneracionales también se evidencia en la investigación "La transmisión intergeneracional de conocimientos territoriales entre los

zapotecos del sur en el contexto actual” de Pérez Ríos (2022) llevada a cabo en el municipio de San Jerónimo Coatlán al sur de Oaxaca en los años 2018-2020 donde incursionan procesos socioeconomicos que influyen en la dinámicas locales. Según el autor factores como: la influencia religiosa, implementación de la cafecultura, proyectos forestales, y educativos fueron promoviendo la pérdida a la transmisión intergeneracional de algunos conocimientos tradicionales. Sin embargo, la comunidad indígena adopta estrategias de resistencia alrededor de la organización comunal a través de comités en diversas áreas (bosques, reservas forestales etc), conformados de acuerdo al grado de conocimientos, lo que permiten dar continuidad a las prácticas y conocimientos. El estudio muestra que la transmisión intergeneracional entre los adultos y jóvenes es de suma importancia. Los resultados permiten evidenciar la capacidad de agencia de los pueblos indígenas para orientar el accionar comunitario, develando la autonomía y resistencia frente a la constante amenaza de la imposición del contexto global.

El estudio investigativo denominado “Intergeneracionalidad e interculturalidad en experiencias de educación rural” realizado por Posada & Carrero (2022), en Colombia da cuenta sobre las experiencias educativas de la comunidad campesina y del Distrito de Riego Triángulo del Tolima (DRTT). Dicho estudio, se llevó a cabo desde la metodología de análisis de contenido apoyado en entrevistas, revisión documental de propuestas educativas de educación superior, y escuelas de campo. Los resultados evidencian que dichas propuestas educativas responden a una educación intercultural e intergeneracional, reconocen los saberes y la participación local. Se encontraron apuestas educativas diferenciales e interculturales que responden a las necesidades del contexto, y el reconocimiento del otro. La participación intergeneracional en las propuestas educativas es considerada fundamental, dado que los mayores

ocupan un lugar importante en los planteamientos curriculares al considerarse los saberes y experiencias dentro del contexto educativo.

Finalmente, estas investigaciones permiten visibilizar la importancia de la intergeneracionalidad en el entendido que son procesos de continuidad y valoración del conocimiento. Más allá de la connotación de la edad, cobra importancia el conocimiento y la experiencia que los humanos tiene en los diferentes contextos. Siendo el entorno indígena uno de los contextos en los que las enseñanzas, transmisión, y aprendizajes a través de la palabra, la observación, el sentir, el vivir y el compartir entre las diversas generaciones permiten mantener y conservar elementos identitarios que permanecen en el territorio a lo largo del tiempo.

Las investigaciones sobre sustentabilidad, mujeres indígenas, buen vivir e intergeneracionalidad, además de visibilizar investigaciones sobre dichas categorías, muestran la importancia de esfuerzos investigativos entorno a otros conocimientos que contribuyen en la coexistencia de saberes desde las vivencias y convivencias de las mujeres con el entorno natural.

2.6. Marco teórico.

En la formulación de este estudio, el marco teórico transita en temas que fundamentan la indagación y la construcción de las categorías conceptuales. Dado que la noción de sustentabilidad nace en una visión hegemónica del desarrollo, en primera instancia se revisan las diversas vertientes abordando su concepción, así como el desarrollo visto desde la mirada ambiental, y el desarrollo desde el Buen Vivir como alternativa al desarrollo. En segunda instancia se presenta la noción de sustentabilidad vista desde el Buen Vivir, la pertinencia de la reflexión en tal contexto. Luego, se presenta la nociones prácticas y creencias como el constructo

social en el que se evidencia la forma de pensar, decir y hacer en el que el territorio, el tiempo y el contexto tienen importancia en su permanencia, transición, transformación o desaparición. Posteriormente, se aborda la noción de intergeneracionalidad con el fin de comprender las relaciones de los seres humanos de diferentes edades a partir de compartir experiencias, saberes y demás vivencias de manera individual y colectiva. Finalmente, se expone la categoría sobre género y mujeres indígenas dado el rol que asumen al interior de las comunidades en la relación con la naturaleza.

2.7. El desarrollo

En esta investigación, se presenta la evolución de la noción desarrollo. Para ello, se traza su trayecto evolutivo desde mediados de los años 50, del siglo pasado, con el propósito de reconocer las dinámicas económicas, productivas y sociales que erigieron al mundo, y que llevaron hacia finales de los años 60 a la crisis ambiental como consecuencia de una modernización que ampliaba las brechas entre los países desarrollados y subdesarrollados (Valcárcel, 2006). Dichos sucesos, se consideran como el primer hito de una serie que denunciaron los impactos de la producción industrial en los hábitats y formas de relacionamiento entre los humanos. Posteriormente, surge la noción sustentabilidad la cual incluye bases éticas que incentivan un modo de vida racional frente al uso de los recursos naturales para satisfacer las necesidades actuales de los pobladores sin comprometer el sostenimiento de las futuras generaciones. Teniendo en cuenta lo anterior, en esta primera parte del capítulo se reflexiona acerca de la concepción sobre el desarrollo desde la modernidad hasta el Buen Vivir, dada la

importancia de entender el contexto y las dinámicas que dieron origen a la sustentabilidad, considerada categoría central en esta investigación.

Siguiendo a Sunkel (1995) el desarrollo, es “...un concepto amplio y complejo, con numerosas y sutiles implicaciones, que sería ingenuo y peligroso tratar de encajar en ... una definición precisa y rigurosa.” Agrega no obstante que la idea de desarrollo se centra en el proceso permanente y acumulativo de cambio y transformación de la estructura económica y social.

El concepto de desarrollo se ha vinculado al mejoramiento de la economía y al crecimiento. Así lo señala Smith (1776) y Mill (1848), quienes plantean que la noción en mención fue antecedida por conceptos como evolución, riqueza y crecimiento. Así, se deja entrever el deseo de los grupos humanos o sociedades por avanzar, progresar, crecer y aumentar la riqueza.

La noción de desarrollo se vincula en su origen al concepto de progreso; esta noción surge en la Grecia antigua y se consolida en la ilustración; se fundamenta en la racionalidad la cual puede desarrollar leyes que organizan la sociedad y en consecuencia introducir cambios para mejorar la vida de las personas (Valcárcel , 2006).

Así: *“la idea de progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión de futuro (...)”* (Bury, 1971, pp. 16-18). Nisbet (1980), postula que todo lo que se mida hacia adelante es muestra de avance en una sociedad.

La concepción de desarrollo está anclada a la idea de progreso. El progreso tiene en cuenta el presente y el futuro para llegar a un estado deseable o avanzar, considera aspectos de relevancia que permiten la revisión y ajustes de los sucesos ya experimentados para transitar

hacia el futuro. La idea de progreso proveniente de la modernidad se estructuró desde una mirada subjetiva y oficialista donde prevalecieron las ideas que orientaron los diferentes gobiernos. En esta investigación se aborda la *modernización y la dependencia* como enfoques fundantes de la teoría del desarrollo.

El *enfoque de la modernización* (1945 a 1965) emerge en el contexto de la guerra fría, de acuerdo con Rostow (1962) en el contexto estadounidense durante los años 50 se estructuraron *aportes hacia la modernización desde la óptica de las ciencias económicas y desde la sociología*. Es así, como desde las ciencias económicas se estimaba que el paso hacia la modernización requería acumulación de capital, desarrollo industrial, aumento del producto interno bruto y dominio en las regiones con menor crecimiento y desarrollo.

La noción de desarrollo de mitad del siglo XX se enfocó en la atención hacia el crecimiento económico a través de la industrialización, tecnificación de la agricultura e incremento en la productividad (Arthur Lewis, (1995), Jhon Fei (1964), y Gustavo Ranis (1971) citado por Valcárcel , 2006, p.6). Esta noción de desarrollo marcó el camino hacia el crecimiento y dominio económico, el impulso de mercados, la industrialización en los diferentes renglones de la economía y la ampliación de la riqueza material, entre otros.

La noción de desarrollo en mención también se fundamentó en aportes *de la sociología los cuales evidenciaron* cambios de orden social, conductas, valores y roles dentro de la sociedad. De esta manera, se evidencia el vínculo entre progreso económico y realidad social de la sociedad en los diferentes contextos. De acuerdo con Emile Durkeim, dichos aportes se relacionan con el análisis hacia los procesos de cambio sociales sin transgredir el equilibrio social. De esta manera, da cuenta de los procesos de cambio surtidos al interior de la sociedad,

entre estos: roles de los ciudadanos en la estructura económica en un contexto y diferenciación social, sucesos que incentivan el tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna.

Siguiendo a Hoselitz (1962) las sociedades avanzadas adoptan conductas y valores sociales que estimulan el desarrollo económico. Así mismo, señala que los contextos no desarrollados carecen de ellos, entre otros elementos, como de mano de obra y capital lo que limita el avance o progreso socioeconómico.

Parsons (1966) llama la atención sobre la importancia en la adopción de políticas modernizadoras, valores y normas que incentivan el desarrollo económico y que en estas transformaciones la familia tiene un papel importante al fungir como agente de cambio a través de la empresa familiar.

En América Latina, el proceso de desarrollo desde los aportes de la perspectiva de la sociología crítica fue considerada por Gino Germani (1964), como un proceso de transición social hacia una sociedad industrial, dejando claro que expansión económica no siempre es sinónimo de desarrollo económico.

En suma, la modernización trajo consigo el interés por la acumulación de capital, desarrollo industrial, cambios culturales en los diferentes contextos, brechas entre los países pobres y ricos, dominio en las regiones con menor crecimiento y desarrollo incentivando la crisis ambiental en el planeta.

La concepción de desarrollo desde *el enfoque de dependencia*, emerge a mediados de los años 60 en América Latina en contraposición a la teoría de la modernización apostando por un cambio social. De ahí que, desde el Sur surgen posturas críticas y reflexiones diversas sobre el dominio internacional en las economías en contextos locales, así como sobre los sucesos que han marcado el desarrollo y subdesarrollo en la región.

Este enfoque contiene cuatro corrientes teóricas; la primera corriente crítica o autocrítica en el que el desarrollo estaba supeditado a variables endógenas de orden socioeconómico y político que alteraron el avance de las regiones. De ahí los esfuerzos de algunos estudiosos como Celso Furtado, Aldo Ferrer, Oswaldo Sunkel y otros, quienes se preocuparon por explicar los factores internos y externos del subdesarrollo. La segunda corriente neo-marxista o dialéctica algunos de sus representantes como Anibal Quijano, y Sergio Ramos, Tomas Amadeo Vasconi, Fals Borda, Mario Arrubla Yepes desde la óptica cultural, ideológica y educativa estudiaron la dependencia. La tercera corriente con Fernando Cardoso y Enzo Faletto consideraron la dependencia desde el proceso histórico, así como las dinámicas de la política en el ámbito económico. Finalmente, la postura de Gunder Frank alejado de la mirada marxista clasifica a los teóricos en cuatro corrientes del enfoque dependencia: no marxistas, marxistas, neo-marxistas y reformistas.

Fernando Henrique Cardoso, uno de los representantes de este enfoque señala que el desarrollo considera la interacción de clases sociales con intereses y valores opuestos que sustentan la visión del sistema socioeconómico. Así mismo, para Sunkel (1995) el desarrollo estructura relaciones sociales que reflejan la realidad y el estilo de vida del contexto.

Para los teóricos dependistas el subdesarrollo hace parte del proceso histórico del desarrollo. Sin embargo, no se encontraron mayores acercamientos entre sus planteamientos para comprender las dinámicas de progreso alrededor de los países de la periferia, es decir los denominados países subdesarrollados y dependientes, de los países del centro los desarrollados y dominantes.

En el enfoque dependista del desarrollo, la mirada externa tuvo un papel fundamental para explicar el modo de vida de los países del Tercer Mundo. Así mismo, recalca la relación

entre el subdesarrollo y desarrollo, y señala que el primero forma parte del proceso histórico del segundo.

En la década de los años 80, sucesos sociales, políticos y económicos fueron movilizand acciones de interdependencia. Entre dicho sucesos, se encontraron la crisis de la CEPAL en América Latina al pasar de la industrialización a las importaciones y la apertura al comercio internacional, entre otros. Así mismo, el pensamiento liberal se encaminó hacia el distanciamiento entre las naciones dependientes o subdesarrolladas de las naciones dominantes e industrializadas, como por ejemplo, Corea del Sur, Hon Kong y Taiwán.

Sin embargo, para algunos dependentistas la década de los 80 dio cuenta de otras formas de dependencia a través de la apropiación de los excedentes y endeudamiento externo de los llamados países pobres del Sur, así como el control económico en los países del Tercer Mundo a través de instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Siguiendo a Escobar (2014), se plantean tres momentos de importancia en la evolución del pensamiento y conocimiento alrededor del desarrollo. El primer momento, signado por la teoría de la modernización de los años cincuenta y sesenta en el cual las sociedades tradicionales buscaron transformarse en sociedades modernas, dicha visión del desarrollo combina el capital, la ciencia y tecnología. El segundo momento, derivado de la teoría de la dependencia, según la cual los países considerados subdesarrollados dependían económicamente de los países desarrollados y a la vez sufrían una explotación social interna. Finalmente, el tercer momento el cual se daría en los años ochenta y noventa con el cuestionamiento sobre el concepto del desarrollo dada la presión social, cultural y económica en los países del Tercer Mundo.

2.7.1. Concepción de desarrollo desde la mirada ambiental

La idea de crecimiento a finales de los años 60 privilegió el desarrollo económico, la riqueza, industrialización y producción en detrimento de la naturaleza. Esta visión trajo consigo en diferentes lugares del planeta otras problemáticas ambientales alrededor de la contaminación, deforestación y desertificación. El afán de crecimiento de los países dominantes o desarrollados sobre los ecosistemas de los países subdesarrollados, conllevó a la crisis ambiental en las diferentes latitudes del mundo.

Ante la crisis ambiental global como consecuencia de la alta industrialización manifiesta en los inicios de los 70, los países desarrollados incluyeron en la agenda política internacional el debate ambiental sobre contaminación y crecimiento demográfico. De esta manera, en la primera Cumbre de la Tierra en 1972 llevada a cabo por las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano en Estocolmo, se incentivó a los países de primer mundo para articular el desarrollo económico, social y medio ambiente (Estenssoro, 2015).

En América Latina los impactos socioeconómicos en la naturaleza y las visiones de los países subdesarrollados hacia los países desarrollados, incentivaron la discusión en torno al ambiente y al desarrollo. Tema de interés para Maurice Strong quien junto con expertos consolidaron el Informe de Founex el cual articulaba las ideas de ambiente y desarrollo. Así, se instaló el concepto de ecodesarrollo en 1973 en la reunión del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en Ginebra.

La concepción de ecodesarrollo, vincula el desarrollo económico y social y la dimensión ambiental. A propósito, Ignacy Sachs, consideraba que en el *ecodesarrollo* la ciencia y sus avances deben estar al servicio del cuidado de la naturaleza, lo que denominó la ecotécnica,

además, planteó cinco dimensiones para ser tenidos en cuenta en dicha concepción, los cuales son: pertinencia social y equidad de las soluciones; desarrollo desde el componente ético y social; prudencia ecológica; eficacia económica; dimensión cultural y dimensión territorial (Estenssoro, 2015).

El ecodesarrollo fungió como una alternativa para atender la crisis ambiental por la que mundo atravesaba en el siglo XX. En el contexto de América Latina dicha concepción fue acogida dado que vinculaba el ambiente en la noción de desarrollo en la región. Es así como este enfoque antecedió el surgimiento del desarrollo sustentable.

La dimensión ambiental entonces se incluye como una variable de importancia en la noción de desarrollo dada la presión e impacto de las actividades humanas en los recursos naturales. Por ello, en el año 1987 la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo consolida el informe “Nuestro futuro común” en el cual se presenta el concepto de *Desarrollo Sostenible* como "*Aquel desarrollo que cubre las necesidades de la generación presentes, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras, para cubrir sus propias necesidades*" (Cortés Mura & Peña Reyes, 2015) . Dicho informe también conocido como el Informe Brundtland pone de manifiesto las consecuencias de la desmedida globalización y explotación de la naturaleza dada la ambición económica presente en las actividades antropicas, principalmente en los países industrializados.

De igual manera, en la Cumbre de la Tierra en 1992, se planteó la preocupación frente al riesgo en el que se encuentran los recursos naturales a causa del incremento del consumo y un modo de vida que pone en peligro la continuidad de la vida en el planeta.

En síntesis, el planteamiento de los autores anteriormente citados conducen primero a comprender la concepción de desarrollo a mediados del siglo XX a partir de la idea de progreso,

crecimiento, dominio económico y político del Norte hacia los países del Sur. En consecuencia, los denominados países del primer mundo fijaron las bases económicas y sociales para alcanzar las condiciones de los países avanzados. Sin embargo, dichas condiciones acentuaron la ampliación de la brecha entre los países desarrollados y subdesarrollados, incrementando la desigualdad, fuerza de trabajo y la pobreza en los países del tercer mundo. Segundo, visibilizar la necesidad de reorientar la noción de desarrollo dada la crisis ambiental en las últimas décadas del siglo XX, como consecuencia del modo de vida a costa del uso e industrialización de los recursos naturales. De esta manera, la inclusión de la dimensión ambiental en las agendas internacionales para la planificación alrededor del desarrollo, dieron origen a la concepción de desarrollo sostenible en el plano mundial. Sin embargo, pese a dichas alertas en torno al modo de vida, las afectaciones a la naturaleza y por ende a la vida persisten en el contexto.

Para algunos pensadores del nuevo siglo el concepto de desarrollo contiene elementos diversos, entre estos, el primero hace relación a *la libertad del ser humano* tesis de Rousseau en el siglo XVIII y acogida por Amartya Sen, quien expresa que el desarrollo propicia la expansión de las libertades de los individuos; segunda arista, *el desarrollo universal* donde el mundo se encuentra en un cambio y avance lineal; de acuerdo con Gardner & Lewis, (2003), el norte representa el dinamismo y el avance, al contrario del sur representa el tradicionalismo en el cual son importantes las relaciones capitalistas para avanzar; y tercera arista, *el dominio colonial y neocolonial* donde se instauran las ideas y prácticas alrededor de la modernización e industrialización en las diferentes actividades económicas del Norte sobre el Sur (Escobar, 1999).

2.7.2. Mundo indígena y desarrollo - el Buen Vivir como alternativa al desarrollo

A finales del siglo XX la concepción de desarrollo como mecanismo de poder social, económico y cultural ya empezaba a perder vigencia en diversas partes del mundo. Así mismo, la dinámica mundial desde los años noventa, como por ejemplo, la participación en la economía mundial de países como China e India, principalmente, la influencia económica de China en América Latina, Asia y África, las reformas a procesos geopolíticos (fusión entre seguridad contra el terrorismo y seguridad humana en el desarrollo) como consecuencia de la invasión a Irak, el ataque al World Trade Center en Nueva York del 11 de septiembre del año 2001 y la finalización práctica del Consenso de Washington impuesto al sistema económico en el contexto mundial, fortalecieron posturas de izquierda asumidas por algunos gobiernos de países latinoamericanos (Escobar, 2014).

Hasta el momento el denominado desarrollo había generado posturas de poder político, económico, social y cultural de los países del Primer Mundo sobre países del Tercer Mundo. Las intervenciones inapropiadas al sistema social y natural, evidenciado en el uso de energías fósiles, el desconocimiento de la realidad de las comunidades y el incremento de la pobreza, fueron acrecentando el distanciamiento al modelo de desarrollo hegemónico instaurado en el contexto mundial.

Desde el análisis crítico a los impactos de las prácticas y discursos relacionadas con el crecimiento económico, industrialización y uso de los recursos naturales, entre otros, de los países dominantes sobre los denominados países “subdesarrollados” (Asia, África y América Latina), estos últimos propusieron primero abrir espacios discursivos sobre la realidad social de dichos países, es decir, descentrar el desarrollo, segundo, estructurar alternativas al desarrollo

tales como desarrollo participativo, sostenible, humano etc. Y tercero, considerar el análisis y posturas críticas al desarrollo desde el conocimiento y prácticas de las comunidades y movimientos sociales alrededor de los modos de vida. Como discurso emergente la visión en mención fue objeto de críticas, como el énfasis en el discurso dejando de lado los problemas reales del desarrollo, como son: la pobreza y el modelo económico capitalista. (Escobar; 2014).

América Latina asumió una postura crítica frente a la concepción de desarrollo hegemónico impuesta en el territorio desde décadas anteriores. En el nuevo milenio cobró importancia la visibilización de las voces y espacios de las comunidades académicas, sociales e indígenas de allí se empieza un camino hacia el reconocimiento de de visiones y prácticas alternativas a las visiones coloniales que permitan la continuidad de la vida.

Desde el siglo XVII ante los impactos de la invasión europea al territorio el Buen Vivir se había considerado con la Nueva Crónica y Buen Gobierno, la cual reflexionaba sobre la mirada del “otro” e invitaba a la sentida necesidad de establecer un buen gobierno desde el Vivir Bien (Ortiz , 2010). En los siglos XVIII y XIX, los pueblos indígenas experimentaron con fuerza la dominación colonial occidental, ocultando el Buen Vivir. Ya en el siglo XX, se empezó con una importante fuerza la organización y recuperación y reconfiguración del pensamiento ancestral de los pueblos originarios. De tal manera, que hacia 1990 surge en el contexto amazónico y andino el Buen Vivir como alternativa al neoliberalismo (Rodríguez Salazar, 2016).

En efecto, uno de los caminos que propiciaron otras formas de relación entre el sistema natural y social, fue el Discurso de Transición (DT), como espacio académico-político que consolidó los saberes surgidos desde movimientos sociales, académicos, ONGs de la sociedad civil, entre otros. Algunos de los DT en el Sur Global se orientaron hacia el postdesarrollo, la

crisis del modelo desarrollista, así como alternativas del Buen Vivir contextualizadas (Escobar A. , 2014).

La emergencia del Buen Vivir resulta de las problemáticas ambientales denunciadas a finales de los años 60; la multiculturalidad desde los años 70; la problematización de los qué es “buena vida” en occidente; la búsqueda y construcción en el ámbito internacional sobre alternativas de desarrollo; la desestigmatización de la izquierda política; la crisis socioeconómica y ecológica en la primera década del siglo XXI; la visibilización de movimientos indígenas y no indígenas a favor de otros modos de vida en el territorio. En Latinoamérica, el Buen Vivir surge con la recuperación de la democracia después de dictaduras; la reorganización colectiva de la sociedad; la revisión y reconocimiento de los pueblos indígenas en los diferentes ámbitos sociopolíticos; la consolidación de luchas sociales en contra del modelo económico imperante y extractivista (Economistas sin fronteras, 2016 p. 13).

La noción del desarrollo como el Buen Vivir, presenta una crítica a la noción de desarrollo surgida desde el capitalismo, señalando su carácter de práctica discursiva que controla, los espacios y las personas, clasifica en los desarrolladores y ser desarrollados. Para Rodríguez Martínez (2017) la noción hegemónica de desarrollo tipifica al otro, lo clasifica e impone acciones que pueden transformar las prácticas locales; categoriza poblaciones con problemas y la población que puede resolver dichas problemáticas con herramientas y conocimiento.

Siguiendo a Escobar (2014) el Buen Vivir no contiene la noción de desarrollo propia de la economía globalizada, por el contrario, propone una filosofía de vida con criterios ecológicos que articula el medio ambiente, la sociedad, la economía social, la cultura, la justicia social, reconoce las diferencias culturales y de género. En la misma línea Gudynas E. (2012), propone el

Buen vivir, en contravía al modelo convencional extractivista, hegemónico y arrasador de la naturaleza. El Buen Vivir busca defender los derechos de la naturaleza, y generar alternativas al desarrollo de manera contextualizada.

En el contexto latinoamericano se han estructurado distintas versiones del Buen Vivir, teniendo en cuenta su historia, y la interrelación del territorio con sus actores. De acuerdo con Economistas sin fronteras (2016) las versiones más conocidas de la concepción son Quechua (Ecuador, Perú y Bolivia), y Aymara (Bolivia); además están el “ñañde reko” al sur de Bolivia y Paraguay y el shiir waras de la comunidad ashuar en la Amazonia ecuatoriana.

Para Inuca Lechón (2017), el Buen Vivir traducción del Sumak Kawsay, es el modo de vida que permanentemente cada comunidad indígena andina o amazonica construye. Es decir, dicha relación con la natura se enmarca procesos dinámicos propios de la cosmovisión indígena.

En este mismo sentido, Soledispa Toro (2022), hace referencia al Buen Vivir de la siguiente manera:

El Buen Vivir es la construcción milenaria y permanente de proyectos colectivos de nuestros pueblos originarios, a partir de su propia cosmovisión, de sus propios sistemas de valores y de sus mitos y una herencia cargada de conocimientos, experiencias y de esa sabiduría que brinda el diálogo con la naturaleza p. (103).

Así mismo, Dávalos (2008) menciona que el sumak kawsay, el Buen Vivir, es una concepción que se aleja de mercantilización de la naturaleza, incentiva formas diferentes de pensar y de actuar con la natura. Este modo de vida fue incluido por Ecuador y Bolivia en los años 2008 y 2009 propiciando espacios alternativos y de contrapeso al marcado concepto de desarrollo y crecimiento económico occidental.

La concepción del Buen Vivir fue abordado por Cubillo Guevara, Hidalgo Capitán, & Domínguez Gómez (2014), como alternativa andina, variante de un pensamiento de izquierda en el que se consideran las corrientes: indigenista, la socialista y la posdesarrollista. Cada corriente direcciona un marco epistemológico diferencial; es así como el primero corresponde al pensamiento indígena ancestral, el cual se enmarca en la cosmovisión andina; el segundo acoge el pensamiento de la modernidad y el tercero se encamina hacia el pensamiento del posmoderno. Sin embargo, los autores señalan, que los pensamientos modernos (Buen Vivir Socialista) y posdesarrollista (posmoderno) contienen elementos propios de la cultura occidental, mientras que el Buen Vivir indigenista (ancestral) parte de la cosmovisión andina, alejándose de la mirada occidental.

El Buen Vivir se concibe como un modo de vida social, cultural, y ambiental propio de los pueblos indígenas en los diversos contextos. Resulta un desacierto pretender que los grupos étnicos asuman un solo modo de vida a partir del Buen Vivir. Es por ello que se configuran diversos “buenos vivires” que comparten elementos como: la importancia de lo comunitario, lo ambiental, y la valoración de lo no humano, entre otros. El Buen Vivir se ubica en un discurso político que recoge las tradiciones del mundo indígena en el mundo globalizado, en permanente lucha contra la imposición hegemónica y eurocentrica que a lo largo del tiempo han venido marginando a los pueblos indígenas (Economistas sin fronteras (2016)) .

Los procesos acelerados de producción y consumo, así como el calentamiento global, hace necesario la adopción de alternativas de vida y convivencia con lo humano y lo no humano y desde nociones de desarrollo diferentes a la neoliberal. Al respecto, el Buen Vivir es una concepción plural alternativa que incluye sujetos sociales indígenas y no indígenas, que

propende por un modo de vida pensando en el colectivo que integra la natura, donde el hombre es uno más en la naturaleza que se relaciona de manera holística con su entorno.

De acuerdo a los planteamientos anteriores, esta propuesta investigativa concibe la noción del Buen Vivir como un modo de vida organizado y colectivo que se construye desde adentro de las comunidades teniendo en cuenta el vínculo de las prácticas y creencias propias con el medio natural y social en el territorio.

2.8. Sustentabilidad desde el Buen Vivir

La concepción de sustentabilidad considerada en este trabajo investigativo se comprende a partir de la filosofía de vida del Buen Vivir de las poblaciones indígenas, quienes desde el modo de vida se relacionan con el entorno teniendo en cuenta el cuidado y la armonía con la naturaleza considerándola como el todo en el que se encuentra lo espiritual, material, humano y no humano.

Actualmente existe confusión al referirse al término sustentable o sostenible. Sin embargo, en inglés existe un solo término “sustainable”, en español de manera frecuente se emplea sostenible o sustentable. El concepto de sostenible y sustentable son considerados sinónimos, dado que derivan de los verbos: sostener y sustentarse. Así que, lo sostenible es lo que es “capaz de sostener o de sostenerse” y sustentable lo que es “capaz de sustentar o sustentarse” (Márquez Rodríguez citado por Villamizar (s.f), como se citó en Cortés Mura & Peña Reyes , 2015, p.44).

La noción de sostenibilidad de acuerdo con Méndez Chiriboga (2012), no difiere sustancialmente de sustentabilidad. La diferencia entre las nociones en mención puede provenir

de la ubicación geográfica donde se acoja. Sin embargo, es importante destacar que la sostenibilidad responde a la clásica definición de lo sostenible del informe de Brundtland y se encuentra definida en un contexto donde se vincula el crecimiento económico con el uso de los recursos naturales. Lo sustentable es una concepción más integral que va mucho más allá de únicamente lo económico, dado que incluye el componente ético en la relación con la naturaleza.

La sustentabilidad va mucho más allá que el desarrollo sustentable dado que traspasa el espíritu economicista, en búsqueda de un mejor modo de vida desde lo local con visión global (García, Herrera Tapia, & Reynoso P., 2021).

La sustentabilidad introduce el mejoramiento de la relación del sistema social con el sistema ecológico, en el que el humano determina o limita el consumo de energía y elementos de la naturaleza (Gallopín, 2003). En consecuencia, se puede considerar la sustentabilidad como un principio inmerso en la concepción del modo de vida de la humanidad.

Para Leff (2000), la sustentabilidad cuestiona al Ser sobre la racionalidad en el dominio de la naturaleza y el compromiso transgeneracional. Así mismo, reconoce el concepto de sustentabilidad desde una mirada o postura ética ante la vida y el planeta. De acuerdo con lo anteriormente planteado, se resalta la búsqueda de una relación social, económica, ambiental y ética a favor de la vida.

La noción de sustentabilidad concebida en el del Sumay Kawsay incluye la abundancia articulada a los modos de vida. De esta manera, se comprende la forma relacionarse con el mundo natural de manera individual y colectiva. De igual forma, evidencia la responsabilidad de los pueblos con las futuras generaciones establecido en el Mandato de las Siete Generaciones (MSG), así lo considera la oración en las reuniones del Consejo Tribal “Oh Gran Espíritu, guíanos en las decisiones que vamos a tomar para que las consecuencias de la aplicación de

nuestras definiciones sean positivas para nosotros y para nuestros hijos, ahora y por siete generaciones en el futuro” (Huisingh, 2006).

La sustentabilidad vista desde la óptica del Buen Vivir recoge una nueva forma de vida solidaria y liberadora para enfrentar la crisis originada por el exacerbado antropocentrismo (Martínez , 2016). Deconstruir el pensamiento colonial extractivista instaurado por décadas, hace necesario repensar la forma de hacer presencia en el planeta, así como el replanteamiento de las relaciones con la Madre Tierra. De esta manera, el cuestionamiento debe ser aún más profundo sobre no solo ¿Qué naturaleza le dejaremos a las futuras generaciones? Sino ¿Qué clase de generaciones habitaran el planeta?

El Buen Vivir como filosofía de vida va más allá de la sustentabilidad, concepción acuñada en el mundo occidental. Sobre el particular, García, Herrera Tapia, & Reynoso P. (2021) señalan que:

El Buen Vivir, se presenta como una propuesta de los pueblos originarios basada en sus relaciones bioculturales, su filosofía y sus cosmovisiones ancestrales, que apuntan hacia la interrelación profunda con el cosmos, la espiritualidad y la diversidad biocultural. (p.32).

Para Estermann (2012), el Vivir Bien (suma qamaña) concibe a la Madre Tierra o Pachamama como dadora de vida, donde habita el hombre como cuidador de la naturaleza. Esta filosofía de vida busca la armonía de manera intergeneracional, intercultural e interbiótica, que incentiva la construcción de un modo de vida colectivo y transgeneracional. Así mismo, para el autor el Vivir Bien se extiende a lo humano y no humano en el que *“El ideal del “Vivir Bien” apunta a una convivencia armoniosa del género humano con su entorno natural, el mundo espiritual y las futuras generaciones.”* (p. 163)

Finalmente, en el Buen Vivir asociado a la sustentabilidad contiene principios fundamentales en su filosofía, estos hacen relación primero a que todo tiene vida nada es inerte; segundo el agua, la tierra, minerales y demás elementos no son recursos naturales, sino medios de vida; tercero el ser humano no es propietario de la naturaleza o Pachamama, él es un transformador de lo que provee la Madre Tierra; cuarto el Buen Vivir incluye a todos los seres de la naturaleza que deben convivir en armonía; quinto la visión colectiva direccionada hacia la protección de las presentes y futuras generaciones; sexto la Madre Tierra es la casa común que debe ser cuidada y manejada de manera prudente donde la economía debe incluir una postura ética frente al cuidado de la vida en el planeta.

2.9. Prácticas y Creencias

2.9.1. Prácticas.

Las prácticas y creencias son categorías de importancia en esta investigación. En tal sentido, se presentan referentes teóricos para aclarar la visión desde la cual se construyeron los datos. Se abordan las prácticas desde el constructo social que pone de manifiesto la forma de decir y hacer del individuo en el cual interviene el tiempo y el espacio donde se construyen (Schatzki, 1996, como se citó en Ariztía, 2017). De esta manera, las dinámicas propias entre los diversos grupos humanos y el contexto han conducido de esta manera a cambios sociales a lo largo de la historia.

La Teoría de las Prácticas Sociales (TPS) las define como expresiones del mundo social que pueden ser abordadas desde tres enfoques teóricos de interés. El primero hace referencia al enfoque sociológico, donde Pierre Bourdieu comprende las prácticas sociales a partir de la

relación entre la sociedad y los individuos que hacen parte de ella. Para dicho autor el habitus comprendido como el rol, características, ideas, vivencias y demás elementos que constituyen al ser humano, supera la dicotomía entre el subjetivismo en el cual las acciones sociales se consideran producto de las acciones individuales, y el objetivismo que muestra las prácticas sociales dependientes de las estructuras sociales donde los individuos son vistos como soportes en dichas estructuras.

El segundo enfoque teórico se relaciona con la tradición de la etnometodología hacia la comprensión de las situaciones o sucesos microsociales en la construcción social de la realidad. Uno de los referentes teóricos alrededor de esta teoría es Garfinkel (2006) quien resalta la comprensión del mundo producto de las prácticas y el conocimiento situado, es decir, desde la propia naturaleza de donde este surge. El tercer enfoque desde la filosofía postsubjetivista de Theodore Schatzki, en la cual se comprende el mundo social a partir de las prácticas situadas (Schatzki, 1996, citado por Ariztía, 2017). De esta manera, desde la TPS se puede considerar procesos de cambio social relacionados con los enfoques alrededor de las prácticas sociales como son: el habitus; las relaciones sociales y el conocimiento situado; y la comprensión del significado propio de las prácticas (Ariztía, 2017).

Los anteriores enfoques: sociológico, etnometodológico y postsubjetivista se relacionan con el desarrollo de la investigación, teniendo en cuenta que el contexto indígena se vislumbra como un habitus social comunitario atravesado por prácticas, creencias y conocimientos las cuales se instauran primeramente en la relación con la naturaleza.

De acuerdo con lo planteado por Murcia, Jaimes & Gómez (2016) en la práctica social se establecen relaciones sociales, particulares y de transformación que dan cuenta de las expresiones sociales, psicosomáticas y de humanidad. Así mismo, la práctica social también se

refiere a las actividades que muestran el desenvolvimiento del ser humano en su entorno. Para Giddens (1991), además de las actividades propias del ser humano en un tiempo y espacio determinado, vincula la reflexión y el discurso emergente de los agentes sociales.

La presente investigación realizada en el entorno cultural indígena comprende la importancia de las relaciones con la naturaleza, las cuales están mediadas por prácticas, creencias, conocimientos, y rituales, entre otras manifestaciones propias. Las representaciones, expresiones y tradiciones de los pueblos, entre estos, los rituales, prácticas, saberes propios, y conocimiento de la medicina tradicional, entre otros, transmitidos de manera intergeneracional en las comunidades son reconocidos como patrimonio cultural inmaterial que salvaguarda la identidad y diversidad cultural (Ministerio de Cultura, 2011).

Las prácticas son consideradas experiencias vivas de las comunidades, las cuales se derivan de los conocimientos y saberes ancestrales que brindan información propia de los pueblos. Contar con dicho conocimiento incentiva el rescate y conservación de la cultura (Crespo & Vila, 2014).

Siguiendo a Sarmiento et al (2018), las prácticas de los pueblos indígenas se conservan desde el modo de vida comunitario en el cual se garantiza la recuperación y continuidad de la cultura. En este sentido, el pensamiento y la acción colectiva se configura en un modo de salvaguardar la identidad propia de cada pueblo.

Para Carranza Patiño, Tubay Moreira, Espinoza Briones , & Chang Muñoz (2021) las prácticas y saberes ancestrales sustentan los modos y procedimientos de producción y sostenibilidad alimentaria, y conservación de la salud con la medicina tradicional. Así que, proteger los conocimientos ancestrales es proteger la continuidad de la vida.

Ahora bien, hasta el momento se ha planteado una relación entre prácticas y la dimensión cultural étnica. No obstante, es importante resaltar a la mujer indígena como sujeto social fundamental en la preservación de las prácticas y creencias de las comunidades indígenas. En efecto, las prácticas y saberes ancestrales del mundo indígena han sido transmitidas de generación en generación tanto de manera oral como experiencial. Tal transmisión se vincula a las prácticas de crianza las cuales forman parte del quehacer de las mujeres para el bienestar espiritual, físico, alimentario y comunitario en los diferentes grupos étnicos por el “las mujeres son pilares esenciales en las comunidades y pueblos indígenas y juegan un papel crucial en la preservación y transmisión de los conocimientos y prácticas tradicionales” (ONU, 1995).

En la región de Acatama - Chile, las mujeres indígenas colla contienen diversas prácticas y saberes culturales alrededor del cuidado de la vida (embarazo, parto y puerperio),² esta memoria viva en ellas da cuenta de la importancia de la medicina tradicional que se aprende y se enseña desde las prácticas y saberes de la mayores o ancianas de la comunidad (Rodríguez Venegas & Cory Duarte , 2020)

En el sur del Perú, las mujeres indígenas de la comunidad Yanesha han contribuido a la preservación de la memoria colectiva y a la transmisión y preservación de la cultura mediante la recuperación de conocimientos y prácticas propias sobre el teñido nativo en colores de prendas de algodón³ (Cuadernos para la información, 2013).

² Por ejemplo, la alimentación con caldos de gallina negra y avena para nutrir y amamantar al recién nacido; el uso de una prenda de lana roja para brindarle calor al vientre; en la preparación para el parto vahos de manzanilla donde la mujer abrigada recibe el calor que llega al útero, esta práctica va acompañada de masajes en el estómago para el bienestar de la mujer gestante y su hijo.

³ Así se expresa en el siguiente testimonio: “Los de Loma Linda, hace dos años estamos revalorando y rescatando nuestras costumbres, idioma, vestimenta, una vez al año nos reunimos y hacemos como antes y compartimos, bailando y recordamos a nuestros antepasados...” Valbina Miguel Toribio, presidenta de MUERELL Loma Linda (p.2)

En México la producción del mezcal, importante en la economía local en Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Puebla, surge desde el conocimiento tradicional en las comunidades indígenas. Allí las mujeres aprendieron el conocimiento recibido por los hombres de la familia (padre, esposo, hermano), mediante su participación en la siembra, cuidado y cosechas de pencas, recolección de hijuelos de maguey, semillas de agaves. (Hernández, 2022).

En Colombia, una de las prácticas de la población indígena Wayúu, (asentada en la Guajira) es representar a los personajes ancestrales como el Juyá (lluvia, única y móvil) quien lo representa el hombre al desplazarse en el desierto visitando a sus esposas; y el Pulowi (tierra, múltiple y fija) simboliza a la mujer quien permanece en el territorio para transmitir el saber a las hijas sobre el quehacer de tejer. En esta población “ser mujer es aprender a tejer” (Escobar; 1996).

En suma, las prácticas se comprenden teóricamente desde los planteamientos de Schatzki (enfoque postsubjetivista), Garfinkel (enfoque etnometodológico), y Bourdieu (enfoque sociológico), donde las prácticas sociales emergen a partir de la relación entre el contexto, la sociedad y los individuos que hacen parte de ella. Además, la investigación teóricamente se fundamenta en lo que Crespo & Vila (2014) plantean frente a la concepción de prácticas, dado que resaltan que estas derivan de los conocimientos propios, y que además son experiencias vivas de las comunidades, propiciando el rescate y la conservación de la cultura.

De igual manera, este estudio se relaciona con lo expresado por Sarmiento et al (2018), dado que resalta el modo de vida comunitario en la conservación y continuidad de las prácticas

de los pueblos indígenas. Así que la forma de Estar y Hacer del colectivo permite salvaguardar la identidad propia. Además, dentro del modo de vida tiene importancia los procedimientos en la producción de alimento, así como el conocimiento y uso de la medicina tradicional, por ello, cuidar los conocimientos ancestrales da continuidad a la cultura (Carranza Patiño, Tubay Moreira, Espinoza Briones , & Chang Muñoz, 2021).

El desarrollo de la investigación reconoce que en el habitus social comunitario en el entorno indígena primero está la relación con la naturaleza en la que se construyen prácticas, creencias y conocimientos.

2.9.2. Creencias

La categoría de creencias se comprende desde el razonamiento, lectura y comprensión que el ser humano tiene sobre la realidad. En dicha realidad subjetiva priman algunos aspectos como son: los hechos, juicios, representaciones mentales, verdad del suceso el cual se considerada como creencia. De acuerdo con Díez Patricio (2017), en la creencia se originan saberes a partir de la verdad o convicción subjetiva del individuo ante un hecho. Para este autor, es importante abordar la creencia desde la concepción epistemológica y psicológica. Al respecto Díez (2011), considera que las creencias son interpretaciones y explicaciones de la realidad, dando por hecho o verdadero. La creencia está provista de acciones visibilizadas en el comportamiento y las actitudes humanas.

En cuanto a la concepción epistemológica, la creencia se asume como el razonamiento de la realidad al que denomina *Idea-Creencia* en el que los pensamientos propios o pensamientos surgen a partir de otras ideas que el individuo tiene sobre un tema. A este respecto, la idea es un acto intelectual en el que se le imprime una postura propia. Así mismo, la creencia desde la

concepción psicológica reconoce la disposición del sujeto en el que están inmersos los hábitos y el carácter, entre otros. Para Ortega & Gasset (1976) es importante precisar la definición de Ideas y Creencias. Según este autor, las Ideas entonces se consideran pensamientos o razonamientos propias del individuo o tomadas de otro. En cuanto a las Creencias, se originan desde un plano más amplio, es decir, desde un colectivo en el que el individuo acoge las ideas y las interpreta en su realidad.

Así mismo, en lo referente a la concepción psicológica el sujeto comprende la creencia como una *disposición*, donde se acepta la situación o suceso como hecho real. De esta manera, se propicia una expectativa de actuación en la cual la observación de la conducta de los individuos conlleva a deducir sobre las creencias que se tienen en un determinado contexto. En las creencias la *disposición*, certeza o convicción funcionan como elementos importantes que dan muestra su existencia. Dentro de las creencias, se encuentran las creencias individuales relacionadas con la identidad y se depositan en la memoria autobiográfica; las creencias sociales y colectivas resguardadas en la memoria episódica (Díez Patricio, 2017).

Ahora bien, las creencias están vinculadas a la dimensión cultural en la que los seres humanos definen un modo de vida, pensamientos y formas de actuar (Harris, 2000). O sea, la cultura tiene un papel preponderante en los grupos humanos dado que las creencias que subyacen en dichas colectividades orientan las prácticas y por ende la forma de vincularse con la realidad y el contexto.

De acuerdo con Castro (1995), las creencias son diferentes entre los diferentes grupos humanos dado que contiene sus propias dinámicas donde los individuos las acogen de manera libre y en el tiempo propio para cada uno. De esta forma, se reconoce la diversidad y la libertad para adscribirse a las creencias de los grupos humanos en el territorio.

Las creencias tienen un papel importante en la cohesión social de los grupos humanos. No obstante, desde la óptica religiosa las creencias han permitido fortalecer la identidad y la unidad de los individuos teniendo en cuenta que los rituales y ceremonias como prácticas de orden religioso vinculan a las personas sin que necesariamente sean creyentes religiosos (Estrada, 2000).

En cuanto al contexto indígena, las creencias funcionan como uno de los ejes de importancia dado que inciden en la forma de relacionarse con la madre tierra. Para los pueblos Achagua y Piapoco, las creencias incentivan la cohesión comunitaria y hacen parte de la cosmovisión indígena en la que la interpretación del mundo y la naturaleza está compuesta por imágenes o conceptos propios (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

De acuerdo a los planteamientos anteriores, la investigación comprende las creencias como las ideas observables, y no observables de manera directa, así como las representaciones mentales que se encuentran en los individuos que se asumen o se aceptan de manera colectiva y que se evidencian en la conducta humana. Dichas creencias, además están atravesadas por las vivencias propias y sociales, interrelaciones e interpretaciones del entorno. En esta línea, se entiende la importancia de las creencias en los pueblos indígenas, teniendo en cuenta, que en la forma de ver e interpretar el mundo están las creencias que muestran el comportamiento hacia el entorno natural, lo que les permite construir la forma de Estar, Sentir, Hacer, y Convivir en el territorio.

2.10. Intergeneracionalidad

La intergeneracionallidad se comprende como un proceso de relaciones entre los seres humanos de diferentes edades, donde se comparte conocimiento, saberes, experiencias y vivencias, entre otros. La importancia sobre las relaciones e interacción entre las diferentes edades incentiva el fortalecimiento de las vidas de los individuos en un contexto, como lo expresa (Sánchez, 2008).

“la clave del concepto no es que las distintas generaciones estén juntas sino que se relacionen, que interactúen, que se crucen entre sí. Lo que interesa es promover relaciones que repercutan en una mejora tanto en las vidas de los miembros de las generaciones como en sus comunidades.”p. 27

Dentro del proceso intergeneracional la relación entre las generaciones tienen un papel fundamental, por ello es preciso comprender el concepto de generación. De acuerdo con Donati (1999), la generación se interpreta desde dos puntos de vista, uno surgido en los siglos XIX y mediados del XX concibiéndolo como la cercanía de experiencias compartidas por un *grupo de edad*, y el segundo como la *descendencia familiar* en la que se resalta la ascendencia de la familia. Así mismo, plantea la importancia en las relaciones de descendencia y de ascendencia familiar en el que se involucran vinculos con el contexto ajeno a la familia.

Los grupos humanos de cada generación contienen identidades, características, diferencias, contexto geográfico, momento histórico y cultura, entre otros. Estos aspectos imprimen una impronta generacional que influyen las relaciones intergeneracionales (Gutiérrez & Herráiz, 2009).

Ahora bien, las relaciones intergeneracionales de orden familiar contienen influencias que conllevan a la permanencia, pero también a la transición o desaparición de procesos

familiares y sociales. De acuerdo con Falcke & Wagner (2003), en la dinámica intergeneracional la familia tiene un papel fundamental en la conservación de la identidad en la que intervienen los siguientes factores:

- A. Lealtades: Los integrantes de la familia se sienten comprometidos con su entorno
- B. Valores: Sustento de cualidades de orden familiar
- C. Creencias: Supuestos o ideas correctas o incorrectas son acogidas al interior del seno de la familia
- D. Mitos: Relatos fantasiosos que generan vinculos con el contexto
- E. Rituales: Actos simbólicos que incentivan identidad, transmisión de mitos y educación familiar.
- F. Legados: Herencia generacional sobre el saber y el hacer de las familias.

Teniendo en cuenta el planteamiento anterior, en primera instancia la familia tiene un papel fundamental en la continuidad de comportamientos o costumbres, donde la manera tradicional de transmisión de los mayores hacia los jóvenes y niños permiten mantener rasgos de la cultura.

Según Lüscher et al (2015), existen cuatro grupos de estudio sobre relaciones intergeneracionales: el primero tiene que ver con las generaciones genealógicas donde es importante el rol, los ancestros y el parentesco; el segundo grupo alude a las generaciones pedagógicas que hace reseña a las relaciones y rol en el entorno educativo; el tercero se vincula con las generaciones socioculturales e históricas que dan cuenta de los sucesos de guerra, movimientos culturales y conflictos, entre otros; y el cuarto grupo de generación con etiquetas que caracterizan de manera específica a ciertos grupos personas.

Las relaciones o vínculos que se propician en los procesos intergeneracionales son fundamentales para incentivar la continuidad, repetición o permanencia de patrones de comportamiento, como también para propiciar transición o cambios al interior de las familias o de las comunidades. Relaciones que están influenciadas por el contexto social y familiar.

De acuerdo con Marco (2009), uno de los aspectos de suma importancia en la intergeneracionalidad es el proceso comunicativo que se suscita entre las personas en diferentes edades, en el que intervienen dos aspectos fundamentales, uno, se relaciona con el saber escuchar y el otro con el sabe transmitir. De esta manera, el transmitir y escuchar incentiva una relación e interacción entre los seres humanos la cual es provista de percepciones, sentimientos, experiencia, vivencias, y emociones que permiten consolidar un bagaje de conocimiento adquirido durante la vida de cada individuo. Así mismo, se destaca la familia como el primer contexto y encuentro, relación y transmisión intergeneracional de valores, costumbres, y hábitos donde se preserva la esencia social y cultural de las comunidades.

Ahora bien, en lo referente al proceso intergeneracional en las comunidades indígenas la continuidad de sus costumbres, comportamientos o modos de vida se han visto influenciadas por el entorno social y territorial. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 2017), los procesos intergeneracionales se encuentran en riesgo, dada la migración de sus pobladores hacia las grandes urbes en busca de oportunidades de empleo y educación, distanciando aún más la oportunidad de transmitir los saberes y prácticas entre los mayores y los jóvenes. Desde el campo educativo e investigativo es fundamental propender por procesos que articulen y compartan el conocimiento presente en cada una de las generaciones, preservando de esta manera el sustento cultural de los pueblos originarios.

Una de las alternativas que se plantea para minimizar el riesgo de pérdida del legado intergeneracional es el diálogo de saberes, en el cual el acercamiento entre diferentes edades, roles y parentescos incentivan entre otros aspectos la conservación de la memoria histórica de los pueblos a partir de los recuerdos y la permanencia de costumbres, prácticas y creencias.

Alrededor del tema, Ortelli, (2012), en la investigación realizada con los habitantes de Larráinzar en los Altos de Chiapas, México, plantea la importancia del diálogo con los mayores con el fin de preservar y visibilizar las tradiciones y costumbres de un pueblo, de tal forma, que no se pierdan las raíces. De esta manera, las sesiones interétnicas e intergeneracionales permitieron identificar valores, como el respeto por el "otro" que fortalecen el *lekil kuxlejal* (vida buena).

En las comunidades indígenas las relaciones y transmisión del conocimiento entre las diferentes generaciones principalmente se ha originado alrededor de la madre tierra de la que el hombre toma y produce el alimento. Según Pérez Ríos (2022), la transmisión de conocimientos en las diferentes edades en los pueblos originarios en la Sierra sur de Oaxaca, México principalmente se ha hecho en torno a la agricultura, la pesca, medicina, sistemas de cargos, rituales, recolección de plantas, entre otros. Es así, como en la transmisión del oficio de la caza se consideran tres elementos para aprender, estos son: la oralidad donde los mayores comentan sus conductas con historias reales; la observación que realizan los jóvenes en la cacería y en los rituales de permiso y luego de destajar el animal; y finalmente la participación directa de cacería poniendo en práctica lo aprendido de sus mayores. Un ejemplo claro, de este oficio, lo comparte Pérez Ríos (2022), de la siguiente manera:

La cacería del venado constituye otra de las actividades profundamente ancladas al territorio sagrado, la cual también demanda de un ritual específico, que es transmitido intergeneracionalmente, ya sea de padre a hijo, de tío a sobrino o de cualquier cazador a algún joven aprendiz. Según relata el señor Leonardo Cruz, de San Jerónimo Coatlán,

“cuando uno va a matar un venado hay que ir a dejarle su luz al guardamonte. Hay que ponerle siete velas y untar humo de copal”. Otro señor añadió que “también se le pueden dejar adornos de flores”. Lo anterior, según los mismos señores, se tiene que acompañar de un rezo; al parecer, este rezo es libre y depende de cada cazador, ya que cada uno dijo distintas versiones del mismo, pero en general señalan que “se le debe pedir permiso para matar un venadito para que coma la familia”. (p.143).

Este conocimiento se ha mantenido gracias a la transmisión intergeneracional acompañada de una educación comunitaria. No obstante, el autor advierte que los procesos coloniales de poder, educación, así como la presencia de sistemas productivos como la caficultura, empresas, escuelas etc., vienen poniendo en riesgo tanto las relaciones intergeneracionales de la población, como el conocimiento originario.

En suma, las relaciones intergeneracionales en las comunidades indígenas subyace la preservación de la cultura, provista de manifestaciones y expresiones en las distintas actividades sociales, políticas, económicas, ambientales, así como rituales propios de cada pueblo originario. De tal manera, que se articulan categorías fundamentales como son: las prácticas, saberes y transmisión intergeneracional.

2.11. Género y mujeres indígenas

El género se comprende en esta investigación como los roles, características o atributos que un contexto social le atribuye al hombre o a la mujer. La participación de la mujeres junto con los hombres desde la cosmovisión indígena en Colombia se asocia a la complementariedad

de fuerzas creadoras de lo femenino y masculino. Es decir, las mujeres (la luna) y el hombre (el sol) se han encargado de cuidar y mantener la vida y la identidad propia (ONIC, 2008).

De acuerdo con Ulloa (2020), la categoría de género en las comunidades indígenas no es clara, dada la poca documentación que da cuenta sobre roles diferenciados de las mujeres y hombres. Desde los años 70 los movimientos sociales se concentraron principalmente por los intereses colectivos los cuales fueron llevados a escala internacional. Estos temas se orientaron hacia la participación política, reconocimiento de derechos, reclamos de espacios de participación y recuperación de tierra de dichas comunidades, entre otros.

En las últimas décadas, uno de los ejes temáticos en el contexto global se ha encaminado hacia los estudios de género asociados a las poblaciones indígenas, así como espacios de interés relacionado con el vínculo de la mujer indígena con la naturaleza. Si bien, se viene trabajando reconocimiento para dichas mujeres no se puede desconocer que la estructura patriarcal que aún persiste al interior de las comunidades indígenas ha incidido en su poca visibilización.

Documentar las relaciones y diferencias entre las mujeres y los hombres en los grupos indígenas aún tiene camino por recorrer, teniendo en cuenta que principalmente se ha encauzado hacia el reconocimiento político. Sin embargo, desde los inicios del siglo XXI se viene destacando la participación de las mujeres indígenas en contextos relacionados con conflictos socioambientales, cambio climático, cuidado de la naturaleza etc. (Ulloa, 2020).

De manera tradicional las mujeres indígenas han sido consideradas cuidadoras de la cultura, proveedoras de alimento que permiten la sobrevivencia de las comunidades. No obstante, las dinámicas propias del siglo XXI y la importancia de atender las necesidades entorno al mejoramiento nutricional, oportunidades laborales y educativas, entre otras, dichas mujeres

han venido luchando por la apertura de espacios que permitan ser visibilizadas y escuchadas en el territorio.

De acuerdo con el Comité de América Latina y el Caribe, CLADEM (2013) las mujeres indígenas asumen un rol fundamental para salvaguardar la cultura mediante la transmisión intergeneracional del conocimiento, tradiciones, prácticas y costumbres propias. Así mismo, destacan la importancia de fungir como agentes de transformación en las comunidades, incursionando en espacios públicos que les permite asumir una postura política y social, que visibiliza las capacidades para liderar y fortalecer la presencia de las mujeres en distintos escenarios.

Las mujeres indígenas han venido trabajando con el fin de ser escuchadas, por ello, se han ocupado en las últimas décadas por incidir en la política y ser escuchadas en espacios de orden internacional como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), FIMI y las redes regionales y la Red de Mujeres de Asia, La Cumbre Continental de Mujeres Indígenas (CCMI) del Abya Yala, El Foro Internacional de Mujeres Indígenas, entre otros (FIMI- Indigenous Womens Forum, 2023).

De acuerdo con Ulloa (2020) las mujeres indígenas tiene diversas posiciones y participaciones en sus comunidades. Así mismo, el proceso cultural ancestral al interior de las pueblos corresponden a posturas de complementariedad entre mujeres y hombres. No obstante, la interrelación con el mundo no indígena ha venido transformando la forma de ver el mundo desde lo político, social y económico involucrando estrategias que les permitan participar y reclamar sus derechos.

Con respecto a la categoría sobre mujeres indígenas, se puede decir que al interior de algunas comunidades indígenas la mirada hacia las mujeres es de complementariedad con el

hombre. Sin embargo, la relación con el mundo no indígena ha influenciado no solo el reclamo por espacios de visibilización y participación política, social, económica, y ambiental , sino que además, se empiezan a considerar otras miradas hacia las relaciones, diferencias, nuevos roles entre las mujeres. Así mismo, las mujeres indígenas han venido trabajando de manera colectiva con el fin de ser reconocidas, participar activamente, visibilizarse y ser escuchadas en los diferentes contextos.

CAPÍTULO III: METODOLOGÍA

3.1. Enfoque

Esta investigación optó por las Epistemologías del Sur de Boaventura De Sousa Santos B. (2011) dada la importancia de construir, producir y valorar otras formas de conocimiento válido, científico, no científico y las relaciones entre dichos conocimientos, mediadas por prácticas de grupos sociales que han padecido la opresión del entorno colonial y capitalista (De Sousa Santos B. , 2009)

El estudio investigativo comprendió la realidad del contexto desde la óptica de las mujeres indígenas dado el encuentro y diálogo investigativo alrededor de las prácticas y creencias, a partir de la Ecología de Saberes comprendido como “encuentro mutuo y del diálogo recíproco que sustenta la fertilización y la transformación recíprocas entre saberes, culturas y prácticas que luchan contra la opresión” (De Soussa Santos, 2019). Así mismo, en el diálogo y comprensión de la realidad del contexto investigativo se tuvo en cuenta las premisas consideradas en las Epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos, las cuales se orientan hacia:

- La comprensión del mundo: la comprensión del mundo es mucho más profunda que la comprensión desde la mirada occidental.
- La diversidad infinita del mundo: Contemplación de otras maneras de pensar, actuar y sentir el mundo. Así como otras formas de relación entre los humanos, entre lo humano y

no humano, así como el vínculo con la naturaleza. Un pensamiento alternativo permite ver el mundo y su diversidad es de múltiples maneras.

- La diversidad del mundo puede y debe ser activada y transformada: Las diversidades del mundo no debe ser abordadas de manera universal o monopolizadas por una teoría general.

En la perspectiva investigativa en mención es importante precisar que se parte del reconocimiento a las culturas ancestrales quienes desde su lógica operan desde el sentir y el pensar sobre la naturaleza, una lógica diferencial con metodologías científicas de corte eurocéntrico. La producción de otras formas de conocimiento está mediada por las creencias, saberes y prácticas que conforman el saber indígena (Piñacué, 2014).

De acuerdo con Arévalo Robles (2017), propone abordar estos procesos de investigación desde enfoques innovadores que permitan reconocer otras formas de producir conocimiento. En este sentido, el paradigma indígena holístico está orientado a mostrar la realidad compuesta por divergencias y convergencias propias de las relaciones entre humanos y con la naturaleza. Este enfoque se desarrolla a partir de cuatro elementos: ontología, epistemología, axiología y metodología (Wilson, como se citó en Arévalo Robles, 2017)).

Para Cajete (1999), la producción del conocimiento indígena está compuesto por la espiritualidad, técnicas para cuidar la natura, formas de interrelación de lo humano y no humano, configuradas o construidas a través de la historia en un territorio. Además, postula los principios para la ciencia nativa, así: a) hay etapas para iniciar el conocimiento, b) se integra la

espiritualidad en la ciencia nativa, c)el conocimiento humano se relaciona con la cosmología humana, d)los lugares reflejan la integralidad del orden natural, e)la historia es fundamental, f)debe respetarse la relación entre los seres vivos y los fenómenos naturales, g) los mayores son guardianes del conocimiento cultural.

Finalmente, este trabajo investigativo desde el enfoque epistemológico a partir de las Epistemologías del Sur permitió:

1. Construir otras formas de conocimiento científico a partir del diálogo intercultural provisto en la *Ecología de Saberes*, reconociendo otros saberes que parten de tradiciones ancestrales.
2. Comprender la realidad en contexto indígena desde la *Sociología de las Emergencias* evidenciando las prácticas y creencias desde el Buen Vivir asociadas a la Sustentabilidad.
3. Abordar la investigación desde adentro con las comunidades indígenas contribuye en la *coexistencia y el reconocimiento de conocimientos alternativos* desde el diálogo intercultural.

Este trabajo comprende los sucesos o situaciones de los individuos en el contexto social Bernal Torres (2016). De tal manera, que la palabra posibilitó el acceso al mundo indígena entendiendo el modo de vida y costumbres. La palabra para las comunidades indígenas es el eje fundamental que sustenta el sentir y el pensamiento propio. De esta manera, el diálogo intercultural considerado en la ecología de saberes estuvo mediado por la tradición oral

entendido como el mecanismo de apertura para la comprensión de la realidad y modo de vida y como mecanismo de comunicación en la voz, el pensar y el sentir de las mujeres indígenas.

De acuerdo con Ramírez Poloche (2012), la tradición oral permite dar continuidad a la cultura de los pueblos de manera intergeneracional. Al respecto, señala:

“La tradición oral ha sido interpretada como los recuerdos del pasado transmitidos y narrados oralmente que surgen de manera natural en la dinámica de una cultura. Todos los miembros de una cultura se reconocen en ella, aunque pueda haber cuenteros y narradores especializados que se encargan de darle forma discursiva en situaciones sociales bien definidas. Las narraciones orales son expresiones orgánicas de la identidad, las costumbres y la continuidad generacional de la cultura donde se manifiestan” p.132

El interés de esta investigación es reconocer el sentido de sustentabilidad presente en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta, con lo anteriormente señalado, se enmarca en el estudio cualitativo el cual de acuerdo con Denzin & Lincoln (2012) que vincula aproximaciones o interpretaciones de los fenómenos sociales y culturales, con el fin de entender la realidad y el significado que los diferentes grupos humanos.

Siguiendo a Behar (2008), la investigación cualitativa indaga significados subjetivos que dan cuenta de la comprensión, interpretación y significado de los fenómenos sociales. En tal sentido, dicha investigación puede ser abordada desde la etnografía, historias de vida, teoría fundamentada o desde la investigación-acción.

Para abordar la investigación desde el enfoque cualitativo es preciso entender las características que la destacan, para ello se debe tener: claridad sobre a quién y qué se estudia; el

método investigativo, y la finalidad de la investigación, tal como lo plantea Vasilachis et al (2006):

- A) A quién se estudia y qué se estudia: estudia la forma de cómo se comprende, se experimenta y es producido el mundo. De igual forma, las dinámicas del contexto provista de significados, relatos, experiencias, perspectivas y relatos.
- B) Método investigativo: se apoya en el análisis y la explicación del contexto social de una manera flexible. Destacando la interacción entre el investigador y los grupos humanos participantes.
- C) Finalidad de la investigación: Descubrir o producir conocimiento nuevo vinculando la construcción de teoría fundamentada que permita conocer, comprender, describir o explicar el fenómeno estudiado.

En este estudio el enfoque cualitativo permitió comprender desde la narrativa oral la visión de sustentabilidad de las mujeres indígenas Achagua y Piapoco de los Resguardos Indígena La Victoria y el Resguardo Indígena el Turpial El Turpial-Umapo-El Turpial, ubicado en el municipio de Puerto López -Meta.

3.2. Diseño de la investigación

Para el logro de los objetivos propuestos se optó por el diseño de etnografía colaborativa, La etnografía clásica, hace alusión al proceso descriptivo de los grupos humanos de manera situada. Sobre el particular, Woods (1987) y Aguirre (1995) señalan que en el diseño metodológico la etnografía describe el modo de vida, prácticas culturales, pueblo o grupos de personas de una comunidad o cultura. A diferencia de esta la etnografía colaborativa en donde se

establecen sinergias a través de la experiencia propia, la de los interlocutores y la que de manera conjunta se construye hacia una mejora. Así mismo, cuenta con socios epistémicos o co-teorizadores y socios políticos teniendo en cuenta que el proceso investigativo está provisto de acuerdos o consensos que prioriza a la comunidad por encima de lectura o la co-interpretación (Katzer & Chiavazza, 2019).

Para Tamagno, García, Ibañez, & García (2005), la etnografía colaborativa constituye la construcción conjunta de saberes a partir de las experiencias de los interlocutores, así como la propia y la construcción conjunta, en la que se prioriza la colaboración entre la comunidad y los investigadores.

De acuerdo con Katzer (2022), la etnografía colaborativa se circunscribe desde “dentro” a partir de tres dinámicas de relación con la comunidad, la primera hace alusión a “hacer etnografía sobre” se hace etnografía sobre un espacio; la segunda “hacer etnografía con” se lleva a cabo con un espacio y la tercera “hacer etnografía dentro-entre” y se realiza dentro de un espacio. Así mismo, la autora plantea dos aspectos de importancia dentro de la etnografía colaborativa, uno epistemológico y otro político. Desde la dimensión epistemológica la etnografía configura un espacio potencial descolonizador de dominios de saberes. En cuanto a la dimensión política, se refiere a la forma, las prácticas para producir el saber etnográfico y los compromisos con los grupos humanos colaborativos. Sin embargo, es importante precisar que en el proceso etnográfico colaborativo también se suscitan tensiones o desacuerdos dentro de la dinámica política de la investigación. La etnografía colaborativa considera la construcción conjunta de saberes, una forma de relación y de saber específico.

Marcus (2008), señala que las relaciones de investigación etnográfica pasan a ser consideradas como colaboración y las narraciones del trabajo de campo y el encuentro

etnográfico pasan como obligatorias. Así mismo, la considera como un “entramado barroco”, que supera la descripción analítica para llegar a generar mediaciones, reflexiones y relaciones de colaboración entre los individuos, donde se produce conocimiento.

El componente histórico-social pasa por examinar la intervención e interacción de los interlocutores, así como sus experiencias, expresiones simbólicas que definen el alcance en la producción de conocimiento (Katzner & Morales, 2009).

La relación entre el interlocutor étnico y el etnógrafo en la producción de conocimiento está compuesta por complejidades y ambigüedades que pasan por el proceso de lectura y escritura de los sucesos. Por ello, la “colaboración” toma importancia en la medida que se consolida como un enfoque metodológico. No obstante, en la etnografía colaborativa se resalta el compromiso ético, moral y la colaboración con los individuos participantes en la investigación (Lassiter, 2005).

De esta manera, este trabajo investigativo desde la etnografía colaborativa permitió:

1. Reconocer a la mujer indígena de diferentes edades como sujeto social
2. Considerar a la mujer indígena co-investigadora
3. Afianzar relaciones interculturales con la mujer indígena a partir del diálogo y convivencia intermitente.
4. Recoger la voz de las mujeres indígenas sobre la manera de relacionarse con la naturaleza del entorno.
5. Asociar las prácticas y creencias a la visión de sustentabilidad.
6. Visibilizar y reconocer el papel de las mujeres indígenas en las expresiones de sustentabilidad en el territorio.

En el proceso etnográfico colaborativo los interlocutores contienen expectativas, deseos de dominación, colaboración o resistencia, que requieren de ajustes, diálogo y construcción de acuerdos. La investigación colaborativa se convierte en un canal de legitimación social de prácticas aprobadas y valoradas por los interlocutores.

3.3. Sujetos Sociales

Este estudio se realizó en el departamento del Meta, específicamente con 42 mujeres indígenas de diferentes edades, de las cuales 18 corresponden al pueblo Achagua y 24 al pueblo Piapoco. De acuerdo con el ciclo de vida, las mujeres que de forma colaborativa hicieron parte de la investigación fueron: 12 son niñas, 12 jóvenes, 10 adultas y 8 adultas mayores⁴. A propósito, se comparten algunos elementos de importancia de estas comunidades, así:

Comunidad indígena Achagua: Pueblo indígena ubicado en las llanuras del territorio del Meta y Vichada, pertenecen a la familia lingüística Arawak, constituyen el 4% de la población indígena del Meta. Mantienen el vínculo sagrado con la madre tierra a través de los ríos que son el medio de subsistencia. (Gobernación del Meta, Secretaria Social., 2020).

Desde el Plan de Vida del pueblo Achagua (2016), como instrumento reflexivo y pervivencia, consideran como elementos de importancia: Preservar y conservar los recursos naturales y ambientales en los territorios; asegurar y garantizar el futuro de las generaciones; materializar los sueños y deseos y su permanencia en el tiempo; plantear el desarrollo propio

⁴ Pertenecientes a los resguardos El Turpial-Umapo del pueblo Achagua con 780 personas, organizadas en 135 familias y el resguardo La Victoria perteneciente al pueblo Piapoco con 283 personas y 64 familias ubicados en el municipio de Puerto López (Gobernación del Meta, secretaria Social., 2020).

desde la mirada política; la vida depende del territorio por ello el territorio el eje fundamental de continuidad de la pueblo; la espiritual y material se concibe de acuerdo a la cosmovisión y realidad de cada pueblo; la participación y construcción del plan de vida les permite dimensionar la forma de concebir la vida, así como la manera de vivirla en el entorno territorial, realidad cultural, social, política, ambiental, espiritual. La visión del pueblo Achagua a veinte años, es mantener su cultura y territorio, mejorar condiciones de vida, recuperar territorio ancestral, ser competitivos con el etnoturismo, agricultura y pesca. Mantener la relación amigable con el medio ambiente, y los principios de autonomía, unidad, la tierra y la cultura. (Resguardo Indígena El Turpial -Umapo-, 2016).

Comunidad indígena Piapoco: Pueblo indígena ubicado en el resguardo El Turpial-La Victoria, pertenece a la familia lingüística Arawak. Se han asentado en Puerto López, Corozal-Tapaojo en el municipio de Puerto Gaitán, así mismo, en los departamentos de Arauca, Vichada y Guainía. Los Piapocos mitológicamente somos hijos del bosque y del clan Piapoco (Chase — tucán), los Piapoco venían junto con los Achagua, quienes se desplazaron el río Yarí, el río Vaupés, Guaviare y por el río Orinoco, hasta llegar al río Meta y Manacacías, dando origen a nuevos asentamientos y grupos (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019).

3.4. Criterios de inclusión participante

Para el desarrollo del proceso investigativo se contó con el permiso de las autoridades indígenas Achagua y Piapoco quienes convocaron a las líderes con el fin de invitar de manera libre a las mujeres habitantes de dos comunidades indígenas del municipio de Puerto López en el

departamento del Meta. De esta manera, hicieron parte las mujeres que cumplieron los siguientes requisitos, así:

1. Ser mujer
2. Colaborar de manera libre en el proceso investigativo
3. Participantes de diversas edades.
4. Pertenecer al Resguardo Indígena Piapoco la Victoria
5. Pertenecer al Resguardo Indígena Turpial El Turpial-Umapo-El Turpial

3.5. Etapas de la investigación

Las etapas de la investigación se diseñaron teniendo en cuenta el enfoque epistémico considerado en las Epistemologías del Sur de Boaventura De Sousa Santos. Para ello, las etapas se fundamentan en el diálogo intercultural en que coexisten, se reconocen y valoran otros conocimientos con el fin de evidenciar las prácticas, creencias y conocimientos asociados al sentido de sustentabilidad. Estas etapas se construyeron teniendo en cuenta los objetivos establecidos en el presente estudio.

El trabajo investigativo con las comunidades indígenas fue un proceso que se llevó a cabo en el marco del respeto y la confianza. De este modo, la investigación se adaptó a los tiempos y requerimientos propios culturales, así como a los cuidados surgidos por el COVID 19. Así, las etapas de la investigación se ajustaron a dichas particularidades.

Etapa 1. Acercamiento con las Comunidades Indígenas: Para el desarrollo de esta primera etapa, se realizaron encuentros con las autoridades indígenas Achagua y Piapoco quienes brindaron confianza y apertura al proceso investigativo. Teniendo en cuenta la llegada del COVID 19 se iniciaron procesos de acercamiento desde el año 2021 a partir del uso de comunicación tecnológica. Posteriormente, dado el interés conjunto y con el aval de las autoridades indígenas se realizaron reuniones con el fin de profundizar en las particularidades de la investigación. Dichas reuniones despertaron interés por parte de las comunidades en mención teniendo en cuenta que en el territorio principalmente se llevan a cabo proyectos de inversión y se carece de investigaciones científicas colaborativas sobre procesos culturales que vinculen a la mujer indígena como sujeto social del territorio, y den cuenta sobre la forma de relacionarse con la naturaleza, y la manera de generar procesos educativos a partir de las prácticas y creencias intergeneracionales.

Así mismo, de dicho acercamiento que permitió afianzamiento de la confianza y apertura investigativa, se realizaron recorridos por los resguardos El Turpial-Umapo-El Turpial (comunidad Achagua) y La Victoria (comunidad Piapoco), así como uno de los primeros encuentros con las mujeres indígenas.

Figura 2. Recorrido Resguardos El Turpial-Umapo-El Turpial y la Victoria



Nota: Recorrido de los resguardos y acercamiento con las mujeres indígenas. Foto propia (2021)

Etapas 2. Inserción investigativa. El proceso de inserción se apoyó en dos momentos, uno hace referencia a los diálogos con las líderes mayores de la comunidad Achagua y Piapoco para conocer sobre el rol de la mujer indígena en el territorio. El segundo momento comprendió la presentación investigativa y diálogo con las mujeres de diversas edades en el cual las temáticas abordadas se desarrollaron alrededor del rol, prácticas, creencias y deseos de dichas mujeres.

Figura 3. Presentación investigativa grupal



Nota: Foto propia (2022)

Etapa 3. Consolidación grupo de investigación: En esta etapa se consolidó el grupo de mujeres indígenas de diferentes edades que de manera abierta y voluntaria manifestaron el deseo de hacer parte de la investigación. Al respecto, se llegaron a consensos sobre los tiempos, horarios, espacios, así como la autorización de registro fotográfico, audiovisual y de voz, así como el permiso de las madres o abuelas para las niñas que participaron en el estudio.

Además, se compartió el acta de consentimiento informado, ficha de caracterización, precisiones éticas consideradas en el desarrollo, construcción y manejo de la información.

Etapa 4. Diálogos Interculturales: Los diálogos se llevaron a cabo principalmente desde la lengua propia, para ello, este proceso estuvo acompañado de la traductora al idioma español con el fin de superar las dificultades de comunicación y comprensión por parte de la investigadora. No obstante, la poca expresividad de las mujeres indígenas hizo parte de la realidad en los diálogos interculturales. El proceso de indagación se llevó a cabo a partir de las entrevistas etnográficas, narrativa oral establecida con las mujeres de diferentes edades en los

tiempos, espacios y horarios previamente establecidos. Para ello, se consideraron cuatro momentos de convivencia en los que se compartieron actividades cotidianas alrededor de la familia y la chagra. En el diálogo intercultural considerado en la ecología de saberes, las narrativas dieron cuenta sobre las prácticas y creencias alrededor del uso del agua, el suelo, prácticas ancestrales, cuidado de la madre tierra. Así mismo, se realizaron diálogos individuales y grupales con el fin de profundizar en las temáticas previstas en el estudio de investigación.

Etapas 5. Organización y análisis conceptual: La organización y análisis de la información desde la codificación abierta a partir de las prácticas y creencias de orden ambiental y cultural presentes en las narrativas orales de las mujeres indígenas de diferentes edades permitió estructurar categorías axiales en las que se establecen categorías principales que comprende otras categorías con propiedades relacionadas con la categoría axial (Strauss & Corbin, 1998). De ahí la importancia de la etnografía colaborativa dado que permite dar cuenta de los sucesos, acciones o situaciones de los sujetos colaborativos en un contexto específico en el que la co-construcción está provista de sus experiencias y significados (Balbi & Boivin, 2008). Este diseño metodológico se apoya en la teoría fundamentada para aproximarse a los significados y sentidos desde los datos o la información recabada, de tal modo, que, no solo valida los hallazgos, sino que además sustenta las nociones del tema estudiado (Wagner & Hayes, 2011). Dicho proceso de conceptos da cuenta la relación de la mujer indígena con la naturaleza en el territorio, evidenciando así la visión de sustentabilidad considerada en este trabajo de investigación como la “continuidad de la vida”.

Etapa 6. Devolución de resultados: Esta etapa de la investigación considera el momento en el que se comparten los resultados con las autoridades y las mujeres indígenas, sujetos sociales coinvestigadoras del trabajo investigativo.

Figura 4. Devolución de resultados



Nota: Foto propia (2023)

La institución Educativa Triétnica Yaaliakaisy fue el lugar concertado con los gobernadores de las comunidades Achagua y Piapoco para llevar a cabo la devolución de resultados. En dicho espacio se compartió el desarrollo de cada uno de los objetivos considerados en la investigación, resaltando la co-construcción con las mujeres de diversas edades de los pueblos ya mencionados. Para las comunidades, resultó de suma importancia evidenciar que los resultados desde la descripción, interpretación y comprensión de las prácticas, creencias y conocimientos de las mujeres alrededor de su vínculo con la naturaleza se valoran, visibilizan y se reconocen otros conocimientos que aportan a la noción del sentido de sustentabilidad desde la manera de Estar, Sentir y Hacer en el territorio.

Otro de los elementos importantes en la entrega de resultados tiene que ver con la importancia de contar con el documento final de la investigación con el fin de aportar a los planes de vida de los respectivos pueblos indígenas profundizando en la visibilización y reconocimiento de las mujeres alrededor del cuidado de la naturaleza y la cultura. De igual forma, se destacó el desarrollo de investigaciones de orden cultural, educativo, ambiental y de género dado que principalmente se llevan a cabo proyectos de inversión.

Finalmente, se dejan espacios de confianza para seguir llevando a cabo investigaciones conjuntas que fortalezcan a las comunidades y se muestren aportes de los conocimientos alternativos desde los diferentes grupos sociales.

3.6. Elaboración y co-construcción de la información.

Con el propósito de comprender la visión sobre sustentabilidad desde el Buen Vivir presentes en la mujer indígena Achagua y Piapoco de manera intergeneracional en un municipio del departamento del Meta, se consideraron técnicas de recolección de la información en dos momentos. El primero se relaciona con el procedimiento para describir desde el Buen Vivir las creencias y prácticas sustentabilidad de las mujeres indígenas de tres generaciones presentes en sus narrativas. Para este fin, el diseño de la investigación abordó la etnografía clásica apoyada en técnicas de recolección de la información como fueron, diálogos con las autoridades y mujeres indígenas, ficha de caracterización y el diario de campo.

El segundo momento hace referencia a las técnicas de recolección de información y co-construcción para interpretar desde la etnografía colaborativa las prácticas y creencias asociadas la noción de sustentabilidad de las mujeres indígenas de tres generaciones. De esta manera, la

recolección de la información se apoyó en el diario de campo, entrevistas etnográficas, observación directa participante registrado en el proceso de convivencia intermitente la cual comprendió permanencia y convivencia con las mujeres en tiempos diferentes.

Los instrumentos que se consideraron para recolectar la información investigativa fueron:

- Encuesta de caracterización
- Entrevista etnográfica
- Observación Participante Diario de campo

Encuesta de caracterización: Obtención de datos de interés sociológico que permite hacer comparaciones intergrupales.

Entrevista etnográfica: Es una conversación que surge a partir de inquietudes que se adaptan al contexto y a los sujetos que hacen parte de ella. Dentro de las características que la destacan están la flexibilidad, la estructura de un guion orientador, libertad para abordar las temáticas de interés, el tiempo de las entrevistas etnográficas se vinculan al trabajo de campo con las personas que hacen parte de la investigación, de esta manera el investigador es parte activa del proceso y de las dinámicas propias del entorno.

Observación directa participante: con el fin de explorar el contexto, se observa el comportamiento de las personas y aspectos de la vida cotidiana que permite describir y comprender las dinámicas propias en el contexto. Así lo señala, Méndez (1998):

“La observación es directa cuando el investigador forma parte activa del grupo observado y asume sus comportamientos; recibe el nombre de observación participante. Cuando el observador no pertenece al grupo y solo se hace presente con el propósito de obtener la información, la observación recibe el nombre de no participante o simple”.

Diario de Campo: A partir del registro de notas consideradas de importancia en la investigación, el diario de campo permite organizar, relacionar, analizar e interpretar la información recolectada en el proceso investigativo. Así mismo, fortalece el análisis de los hallazgos relacionando la teoría con la práctica.

Figura 5. Etapas de investigación



Etapas investigativas con las mujeres Achagua y Piapoco (Elaboración Propia).

CAPITULO IV: TERRITORIO DE LA INVESTIGACION

Este apartado da cuenta de la descripción del territorio y las comunidades donde se llevó a cabo la investigación con las mujeres Achagua pertenecientes al resguardo El Turpial-Umapo, y las mujeres Piapoco del resguardo La Victoria. Destacando la riqueza cultural indígena, se comparten características generales de Colombia, departamento del Meta, y el municipio de Puerto López donde se ubican los resguardos.

4.1. Descripción del territorio

Colombia es un país megadiverso, ubicado en América del Sur, con una extensión de 2.020.408 km², cuenta con dos océanos, seis regiones naturales como lo son: la zona Andina, Caribe, Insular, Pacífica, Orinoquía y Amazonía que ocupa alrededor del 40% del territorio con importante presencia, convivencia y herencia indígena (Señal Colombia, 2021). Limita al norte con los países de Honduras, Jamaica, Haití y República Dominicana, sur con Perú y Ecuador, al oriente con Venezuela y Brasil y al occidente con Nicaragua, Costa Rica y Panamá (Colombiapaís, 2023).

Dentro del territorio colombiano se encuentran importantes ecosistemas como son: glaciares, páramos, subpáramos, arrecifes coralinos, humedales, manglares y cuerpos de agua, entre otros. (Instituto de Investigaciones Alexander Von Humboldt y Fundación Natura, 2019).

Colombia país megadiverso donde una de cada diez especies presentes en el planeta, una de estas habita en el territorio (Biodiversidad en Cifras, 2023). Es así como es reconocido por contar con diversidad de aves, mariposas y orquídeas (SiB Colombia, 2022).

El país, goza de una importante riqueza cultural indígena, campesina, afrocolombiana, palenquera y raizal. Para ello, en Colombia se abren espacios a la interculturalidad buscando la manera de construir conjuntamente el país (Colombia co, 2023).

Las comunidades indígenas son sujetos sociales de importancia para el país, en el que el territorio se vincula a la cosmovisión en cada uno de los resguardos constituidos en el país, de la siguiente manera:

Figura 6. Territorialidades Indígenas en Colombia

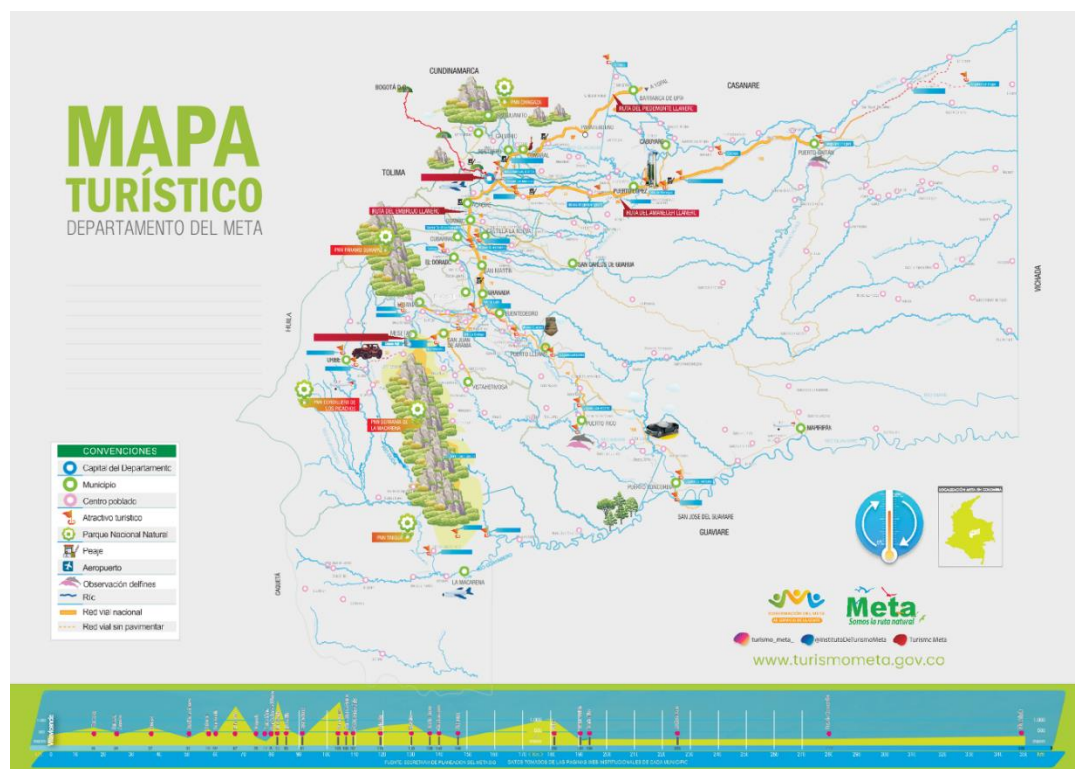


Nota: Figura que muestra a Colombia con las territorialidades indígenas. Territorios indígenas en Colombia

(2021) - geoactivismo.org consultado abril 15

El Censo Dane realizado en el año 2019, registró 784 resguardos, 115 pueblos indígenas y 83 resguardos de origen colonial y/o republicano. El territorio colombiano ocupado por los resguardos indígenas es de 33.288.204 hectáreas (Comisión Nacional de Territorios Indígenas- CNTI, s.f.). Dicho censo destaca el incremento en el autorreconocimiento y representatividad étnica en el país, pasando del 3,4% (1.392.623 indígenas) para el año 2005, al 4,4% (1.905.617 indígenas) en el año 2018, dado la participación de los pueblos Wayuu, Nasa, Pastos y Zenú quienes cuentan con el 58,1% de la población indígena colombiana (Donado Arrieta, 2019).

Figura 7. Departamento del Meta



Nota: Instituto de Turismo del Meta - Instituto de Turismo del Meta (turismometa.gov.co) consultado 15 abril

El departamento del Meta ubicado en la zona centro-oriental de Colombia, con 85.635 km², limita con los departamentos de Cundinamarca, Casanare y con Bogotá la capital del país al norte. Al sur, limita con el departamento de Caquetá, al este con Vichada y al oeste con los departamentos de Cundinamarca y Huila. Con una temperatura que oscila entre 17°C - 31°C (Instituto de Turismo del Meta, 2023). En 1905 se configuró como Intendencia Nacional, luego la Ley 118 de 1959 lo erigió como departamento a partir del 1 de julio de 1950. (Departamento Administrativo de Planeación, 2017). Hoy cuenta con una población aproximada de 1.080.710 distribuida en los 29 municipios que lo conforman (Statista, 2023).

Cuenta con una importante riqueza hídrica⁵, goza de diferentes tipos de clima,⁶ desde el clima súper húmedo; el muy húmedo, moderadamente húmedo, moderadamente húmedo, ligeramente húmedo y el semihúmedo. (TodaColombia, 2023)

El Meta, es reconocido como la despensa agrícola y pecuaria de Colombia; posee una frontera agrícola que ocupa el 50% del territorio (4.264.036 has); 532.358 ha corresponden al uso del suelo agrícola, en cultivos como el arroz, maíz tecnificado y tradicional, soya, yuca, patilla, aguacate, cacao, caña de azúcar, cítricos, palma de aceite, plátano y algunas hortalizas. En cuanto al uso del suelo para explotaciones pecuarias, el departamento del Meta ocupa el tercer puesto en la producción ganadera, constituyéndose en uno de los renglones de amplio desarrollo económico para la región. De igual forma, el Meta es reconocido por la explotación de petróleo y gas. (Gobernación del Meta, 2021).

⁵ entre los principales ríos, están río Meta, Upía, Guaviare, Ariari, Guayabero, Manacacías y Siare.

⁶ desde el clima super húmedo; el muy húmedo, moderadamente húmedo, moderadamente húmedo, ligeramente húmedo y el semihúmedo. (TodaColombia, 2023)

Otro aspecto de relevancia en el departamento del Meta es la presencia de pueblos indígenas como los guahibos, huitotos, guayupes y piapocos. En la época colonial, con la llegada de los jesuitas y agustinos fueron adoctrinando a las comunidades indígenas hacia la fe católica. (Instituto de Turismo del Meta, 2023). La comunidad Achagua pertenece al resguardo indígena El Turpial-Umapo, y Piapoco al resguardo La Victoria. Actualmente, el departamento cuenta con 20 resguardos en los siguientes municipios:

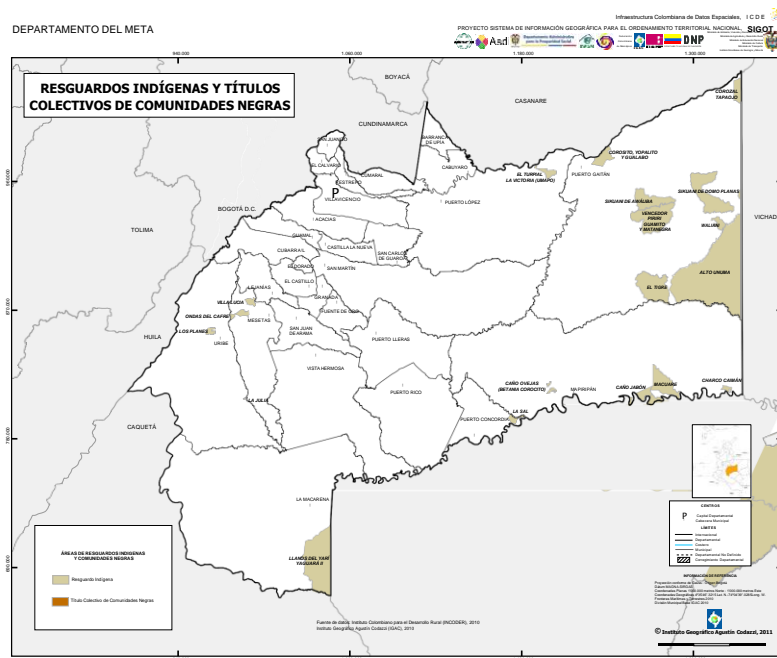
Tabla 1. Resguardos indígenas departamento del Meta

	Código	Municipio	Nombre del Resguardo
	Resguardo	–	
	DANE		
1	50-325-1328	MAPIRIPÁN	Caño Jabón
2	50-325-1329	MAPIRIPÁN	Caño Ovejas
3	50-325-1330	MAPIRIPÁN	Charco Caimán
4	50-325-1331	MAPIRIPÁN	Macuare
5	50-330-1332	MESETAS	Páez De Villa Lucia
6	50-330-1541	MESETAS	Ondas del Cafre
7	50-330-1542	URIBE	Los planes
8	50-370-1681	URIBE	La Julia
9	50-450-1333	PUERTO	La Sal
		CONCORDIA	
10	50-568-1334	PUERTO GAITÁN	Awaliba (Abariba)
11	50-568-1335	PUERTO GAITÁN	Corozal Tapaojo
12	50-568-1336	PUERTO GAITÁN	Domo Planas (San Rafael)
13	50-568-1337	PUERTO GAITÁN	El Tigre
14	50-568-1338	PUERTO GAITÁN	El Unuma

15	50-568-1339	PUERTO GAITÁN	Ibibi (Iwiwi)
16	50-568-1340	PUERTO GAITÁN	Wacoyo (Corocito, Yopalito, G.)
17	50-568-1341	PUERTO GAITÁN	Walliani
18	50-568-1552	PUERTO GAITÁN	Vencedor Piriri
19	50-573-1342	PUERTO LÓPEZ	El Turpial
20	50-573-1343	PUERTO LÓPEZ	La Victoria – El Turpial-Umapo- El Turpial

Nota: (Universidad del Externado, 2023)

Figura 8. Resguardos Indígenas y Títulos colectivos de comunidades negras



Nota: Mapa IGAC, Resguardos Indígenas departamento del Meta- Plan de Vida Achagua

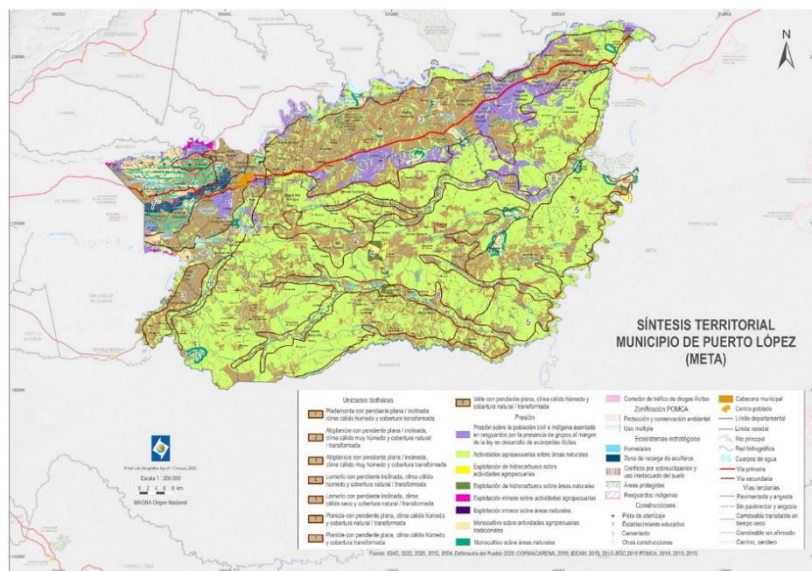
Municipio de Puerto López

El municipio de Puerto López fue fundado como población y puerto fluvial ⁷ el 1 de mayo de 1935; el 3 de julio 1955 fue constituido como municipio mediante decreto nacional No.2543 de 1945 (Gobierno Sano Puerto López, Meta, 2023). Este municipio⁸ cuenta con 31.028 habitantes, tiene una extensión aproximada de 6.239 km² (Departamento Nacional de Planeación - DNP, 2023). Puerto López se ha caracterizado por ser un municipio cuya economía se apoya principalmente en actividades del sector primario como la agricultura, ganadería, pesca y agroindustria (Gobierno Sano Puerto López, Meta, 2023). Así mismo, ante la presencia y crecimiento agroindustrial asociados a la siembra de maíz, soya, palma de aceite, hidrocarburos y caucho, entre otros, ha movilizadado una dinámica económica y social por el flujo de población alrededor de dichas actividades y oportunidades de orden laboral. (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC, 2022).

⁷ por Abel Rey Clemente Naranjo

⁸ limita al norte con el departamento del Casanare, los municipios de Cumaral, Cabuyaro. Al sur con el municipio de San Martín, al oriente con el municipio de Puerto Gaitán, y al occidente con los municipios de Villavicencio y San Carlos de Guaroa. Dicho territorio, cuenta con una altura sobre el nivel del mar de 365 msnm, y temperatura promedio sobre los 26.5°C, sin embargo, puede llegar a temperaturas extremas alrededor de los 38°C. En cuanto a las precipitaciones, estas oscilan entre los 2100-2300 mm por año, donde junio y julio se constituyen en los meses con más lluvia y enero y febrero los meses más secos. La principal fuente hídrica del municipio es el río Meta al que confluyen aguas de los ríos Guayuriba, Pajure, Humea y Guatiquia.

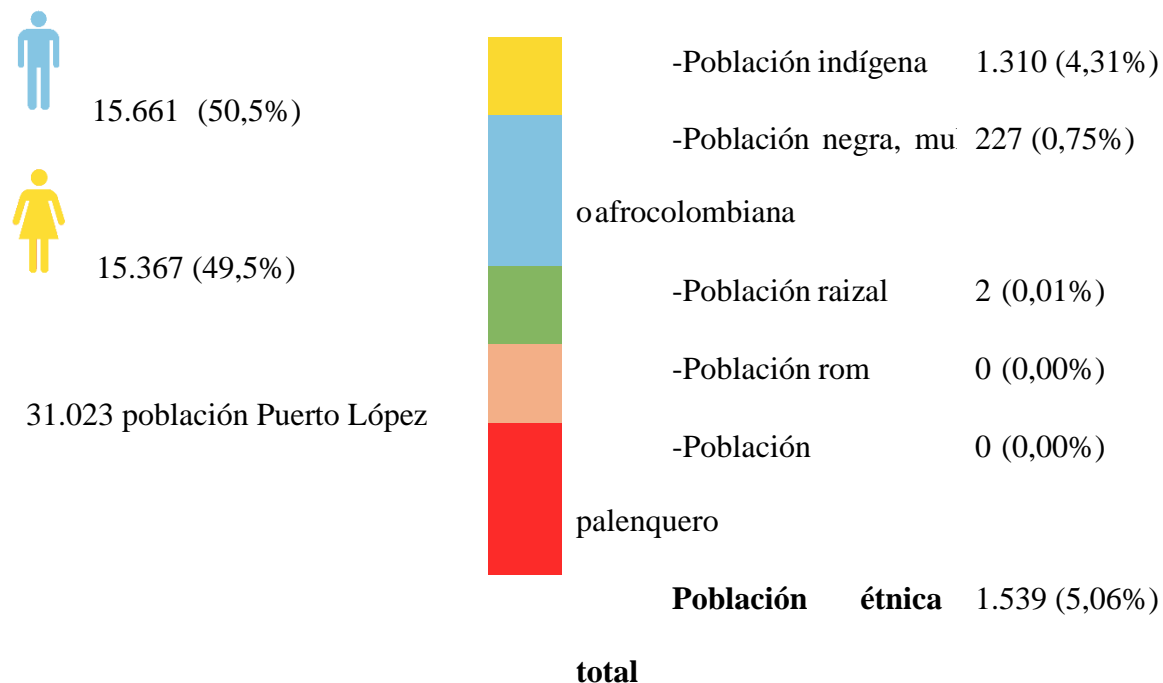
Figura 9. Síntesis Territorial del municipio de Puerto López



Nota: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC, 2022 Portal de Lenguas de Colombia: Diversidad y contacto (caroycuervo.gov.co)

Puerto López cuenta con áreas de importancia ambiental dada la presencia de ecosistemas naturales alrededor del 59% y el área transformada se encuentra en el 41%. El sistema productivo del municipio se vincula en dos líneas, una orientada a las actividades agropecuarias en la que participa la mano de obra campesina e indígena y la segunda línea de orden empresarial desde la transformación agroindustrial (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC, 2022).

Figura 10. Población municipio de Puerto López, Meta, Colombia.



Nota: DANE – Censo Nacional de Población y Vivienda – 2023

4.1.1. Comunidad Achagua y Piapoco

Los planes de vida Achagua y Piapoco, recoge el pensamiento, así como la autodeterminación comunitaria y reconocimiento como pueblos indígenas en el que consolidan lo que fueron, lo que son, y lo que desean ser. Estos pueblos estaban establecidos y organizados comunitariamente en el Barrancón (lugar ancestral) cerca del municipio de Orocué (departamento del Casanare). Posteriormente, dado el sometimiento, maltrato, humillaciones y asesinatos que experimentaron estos pueblos se desplazaron a Venezuela, Guainía, Vichada, Casanare y el Meta. Con la llegada de colonos principalmente del departamento de Boyacá el

territorio dejó de ser de uso comunal para convertirse en fincas o propiedades inmuebles con linderos sujetos a procesos de compra y venta. Los desplazamientos, trajeron consigo pérdida del territorio, pobreza, dificultades alimenticias, y dispersión comunitaria, entre otras. La ruptura como comunidades dio paso a la dispersión llegando al departamento del Meta, recorriendo los ríos Yarí, Vaupés, Guaviare y Orinoco, asentándose alrededor del río Manacacías y Meta en el municipio de Puerto López. Perdieron territorio ancestral como resultado del etnocidio, conocido también como las guahibiadas y la colonización en el siglo XX, situación que los movilizó hacia el reagrupamiento respetando la identidad y autonomía cultural, como estrategia de sobrevivencia en el territorio (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019).

4.1.1.1. Comunidad Achagua

Figura 11. Cosmología Achagua Los Tres Mundos



Nota: Plan de Vida y Desarrollo Comunitario Resguardo Indígena El Turpial - Umapo

El pueblo indígena Achagua tiene una relación de sacralidad con los ríos dado que es el medio de vida, espiritualidad y subsistencia para la comunidad. Junto con los Piapocos se trasladaron a Puerto López. Sin embargo, sufrieron las consecuencias del conflicto del Estado

con las guerrillas o chusmas hacia los años 50. De tal manera que tuvieron que refugiarse conjuntamente, e instalarse en tierras del mismo municipio en Carubare, Umapo y Cumaralito a orillas del río Guayuriba. De acuerdo al Plan de Vida Achagua la comunidad se ha organizado el territorio entres lugares, así: el primero tiene que ver el territorio prohibido, en el cual lo clasifican como zona de reserva en donde no se pueden hacer actividades de uso de la naturaleza, por ejemplo: caza, pesca, recolección, siembra etc. Este lugar alberga quebradas, morichales, montañas sagradas. El segundo territorio es el encantado, considerado como el lugar donde solo se ingresa con permiso de los seres espirituales solicitado a través de rituales de armonización, limpieza y purificación. Dichos espacios son: el monte, lagunas, ciénagas. El tercer territorio es el comunal, destinado a las actividades grupales, comunitarias para llevar a cabo rituales, fiestas conmemorativas, actividades de conservación y de producción. Aquí se encuentran lugares para la pesca, recolección y morichales (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

La economía Achagua se sustenta en la pesca y en la siembra de yuca brava y maíz, elaboración chinchorros etc. Así mismo, la economía al emplearse en hatos y empresas aledañas. Desean mantener la autonomía, la cultura, principios de unidad, recuperación del territorio ancestral, mejorar las condiciones de vida, mantener la relación con el entorno e incursionar en el etnoturismo, la pesca y la agricultura de manera competitiva (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

4.1.1.2.Comunidad Piapoco

El pueblo Piapoco habita el resguardo la Victoria en el municipio de Puerto López. Ellos se consideran hijos del bosque y del clan Piapoco (Chase – tucán). Inicialmente eran nómadas dado que el territorio no tenía dueño y por ello podían trasladarse de un lado a otro de acuerdo

con sus intereses. De acuerdo al Plan Integral de Vida del Resguardo Indígena Piapoco, los aspectos identitarios de la cultura considerado por la comunidad son: lengua materna, cosmovisión, creencias, comida tradicional, compartir, agricultora, pesca, caza, recolección, calendario ecológico, arte indígena, medicina tradicional, educación propia, autonomía, el territorio y la Ley de Origen.

Figura 12. Identidad cultural Piapoco.



Nota: Identidad cultural - Plan Integral de Vida Resguardo Indígena Piapoco (2019)

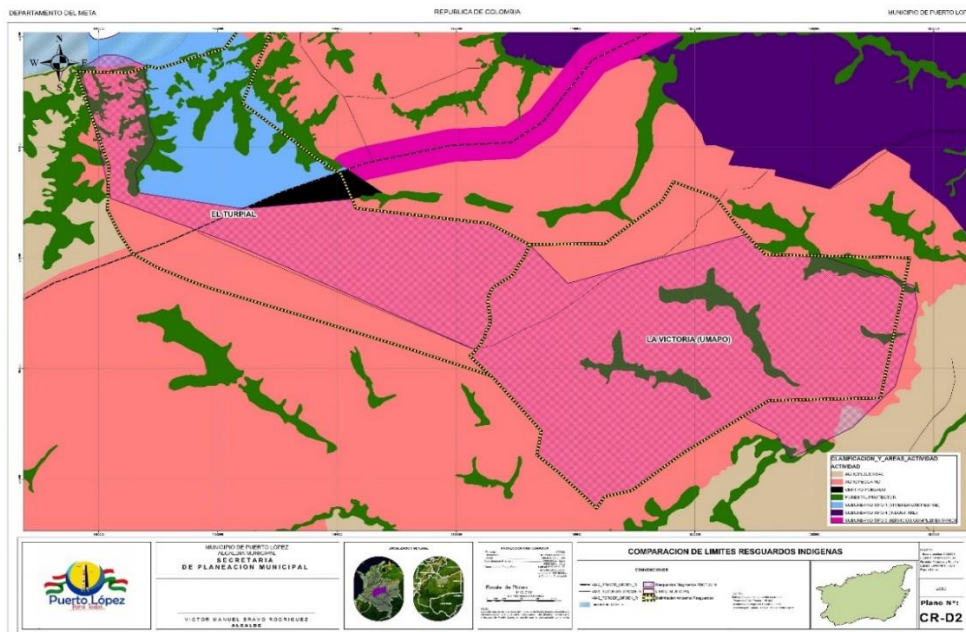
El significado del territorio para los Piapoco es de suma importancia, como quiera que se vincula al sustento de la vida, alberga conocimiento y creencias, permite la posibilidad de contar con alimento a través de los cultivos y establece una relación directa con la naturaleza (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019).

Una de las principales características de esta comunidad es la caza, no obstante, el conuco o la yuquera es la base alimenticia, en el que realizan siembra de yuca dulce y yuca brava, maíz, y ají, principalmente. El hombre es responsable de actividades alrededor de la siembra, tala y quema en el conuco y la mujer principalmente se dedica a la limpieza, siembra de alimentos, cocina, hacer mañoco y casabe, recolectar frutos, moquear pescado, entre otros. (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019).

4.1.1.3. Resguardos El Turpial-Umapo (Achagua), y La Victoria (Piapoco)

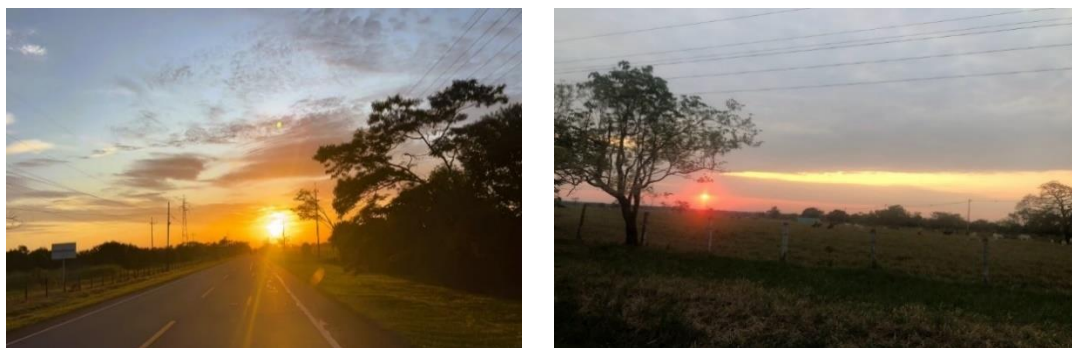
Los pueblos Achagua y Piapoco se encuentran en el kilómetro 70 en la vía que conduce del municipio de Puerto López a Puerto Gaitán, en tierras tituladas y reconocidas en el resguardo El Turpial-Umapo y La Victoria en jurisdicción del municipio de Puerto López. (INCORA, 1983). El pueblo Achagua cuenta con 1.518 hectáreas en el predio El Turpial, y del Piapoco con 3.318 hectáreas en el predio la Victoria. (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural- INCODER, 2014).

Figura 13. Ubicación geográfica Pueblos Achaguay Piapóco - Resguardo El Turpial-Umapo-El Turpial y La Victoria



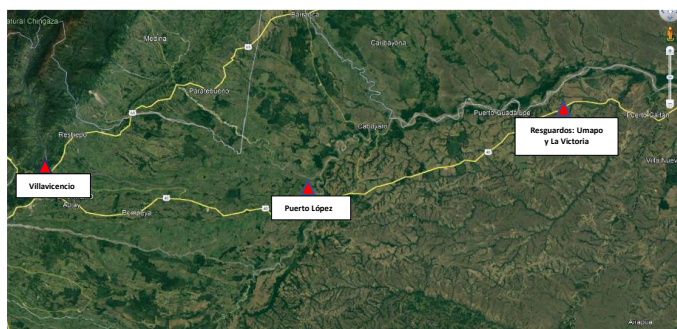
La región goza de un paisaje de sabana, morichales, cultivos de arroz, cítricos etc., con temperaturas alrededor de los 30°C, atardeceres y amaneceres que muestran la grandeza y belleza de la naturaleza en el llano colombiano. La vocación del territorio se ha encaminado principalmente: hacia la ganadería a gran escala en hatos o fincas; explotación de grandes yacimientos de petróleo, establecimiento de empresas en cultivos de palma, caucho y arroz, entre otros.

Figura 14. Trayecto Villavicencio- Puerto López



Nota: Fotografías propias (2022).

Figura 15. Trayecto Villavicencio - Resguardos El Turpial-Umapo-y la Victoria



Nota: Esta figura muestra el trayecto de Villavicencio a los resguardos El Turpial-Umapo-El Turpial y la Victoria

Los resguardos están en medio de cultivos de maíz y caña, materia prima producida por La Fazenda Aliar S.A, empresa agroindustrial con más de una década en la región, dedicada desde la producción primaria agrícola como sustento alimenticio para la producción bovina y porcícola hasta el sacrificio, desposte y procesamiento en embutidos (La Fazenda Aliar S.A., 2023). De igual forma, se encuentra Mavalle empresa establecida desde 1989 con grandes extensiones de tierra dedicadas a la plantación y producción de caucho natural en la región (Mavalle, 2023).

Figura 16. Instalaciones La Fazenda, Puerto López, Meta



Nota: Instalaciones de la empresa agroindustrial La Fazenda, ubicada en la vía Puerto López – Puerto Gaitán (La Fazenda Aliar S.A., 2023)

CAPÍTULO V. HALLAZGOS

El trabajo investigativo hace referencia a la co-construcción sobre el sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas intergeneracionales de la mujer indígena Achagua y Piapoco de manera intergeneracional en un municipio del departamento del Meta. La co-construcción alude a un proceso colaborativo de construcción de conocimiento en el cual se valoran las voces de los participantes, además, se reconoce la existencia de saberes-otros-propios que se comprenden en la dinámica de la relación con las mujeres indígenas. Para la construcción de este capítulo se apeló a la reflexividad práctica, un proceso por el conocimiento, intersubjetivo y dinámico se va construyendo en la acción, sin recurrir a elaboraciones teórico-conceptuales (Martínez & Montali, 2015). Los hallazgos estuvieron mediados por las dificultades de comunicación que este estudio planteó desde su inicio, relacionadas con el desconocimiento de la lengua nativa por parte de la investigadora y por tanto las dificultades para entender los marcos comprensivos y también hay que decirlo, las dificultades expresivas de las mujeres indígenas, más fuertes en las mayores, más débiles en las jóvenes las cuales además por el proceso de escolarización al que pertenecen han desarrollado mayores adaptaciones a la cultura hegemónica.

Los hallazgos se presentan siguiendo los lineamientos de las opciones epistemológicas definidas en el capítulo metodológico. De tal manera, que dan cuenta de un primer momento descriptivo, seguido del interpretativo y finalmente del comprensivo. De esta manera, en un primer momento se buscó describir desde el Buen Vivir las creencias y prácticas sustentabilidad de las mujeres indígenas de tres generaciones presentes en sus narrativas. De ahí, que la relación con las comunidades Achagua y Piapoco estuvo orientada hacia procesos de acercamiento,

reuniones con las autoridades indígenas, sesiones con las mujeres de diferentes edades, consolidación de narrativas orales alrededor de las formas de relacionarse con la naturaleza, costumbres y deseos propios como mujeres indígenas.

En cuanto segundo momento investigativo sobre la interpretación desde las narrativas las prácticas y creencias descritas y asociadas al sentido de sustentabilidad de las mujeres indígenas de tres generaciones, se realizaron encuentros de diálogo que incentivaron el reconocimiento de otros sentires, saberes y haceres (Escobar A. , 2014).

El territorio donde se llevó a cabo la investigación se ubica en el municipio de Puerto López departamento del Meta, Colombia. Los sujetos sociales que hacen parte de la investigación corresponden a las mujeres indígenas de diferentes de las comunidades Achagua y Piapoco.

5.1. Caracterización de actores y escenarios

5.1.1. Sujetos Sociales: mujeres Achagua y Piapoco

5.1.1.1. Mujeres Achagua

Figura 17. Mayora Líder Achagua- Resguardo El Turpial-Umapo



Nota: Mujer indígena Achagua en la chagra del Resguardo El Turpial-Umapo- Puerto López-Meta

Foto: Delia Rincón Ariza (2022)

Las mujeres Achagua que de manera voluntaria y con el respectivo consentimiento manifestaron su voluntad libre para hacer parte del proceso investigativo, expresando el deseo de conocer, participar, e intervenir de forma colaborativa en la investigación. Dichas mujeres se caracterizan por ser alegres, amables, respetuosas, tímidas, cuidadoras de la familia y de la madre tierra, productoras de alimento en la chagra, orgullosas de la cultura y de ser mujer indígena Achagua.

El proceso investigativo contó con el respectivo consentimiento individual de las mujeres adultas mayores, adultas y jóvenes. Así mismo, la participación de las niñas se llevó a cabo con la autorización de las mayores, madres o familiares. De esta manera, se consolidó el grupo de mujeres Achagua, así:

Tabla 2. Mujeres indígenas participantes- Resguardo El Turpial-Umapo

RESGUARDO EL TURPIAL-UMAPO- PUEBLO ACHAGUA		
NOMBRE	EDAD	CICLO DE VIDA
1 Sara Manchay	5	NIÑA
2 Saray Mesa	5	NIÑA
3 Naty Manchay	7	NIÑA
4 Laura Sofia Arrepiche	8	NIÑA
5 Jasly Manchay	8	NIÑA
6 Andrea Cumanaica Arrepiche	9	NIÑA
7 Angela Dussan Arrepiche	9	NIÑA
8 Jennifer Hans de Dios Arrepiche	11	NIÑA
9 Dolly Meza	17	JOVEN
10 Jazmín Barón Gaitán	27	JOVEN
11 Elizabeth Barón	28	JOVEN
12 Fidelina Meza Cabarte	30	ADULTA
13 Susana Meza Cabarte	35	ADULTA
14 Nancy Yaneth Gaitán	37	ADULTA
15 María Lola Manchay	47	ADULTA
16 Elva Cabarte	52	ADULTA MAYOR
17 Rosalba Gaitán Cabarte	52	ADULTA MAYOR
18 Martha Gaitán	63	ADULTA MAYOR

Notas: Elaboración propia (2023)

Las edades de las mujeres Achagua, oscilaron entre los 5-63 años. Apreciándose la participación de diversas edades en el proceso investigativo.⁹

⁹ Edades de las mujeres participantes (5-63 años)

Figura 18. Participación colaborativa mujeres Achagua



Nota: Registro fotográfico propio (2022): Diálogo grupal Mujeres Achagua

Así mismo, la caracterización permitió conocer los rangos de edades, el estado civil, así como la escolaridad de las mujeres participantes en la investigación. Uno de los primeros aspectos, en esta caracterización es el estado civil y el número de hijos. Se encontró tendencia hacia el matrimonio en las mujeres jóvenes, dada la presencia de la religión evangélica en el resguardo. No obstante, algunas mujeres adultas y adultas mayores conservan la unión libre. Así mismo, el número de hijos se ha venido reduciendo a 2, pues, tan solo una mujer cuenta con 5 hijos.

En cuanto a la escolaridad, se encontró que son muy pocas las mujeres Achagua de edades jóvenes que han culminado el ciclo de la básica secundaria, incluso, una de las participantes culminó el ciclo tecnológico. Dichas mujeres manifiestan que de manera ancestral se privilegiaba la crianza, el cuidado de la familia, y se dedicaban con mayor rigor a la siembra y cultivo en la chagra, las labores de cuidado, crianza, por ello, las mayores no tienen ningún estudio, además no contaron con apoyo de las familias. Hoy, las mujeres jóvenes y adultas expresan el deseo por trabajar y estudiar, sin embargo, manifiestan que requieren apoyo

económico y familiar para lograr este objetivo. A continuación, se presentan resultados relacionados con las edades, estado civil y escolaridad, así:

Tabla 3. Edades, Estado civil, Escolaridad Mujeres Achagua

MUJERES ACHAGUA		
EDADES	0-5 AÑOS	2
	6-11 AÑOS	6
	12-26 AÑOS	1
	21-30 AÑOS	3
	31-40 AÑOS	2
	41-50 AÑOS	1
	51-60 AÑOS	2
	>61 AÑOS	1
ESTADO CIVIL	Casada con hijos	5
	Unión libre con hijos	3
	Viuda con hijos	1
	Soltera sin hijos	1
ESCOLARIDAD	Ninguna	3
	Primaria completa	5
	Secundaria incompleta	1
	Tecnológico	1

Notas: Elaboración propia (2023)

Es importante mencionar que en el grupo de edades inferiores a los 12, las niñas mostraron gestualmente entusiasmo por participar. Con el fin de establecer una comunicación asertiva el encuentro y diálogo intercultural se llevó a cabo en lengua propia por parte de las niñas que no hablan el idioma español. Para ello, las niñas mayores tradujeron las preguntas e intervenciones respectivas. Entre las principales características evidenciadas se encuentra la timidez, participaciones cortas, sonrisa frecuente, observadoras y atentas a la conversación intercultural, así como la curiosidad por la presencia de personas blancas en su comunidad.

Figura 19. Niñas Indígenas Achagua - Resguardo El Turpial-Umapo-El Turpial





Nota: Registro fotográfico propio (2022): Niñas Piapoco y Achagua

Por otro lado, las mujeres Achagua, tienen actividades de participación en la comunidad para ellas y sus familias. Sin embargo, prevalece el trabajo en la agricultura el cual realizan en la chagra, junto los quehaceres como ama de casa. Son muy pocas las mujeres que trabajan y otras de manera esporádica asumen oficios varios, entendiéndose como la venta de empanadas, o casabe.

Figura 20. Dedicación actual mujer Achagua



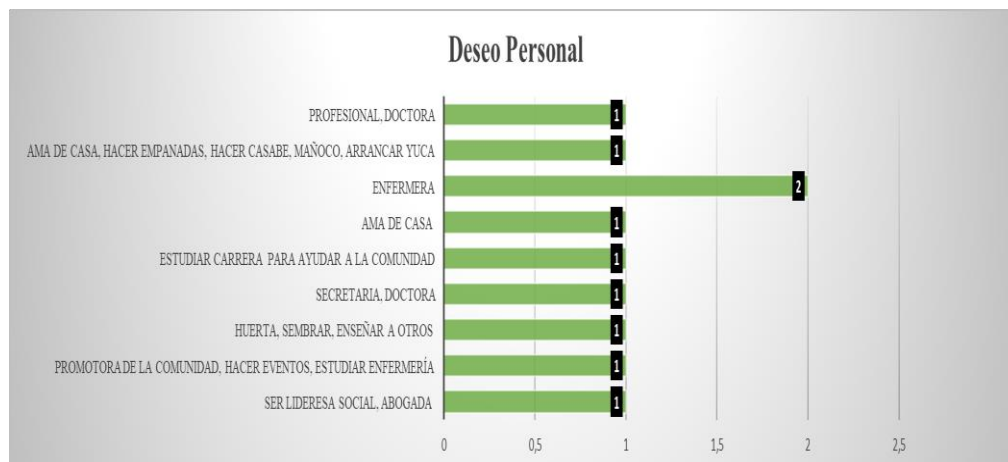
Nota: Autoría propia (2023)

La participación de la mujer Achagua en la comunidad, de acuerdo con la información suministrada da cuenta del compromiso con la cultura, teniendo en cuenta que un número importante de mujeres de manera autónoma hace parte en la realización de eventos y ceremonias. En esta misma línea, una de las mujeres adultas se reconoce como lideresa cultural. Así mismo, se encontraron tres enfoques de apoyo a la comunidad, uno hace relación al apoyo en la educación en el resguardo, otro se encamina hacia la elaboración de artesanías cuando cuentan con material para dicha tarea y finalmente el apoyo de la lideresa de mujeres hacia la comunidad quien es reconocida y respetada por las autoridades indígenas.

Figura 21. Participación Mujer Achagua en la comunidad

Nota: Autoría propia (2023)

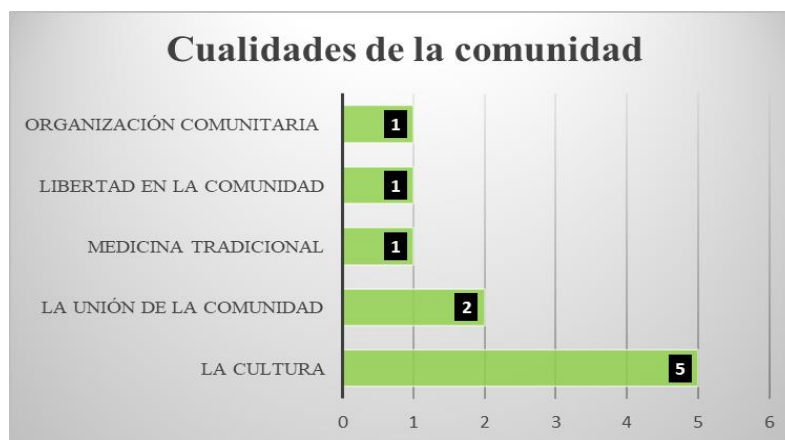
Otro de los aspectos importantes que mostró la caracterización fueron los deseos personales de las mujeres Achagua. Sobre este particular, en su mayoría las mujeres manifestaron que no es usual que se pregunte sobre qué desean ser o hacer. Sin embargo, las aspiraciones que expresaron se relacionan con ejes temáticos alrededor de: enseñar, aprender, servir a la comunidad, producir alimento, cuidar la cultura y la familia, se vinculan a aspectos de bienestar social, comunitario y cultural en el territorio.

Figura 22. Manifestación deseo personal mujeres Achagua

Nota: Autoría propia (2023)

Las mujeres Achagua, destacan de manera importante la cultura como aspecto identitario en el territorio, junto con la unión que perciben en la comunidad. Las cualidades de libertad, unión, organización, y medicina tradicional se sustentan en el arraigo cultural propios del indígena en la región. Para ellas, mantener características propias permite afianzar la continuidad e identidad cultural, máxime cuando tan solo cuentan con 980 de habitantes que se autorreconocen como indígenas Achagua en el país (DANE, 2019).

Figura 23. Cualidades comunidad



Nota: Autoría propia (2023)

Además de las anteriores características, otra de las manifestaciones de las mujeres Achagua se relaciona con las prácticas que pueden mejorar la comunidad. Entonces, se concluye que dichas prácticas se encaminan al fortalecimiento cultural y comunitario. Esta apreciación se relaciona con los deseos expresados anteriormente en la figura 23. Sin embargo, en la narrativa de una de las mujeres Achagua, comparte que sin estudio no puede ayudar a la comunidad, considera que es una limitante personal para ayudar en la familia y en la comunidad.

Figura 24. Prácticas mujeres para mejorar la comunidad

Nota: Autoría propia (2023)

Finalmente, la caracterización de las mujeres Achagua participantes de diversas edades evidenció que oscilan entre las edades de 5-63 años. En el caso de las edades inferiores a los 12 años, la manera de compartir en la investigación fue a través de la sesión grupal, estrategia que les permitió escucharse, y dar a conocer su voz en los diálogos sostenidos con ellas. En cuanto a las mujeres en edades superiores a los 12 años, se encontró que la gran mayoría cuenta con estudios de secundaria terminada, con el deseo de seguir estudiando y lograr acceder a ofertas laborales de su interés. Así mismo, expresan la importancia de participar y aportar en la comunidad en el fortalecimiento cultural, el cual es el orgullo de las mujeres Achagua.

La producción de alimento propio, así como la elaboración de casabe y mañoco es otro aspecto fundamental que las vincula con las raíces ancestrales de la cultura indígena Achagua. En cuanto a la participación de la mujer en la comunidad se evidencia principalmente la siembra y producción de yuca brava, plátano, y cítricos, entre otros alimentos en la chagra. También señalan, que la falta de estudio es limitante en su crecimiento personal y de apoyo en el

resguardo. Destacan la cultura, la unión comunitaria, la medicina tradicional como aspectos relevantes de la comunidad. Desde el sentir de la mujer Achagua manifiestan que las prácticas que pueden fortalecer a la comunidad está la enseñanza de saberes, bailes y la cultura, así como la transmisión del conocimiento ancestral.

5.1.1.2. Mujeres Piapoco

En cuanto a las mujeres Piapoco del resguardo La Victoria que hicieron parte de la investigación se caracterizaron por ser mujeres amables expectantes por escuchar, conocer e intervenir de acuerdo a sus intereses. Mostraron timidez dada la poca comprensión del español, sin embargo, esto no fue limitante para expresar el deseo de participar y vincular sus narrativas en la investigación. Para ello, la líder mayor fungió como traductora permitiendo un ambiente en el que se comparte, valora y se reconoce otros conocimientos. Así mismo, la comunicación se apoyó en la oralidad, la traducción del español a la lengua piapoco y viceversa. En este sentido, se propiciaron espacios de diálogo a partir de la confianza, el respeto, la atención y la apertura intercultural.

Dichas mujeres, se sienten orgullosas de la cultura Piapoco, expresando el deseo por conservar las enseñanzas y prácticas de los ancestros, aunque la religión cristiana influya tanto en sus prácticas como en las creencias. Principalmente, se han dedicado al cuidado de la familia, la siembra de cultivos tradicionales como la yuca brava, yuca dulce y plátano en el conuco o yuquera. Algunas de las mujeres trabajan en actividades agrícolas en las empresas aledañas al resguardo como son: La Fazenda, Mavalle etc.

Figura 25. Mujeres diversas edades Piapoco

Nota: Autoría propia (2023)

Para el desarrollo del proceso investigativo se contó con el respectivo consentimiento individual de las mujeres adultas mayores, adultas y jóvenes. De la misma manera, la participación de las niñas se llevó a cabo con la autorización de las mayores, madres o familiares consolidándose el grupo de mujeres Piapoco, así:

Tabla 4. Mujeres indígenas Piapoco participantes, Resguardo La Victoria

RESGUARDO LA VICTORIA - PUEBLO PIAPOCO		
NOMBRE	EDAD	CICLO DE VIDA
1 Maira Alejandra Gaitán	10	NIÑA
2 Jenny Paola Gaitán	11	NIÑA
3 Ingrid Mota	13	NIÑA
4 Gladys Gaitán	13	NIÑA
5 Angélica Arrepiche	17	JOVEN
6 Faisuly Marcela Gaitán	17	JOVEN

7	Lizbeth Yuliana Gaitán Manchay	17	JOVEN
8	Tatiana Andrea Gaitán	21	JOVEN
9	Judith Gaitán	22	JOVEN
10	Erika Gaitán	25	JOVEN
11	Luz Aida Arrepiche	28	JOVEN
12	Catalina Arrepiche	28	JOVEN
13	Carolina Gaitán	28	JOVEN
14	Diana Arrepiche	30	ADULTA
15	Luz Nidia Mesa	31	ADULTA
16	Paula Yaneth Cabarte	33	ADULTA
17	Adriana Manchay	35	ADULTA
18	María Nidia Gaitán	36	ADULTA
19	Ofelia Gaitán	42	ADULTA
20	Beatriz Cabarte	52	ADULTA MAYOR
21	Odelia Gaitán	55	ADULTA MAYOR
22	Rosa Gaitán Arrepiche	68	ADULTA MAYOR
23	Ana Teresa Arrepiche	72	ADULTA MAYOR
24	Manuela Arrepiche	86	ADULTA MAYOR

Nota: Autoría propia (2023)

Las edades de las mujeres indígenas Piapoco oscilaron entre los 10-86 años. Destacándose la participación de mujeres jóvenes y adultas entre las participantes. La escolaridad de las mujeres indígenas Piapoco jóvenes, adultas y adultas mayores se evidenció una tendencia hacia la participación en el contexto educativo, destacándose la incursión a diferentes niveles educativos, entre estos coincide la participación con un 5% de los niveles tecnológico, técnico, y validación del bachillerato. Seguido de niveles educativos completos en secundaria y primaria con el 15% respectivamente. Así mismo, procesos educativos incompletos en secundaria y primaria también con el 15%, y finalmente ninguna formación educativa con el 15%.

El estado civil de las mujeres mayores, adultas y jóvenes predomina la unión libre con hijos con el 45%, seguido de las mujeres casadas y solteras con hijos con el 15% respectivamente. El matrimonio en las mujeres ocupa el segundo renglón en el estado civil, situación que llama la atención dada la influencia religiosa en el resguardo. En un tercer lugar, se encuentran con el 10% cada estado civil las mujeres viudas con hijos y solteras sin hijos. Finalmente, se ubica el 5% en unión libre sin hijos.

Tabla 5. Edades, Estados Civil, Escolaridad Mujeres Piapoco

MUJERES PIAPOCO		
EDADES	0-5 AÑOS	0
	6-10 AÑOS	1
	11-20 AÑOS	6
	21-30 AÑOS	7
	31-40 AÑOS	4
	41-50 AÑOS	1
	51-60 AÑOS	2
	61-70 AÑOS	1
	>61 AÑOS	2
ESTADO CIVIL	Casada con hijos	3
	Unión libre con hijos	9
	Unión libre sin hijos	1

	Viuda con hijos	2
	Soltera con hijos	3
	Soltera sin hijos	2
ESCOLARIDAD	Ninguna	3
	Primaria incompleta	3
	Primaria completa	3
	Secundaria incompleta	5
	Secundaria completa	3
	Tecnología	1
	Técnico	1
	Validación bachillerato	1

Nota: Autoría propia (2023)

Un de los grupos participantes fueron las mujeres de edades inferiores a los 13 años. Quienes inicialmente se mostraron tímidas, sin embargo, la convivencia y el compartir permitió generar confianza para el diálogo intercultural de manera asertiva y agradable. De acuerdo a su sentir, expresan que, aunque se encuentran estudiando en la Institución Triétnica Yaalikeisy y que interactúan con los niños, niñas y jóvenes del pueblo Achagua, así como con los blancos, la comprensión del español se les dificulta. Si bien, la expresión corporal y gestual muestra complacencia para dialogar, también es evidente la fuerte timidez para expresarse verbalmente.

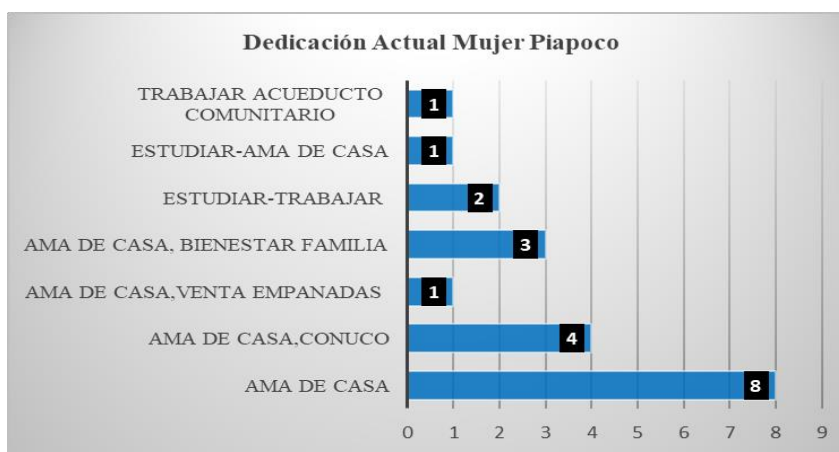
Figura 26. Niñas Piapoco, Resguardo La Victoria



Nota: Autoría propia (2022)

Las actividades a las que actualmente se dedican las mujeres Piapoco en la comunidad, principalmente se encaminan hacia el cuidado de las familias, amas de casa y el trabajo en el conuco. Las demás mujeres combinan el rol de ama de casa con actividades como el estudio, el trabajo y ventas.

Figura 27. Dedicación actual mujer Piapoco



Nota: Autoría propia (2022)

Figura 28. Mujer Piapoco en la chagra o conuco



Nota: Autoría propia (2022)

La forma de participación de la mujer Piapoco en la comunidad se orienta hacia las reuniones comunitarias y las danzas propias de la cultura, las cuales realizan al interior del resguardo y fuera de él. Así mismo, de acuerdo con sus intereses las mujeres manifestaron diversas formas de participación en el resguardo. Sin embargo, se destaca la tendencia de las mujeres por las danzas y juegos de la cultura. Tal como lo muestra la siguiente imagen.

Figura 29. Participación de la mujer Piapoco en la comunidad



Nota: Autoría propia (2022)

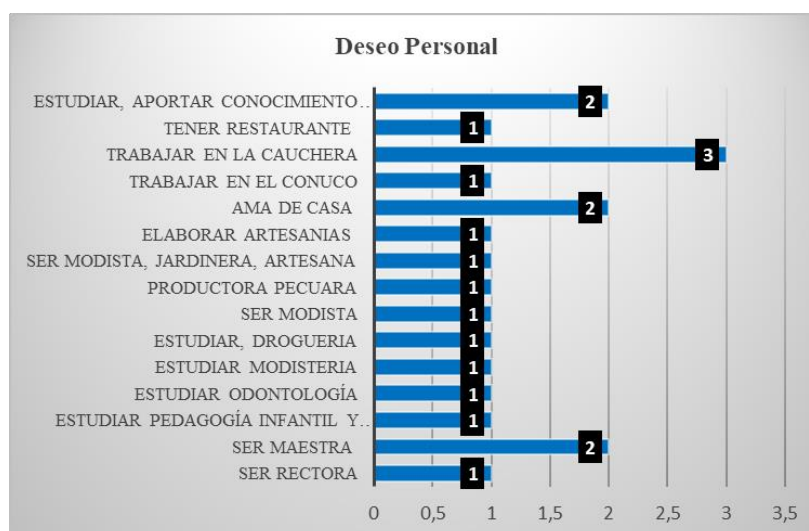
Figura 30. Participación social de las mujeres indígenas Piapoco



Nota: Autoría propia (2022)

De acuerdo con la información registrada, los deseos personales de las mujeres Piapoco es diverso. Sin embargo, la mayoría de las actividades que anhelan realizar están articuladas a procesos educativos que fortalecen las preferencias personales.

Figura 31. Deseo personal de las mujeres Piapoco



Nota: Autoría propia (2022)

Figura 32. Mujer preparando alimento para la familia



Nota: Autoría propia (2022)

Para las mujeres Piapoco, la cultura es uno de los aspectos identitarios en el territorio. Así mismo, el trabajo en familia, las danzas, los juegos y las reuniones de orden familiar ocupan un papel importante dentro de las cualidades más relevantes consideradas por dichas mujeres.

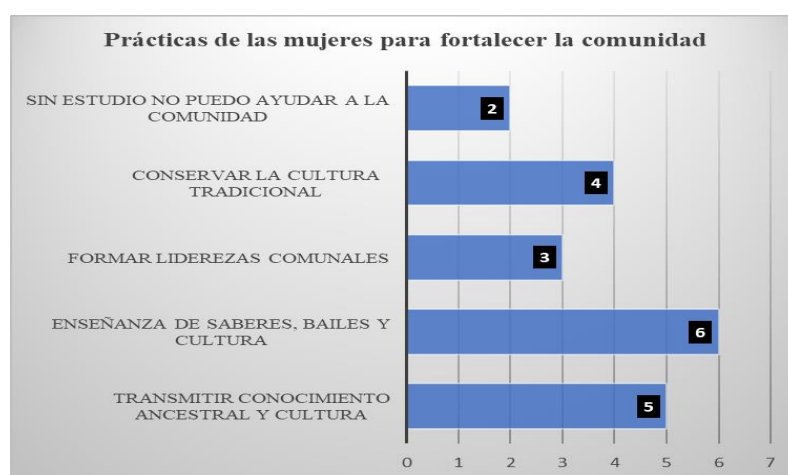
Figura 33. Cualidades de la comunidad



Nota: Autoría propia (2022)

Además de las cualidades de la comunidad, las prácticas consideradas por las mujeres que fortalecen a la comunidad se orientan hacia la enseñanza de los saberes, bailes y aspectos culturales, seguido de la transmisión de conocimiento ancestral, visibilizando la importancia de acciones por mantener continuidad y trascendencia en el tiempo y en el territorio.

Figura 34. Prácticas de las mujeres para fortalecer la comunidad



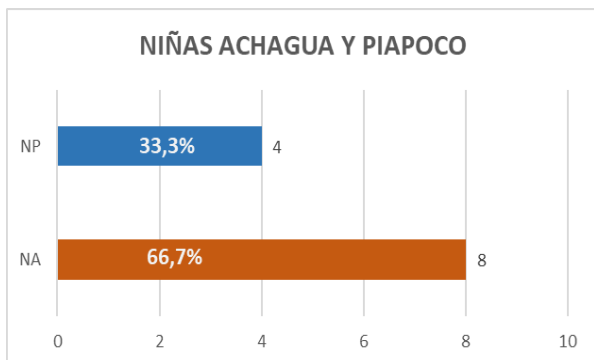
Nota: Autoría propia (2022)

Finalmente, el grupo de mujeres Piapoco participantes oscilaron entre las edades de 10-86 años. Al igual que con las niñas Achagua, se optó por sesión grupal con el fin de brindar un ambiente de confianza y diálogo. En cuanto a las mujeres en edades superiores a los 13 años, se encontró que los deseos personales de las mujeres Piapoco se orientan hacia el estudio en diversas disciplinas como son: modistería, producción agropecuaria, odontología, pedagogía infantil, profesora, rectora. Así mismo, dichas mujeres, destacaron el valor por la cultura como eje fundamental en el resguardo y reconocerse como sujetos sociales de gran importancia en la continuidad de la cultura y la vida en el territorio.

Así mismo, las mujeres participantes se encuentran en edades jóvenes y adultas, dedicadas al cuidado de la familia, siembra de alimento en la yuquera, con un número de hijos en promedio de 2 por hogar, dada el acompañamiento para planificar por parte de la secretaria de salud del municipio. En cuanto a la escolaridad, son muy pocas las que han culminado el bachillerato. Los espacios para compartir son los establecidos por la comunidad y el juego de fútbol en el cual se congregan las mujeres jóvenes y adultas para compartir en el horario nocturno. De igual forma, expresan interés por iniciar emprendimientos de restaurante y droguería. Desde el sentir de dichas mujeres, las prácticas lideradas por las mujeres que fortalecen a la comunidad se encuentran: la enseñanza de saberes, bailes y cultura; transmisión de conocimiento ancestral y formar líderes comunales.

En cuanto a las niñas participantes, se encuentran estudiando y compartiendo con la cultura Achagua y campesinos de la zona de influencia de la Institución Educativa Triétnica Yaaliakeisy. Dichas niñas valoran el conocimiento aprendido sus abuelas y madres alrededor de la siembra y las artesanías.

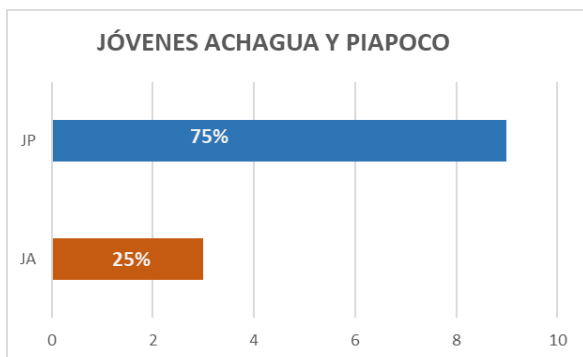
En resumen, participaron 42 mujeres de diferentes edades pertenecientes a los pueblos Achagua y Piapoco, de las cuales el 66,7% correspondió a las mujeres Piapoco y el 33,3% a las mujeres Achagua. Los ciclos de vida intergeneracionales presentes en la investigación fueron cuatro, correspondiendo 19% a las adultas mayores, el 23,8% a las mujeres adultas, el 28,6% a las jóvenes y finalmente 28,6% a las niñas. De esta manera, se aprecia que las edades más jóvenes (niñas y jóvenes) estuvieron fuertemente representadas en la investigación con un 57,2%, seguida de las adultas y finalmente de las adultas mayores.

Tabla 6 Total niñas Achagua Y Piapoco participantes

NIÑAS

NA	8
NP	4
N	12

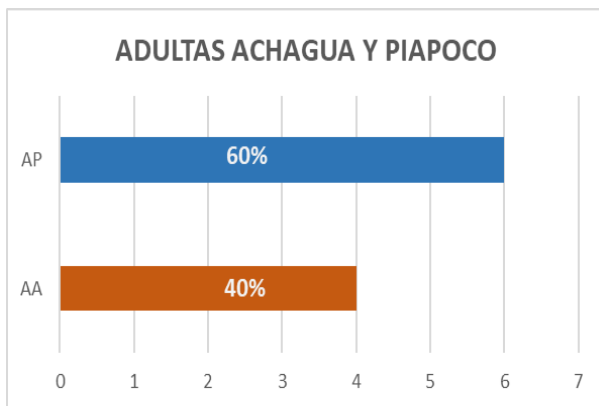
Nota: Autoría propia (2023)

Tabla 7. Total, Jóvenes Achagua y Piapoco participantes

JOVENES

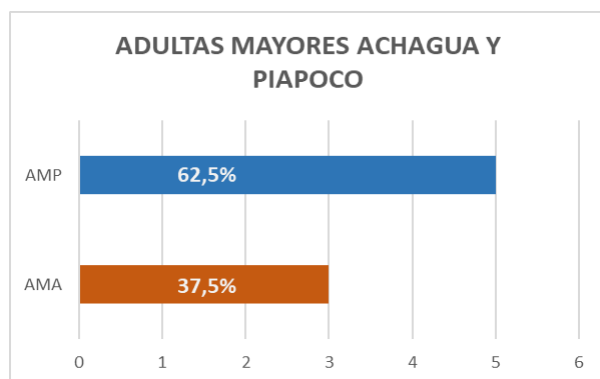
JA	3
JP	9
J	12

Nota: Autoría propia (2023)

Tabla 8. Total, adultas Achagua y Piapoco participantes

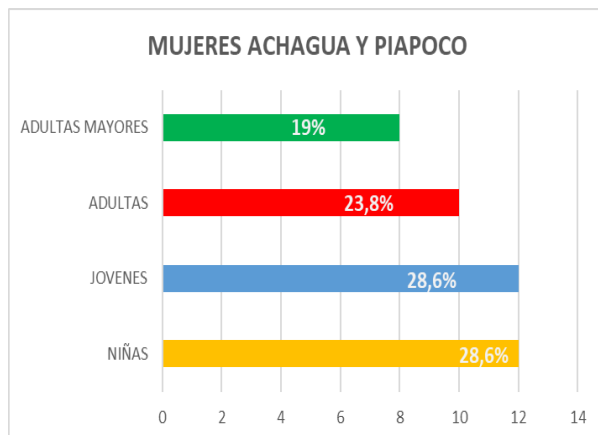
ADULTAS	
AA	4
AP	6
A:	10

Nota: Autoría propia (2023)

Tabla 9. Total, Adultas mayores Achagua y Piapoco participantes

ADULTAS MAYORES	
AMA	3
AMP	5
AM	8

Nota: Autoría propia (2023)

Tabla 10. Total, mujeres Achagua y Piapoco participantes

**MUJERES
ACHAGUA Y PIAPOCO**

NIÑAS	12
JOVENES	12
ADULTAS	10
ADULTAS MAYORES	8
TOTAL	42

Nota: Autoría propia (2023)

6. ENTRAMADO INVESTIGATIVO: TEJIENDO PRÁCTICAS Y CREENCIAS ANCESTRALES

Para la comprensión de los hallazgos se enmarcaron en un entramado investigativo compuesto por tres entramados acordes a los objetivos planteados. Uno hace relación al descriptivo, el segundo al interpretativo y finalmente el comprensivo.

Figura 35. Entramado investigativo



Nota: Entramado investigativo: Tejiendo prácticas y creencias ancestrales. Elaboración propia (2023)

- Entrando a la comunidad Achagua y Piapoco

El acercamiento con las comunidades inició desde el mes de mayo del año 2021 con el apoyo del docente investigador de la Universidad de los Llanos Alfonso Mancera Camelo, quien es reconocido por las autoridades indígenas Piapoco y Achagua se lideraron encuentros con el fin

de establecer conjuntamente diálogos y espacios interculturales que permitieron visibilizar y reconocer otros conocimientos relacionados con el sentido de sustentabilidad de las mujeres de diferentes edades pertenecientes a dichas comunidades.

De esta manera, la primera comunidad con la que se realizó la presentación del proyecto de investigación es con el pueblo Achagua. Así pues, tanto con el gobernador Ramón Martínez Manchay como con el rector de la Institución Educativa Triétnica Yaaliakeisy Fermín Cabarte y mujer indígena de la comunidad Zuleima Cabarte, se establece un diálogo abierto sobre la investigación a realizarse con las mujeres Achagua.

Figura 36. Acercamientos Autoridades indígenas Achagua



Nota: Gobernador Achagua Ramón Martínez Manchey, Zuleima Cabarte, Fermín Cabarte Rector IE Investigadora Delia Rincón Yaaliaqueisy, Docente Unillanos Luis Alfonso Mancera. Registro fotográfico propio (2021).

Se contactó a las autoridades tanto del pueblo indígena Achagua y Piapoco. Posteriormente, la investigación es presentada al grupo de mujeres quienes manifestaron interés y expectativa por participar.

Figura 37. Presentación propuesta investigativa Mujeres Achagua



Nota: Diálogo intercultural. Registro propio (2022)

El vínculo con las mujeres Achagua, se desarrolló desde el inicio de una manera asertiva en el marco del respeto cultural. De esta manera, se acordó establecer comunicación a través de la mayora con el fin de generar los espacios de diálogo individuales y colectivos requeridos en la investigación.

De igual forma, con la comunidad indígena Piapoco se llevó a cabo la presentación de la investigación ante las autoridades y algunas mujeres indígenas. Con el fin de dar continuidad a la investigación, el gobernador designó como enlace en la investigación a una de las líderes del resguardo.

Figura 38. Presentación propuesta investigativa autoridades y mujeres Piapoco



Nota: Resguardo La Victoria, comunidad Autoridades Piapoco (2022). Registro fotográfico propio

En suma, adentrarse al territorio implicó en un primer momento: identificar y conocer el contexto geográficamente, segundo, establecer vínculos de confianza entre la investigadora y las autoridades indígenas quienes brindaron apertura a la investigación, tercero, presentar y clarificar inquietudes de la mujeres Achagua y Piapoco frente al desarrollo de la investigación y cuarto, construir y ajustar con las mujeres la manera de llevar a cabo la investigación en los tiempos y espacios sugeridos por ellas.

6.1. Entramado descriptivo: prácticas y creencias intergeneracionales relacionadas con la sustentabilidad.

Las narrativas de las mujeres Achagua resguardo El Turpial-Umapo y Piapoco resguardo La Victoria, dieron cuenta de las prácticas y creencias acerca de sustentabilidad las cuales se articulan al trabajo cotidiano. En tal sentido, en este capítulo se presentan los hallazgos que dan

cuenta del primer objetivo específico el cual buscó describir las creencias y prácticas de sustentabilidad de las mujeres indígenas en mención de tres generaciones. La presentación de los hallazgos se llevó a cabo atendiendo la categoría de sustentabilidad asociadas a las prácticas y creencias de los pueblos Achagua y Piapoco al ciclo vital de las mujeres vinculadas al proyecto: adultas mayores, adultas y jóvenes. Como se dijo en el marco teórico la sustentabilidad asociada al Buen Vivir en este estudio y en este contexto situado se entendió como: la filosofía de vida en donde todo tiene vida nada es inerte; el agua, la tierra, minerales y demás elementos no son recursos naturales, sino medios de vida; el ser humano no es propietario de la naturaleza o Pachamama, él es un transformador de lo que provee la Madre Tierra; el Buen Vivir incluye a todos los seres de la naturaleza que deben convivir en armonía; la visión colectiva direccionada hacia la protección de las presentes y futuras generaciones; y la Madre Tierra es la casa común que debe ser cuidada y e incluirse una postura ética frente al cuidado de la vida en el planeta.

La información obtenida es producto de las narrativas construidas en diálogos abiertos grupales e individuales, la observación y la entrevista etnográfica desarrollada en las actividades diarias y la convivencia con las mujeres Achagua y Piapoco en el territorio, de manera intermitente desde el año 2021-2023. Se denomina convivencia en este texto a las relaciones de intercambio comunicativo y comprensivo que posibilitaron el compartir mutuo de vivencias, experiencias, emociones y expresiones de las mujeres indígenas en su territorio.

La construcción de relaciones de convivencia con las mujeres Achagua y Piapoco se inicia años atrás a partir de la llegada al territorio en calidad de docente de la Universidad de los Llanos desde hace más de cinco años. Vale la pena advertir que dicha relación permitió establecer relaciones de conocimiento mutuo para comprender el mundo indígena. De ahí, que la profundización en la producción del conocimiento que es propósito de esta tesis doctoral

implicó, entonces, una inmersión etnográfica desde el año 2021 en la cual se explicó en diferentes momentos el proyecto investigativo a las autoridades indígenas Piapoco y Achagua para consolidar relaciones de confianza que permitieron fortalecer la convivencia para dar continuidad al trabajo conjunto con las mujeres de diferentes edades en el años 2022, apoyados en la etnografía colaborativa para la co-construcción de conocimiento desde el sentir, el pensar y el diálogo intercultural de dichas mujeres.

De esta manera, el análisis de la información da cuenta del significado y las aproximaciones alrededor de las prácticas y creencias sobre sustentabilidad de las mujeres Achagua y Piapoco en el territorio. Para ello, se realizaron diálogos individuales y colectivos a mujeres de diferentes edades que dieron paso en un primer momento al proceso descriptivo de las prácticas y creencias que muestran el vínculo con el mundo natural. Posteriormente, el análisis de las narrativas conllevó a la asignación de códigos abiertos y categorización axial con el fin de establecer la organización conceptual de la información. Finalmente, desde la comprensión narrativa se sustentan los aportes de las mujeres indígenas de diferentes edades al sentido de sustentabilidad.

6.1.1. Forma de concebir y modo de vivir en el territorio: Relación con la naturaleza desde las voces de las mujeres Achagua- resguardo El Turpial-Umapo.

La construcción de los hallazgos mediante el proceso analítico descrito anteriormente da cuenta de las nociones de sustentabilidad en las mujeres Achagua en los diferentes ciclos de vida. Así, la noción de sustentabilidad se asocia a elementos considerados en el plan de vida Achagua,

como lo son: la forma de concebir y modo de vivir en el territorio a partir de la realidad cultural, social, política, ambiental y espiritual, lo que asegura y garantiza el presente y futuro de las generaciones. Estas otras maneras de vivir de los pueblos Achagua y Piapoco se comprenden desde la filosofía del Buen Vivir como el vínculo biocultural de los pueblos originarios con la madre tierra, es decir, en este caso, las prácticas, creencias, vivencias en el territorio.

Así mismo, los hallazgos permiten visibilizar otros conocimientos surgidos del diálogo con las mujeres de diferentes edades Achagua y Piapoco los cuales aluden principalmente a la forma de relacionarse con la naturaleza en la continuidad de la vida a través de prácticas y creencias vinculadas a la producción de alimento en la chagra, conuco o yuquera, así como la conservación de elementos identitarios que dan cuenta del Estar en el territorio. Por consiguiente, desde la ecología de saberes de Sousa Santos se reconoce el conocimiento derivado de las voces de las mujeres indígenas asociadas a la forma de concebir y el modo de vivir en el territorio, la cual nos aproximan al sentido de sustentabilidad.

6.1.2. Forma de concebir y modo de vivir en el territorio: Prácticas y Creencias

En este texto se presentan en primer lugar las prácticas y en segunda instancia las creencias las cuales forman parte de la cosmovisión Achagua y Piapoco. Estas describen la relación con la naturaleza de las mujeres de diversas edades.

6.1.2.1. Mujeres Achagua

6.1.2.1.1. Prácticas Mujeres Adultas Mayoras – Forma de concebir y modo de vivir en el territorio.

En esta parte del texto se presentan las creencias de tres mujeres adultas mayores con una edad entre los 53-63 años. Entre ellas, está la voz de la mayora de la comunidad quien fungió como enlace, co-investigadora y traductora del grupo de mujeres participantes. El rol que principalmente destaca a las mujeres mayores es el de ama de casa, transmisión de prácticas y creencias, cuidadora de la familia y productora de alimento en la chagra.

Las prácticas de en relación con el modo de vivir en el territorio en las mujeres adultas mayores se identificaron en este trabajo como las prácticas tendientes al cuidado del suelo, realizadas cotidianamente en el resguardo alrededor de la chagra y el río, las cuales se presentan a continuación:

La primera categoría sobre la forma de concebir y modo de vivir en el territorio es ***cuidar el suelo que nos cuida***, la cual alude a prácticas de cuidado orientadas a la protección del suelo como sustrato de vida y dador de alimento para las plantas, animales y humanos. Dichas prácticas, transmitidas de generación en generación, por los abuelos y abuelas, padres y madres, incentivan a la conservación del suelo para dar continuidad a la vida. Entre las prácticas *para cuidar el suelo que nos cuida* están ***“Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra”*** la cual da cuenta del uso como abono de elementos de la misma naturaleza como lo es la hojarasca, el uso del ají como repelente de insectos y plagas que puedan afectar los cultivos.

Púes, nosotros cuidamos el suelo, pues, ¡eh!, nosotros hacemos la hoja de todos los árboles lo (a) montonamos y por ejemplo hacemos un montón pa´que se seque, de ahí va la hojarasca, todo eso (se) va pudriendo...ahí mira, (uno) va mirando en un mes dos o

tres meses y ya está... eso nos enseñaron los ancestros. También se le echa ají a la hojarasca, pero más para la yuca, sí... eso es lo que nosotros (hacemos)... (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L 53-57).

También mencionan, usar *la ceniza* producto de la quema de residuos o elementos orgánicos propios de la madre tierra (maleza, por ejemplo). “Pero, si rozo un montecito y tiene mucho palo hay que quemarlo, entonces esa ceniza del quemado va a dar buena yuca también, porque esa ceniza es abono para la yuca.” (Mujer Achagua, Martha Gaitán L27-28).

Otra practica es “**Rozar y no quemar**”. Rozar es limpiar el suelo con un machete para cortar la maleza. La maleza se reutiliza como abono al aplicarla al suelo. La maleza no se quema porque su descomposición natural lo transforma en abono: “El suelo yo lo cuido, por ejemplo, yo, por parte mío yo voy rozando, entonces no quemo, porque si quemo, quemo es el abono, entonces, yo voy dejando que se pudra ahí, ahí...voy rozando” (Mujer Achagua, Martha Gaitán L25-27).

Otra práctica de cuidado del suelo es “**Rozar lo que toca y preservar lo útil**”. Para las mujeres Rozar es una práctica obligatoria que implica cortar, eliminar elementos de la naturaleza, plantas que dan vida y alimento a otros organismos, sin embargo, se asume como una práctica de sobrevivencia humana necesaria para sembrar y cultivar. Pero, además rozar es una práctica que implica observación y conocimiento de las especies vegetales para preservar las plantas que benefician la salud humana.

A uno le da tristeza cuando uno va a rozar, pero obligatoriamente toca para uno tener la comida, a uno le toca porque uno tiene que saber que donde hay monte, hay medicina

tradicional, por eso uno entra en el monte revisa todo, qué palo hay, cuando no hay entonces uno roza ese monte, pero si hay medicina tradicional es mejor no tocarlo, dejarlo ahí porque necesitamos cuando nos da diarrea, dolor de la cabeza y mucha medicina tradicional (Mujer Achagua, Martha Gaitán, L52-57).

Otra de las prácticas para cuidar el suelo que nos cuida es “*No contaminar el suelo*”. Las mujeres Achagua adultas mayores realizan prácticas manuales de retiro y agrupamiento manual de elementos no orgánicos pues son considerados contaminantes de la naturaleza.

Cuidar y respetar la madre tierra como la naturaleza, no quiero ver una bolsa en la chagra, sino que recojo, tengo un hueco bien retirado donde echo la basura, los plásticos por allá se queman bien lejos, entonces para no contaminar el aire para no contaminar el suelo, ese es el cuidado... (Mujer Achagua, Rosalba Gaitán, L49-52)

Las prácticas de forma de concebir y modo de vivir en el territorio se extienden al uso de las herramientas. Esto se evidencia en la práctica “*Sembrar con herramientas de la naturaleza*”. El uso de estas herramientas como parte de los saberes ancestrales conservan el suelo. Por ello, destacan las enseñanzas de los abuelos alrededor del trabajo y la siembra usando herramientas construidas con elementos naturales elementos propios de la naturaleza.

Nuestros ancestros son los que enseñan a cultivar yuca brava, con un palo no existía todavía el barretón, no existía pala ni azadón, uno en un palo que siempre (que) llamaban singapoto, palo muy fino y con eso van abriendo hueco y sembrando yuca y maíz, así. Antiguamente habíamos venido así, sembrando ¿no? Los enseñaban los abuelos, nos han enseñado a trabajar. (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L24-27)

Para las mujeres en mención el cuidado del suelo implica “*Aprender de los abuelos y de la madre*”. Los aprendizajes en mención aluden a saberes vinculados a la tradición que se transmiten a través de la oralidad o de la práctica misma en reuniones familiares y salidas para aprender sobre el su uso y cuidado: “Nosotros mismos aprendemos a cuidar el suelo de nuestra madre y nuestros abuelos... nos sacan un rato, en una noche para hablar del suelo, que el suelo antiguamente es muy sagrado, es intocable”. (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L60-62).

En suma, la categoría “Cuidar el suelo que nos cuida” surge del diálogo en el que se describe conocimientos otros que dan cuenta de prácticas que las mujeres adultas mayores aún conservan en el resguardo para cuidar el suelo. Así: Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra; no contaminar el suelo; rozar y no quemar; rozar lo que toca y preservar lo útil; y sembrar con herramientas de la naturaleza, aluden a las prácticas aprendidas de sus ancestros a través del tiempo en el territorio. A continuación, se ilustra la relación entre la categoría inductiva “Cuidar el suelo que nos cuida” y los códigos.

Figura 39. Cuidar el suelo que nos cuida



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.2. Creencias Mujeres Adultas Mayoras - Formas de concebir y modo de vivir en el territorio

En este texto las creencias desde la forma de concebir y modo de vivir en el territorio aluden al vínculo de las mujeres con la madre tierra y el agua como medio de vida, las cuales son transmitidas de manera intergeneracional y que hoy algunas de ellas prevalecen en el territorio.

La primera creencia forma de concebir y modo de vivir en el territorio es la “*Madre tierra fuente de vida y alimento*”. De acuerdo con esta categoría, para las mujeres Achagua adultas ven a la “**Madre tierra - madre propia**”, teniendo en cuenta que es dadora de vida y alimento para su sustento: “Decimos madre tierra, porque es como si tuviéramos (una) madre propia de nosotros, ella nos da comida, nos da plátano, nos da yuca, nos da el cacao nos da toda esta madre tierra” (Mujer Achagua, Martha Gaitán, L13-16).

Otra de las creencias relacionadas con *la madre tierra fuente de vida y alimento*, es **“Cuidar la madre tierra para producir comida”**. Esta creencia da cuenta de la importancia de la madre tierra para la sobrevivencia humana. Evidencia también la dependencia de la vida de la madre tierra. Así, la vida y el alimento se origina y se fundamenta en la naturaleza: “Por eso nosotros la cuidamos mucho, nosotros como ser indígena esa forma sin venenos la cuidamos la madre tierra, para que siga produciendo comida” (Mujer Achagua, Martha Gaitán, 12-14)

Así mismo, la creencia **“El suelo es la madre tierra”** creencia recibida de los ancestros sobre el suelo como medio de vida que produce lo que la comunidad necesita. Vincular el suelo con una madre significa una función nutricia y protectora de la vida.

Bueno, el suelo para nosotros (lo) que antiguamente los ancestros, los abuelos nos enseñaban que el suelo es la madre de tierra, es lo que produce todo (lo) que vamos a cultivar, ella es lo que da todo el pan que nosotros necesitamos en la comunidad indígena ¿no? (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L16-20).

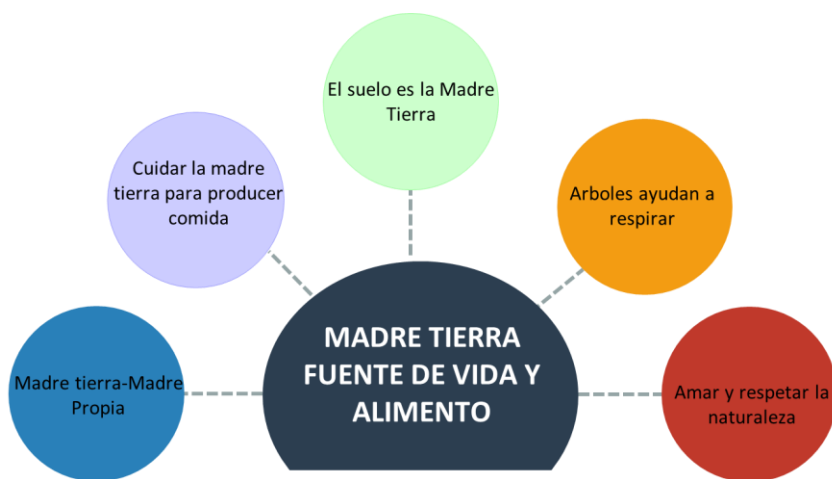
La creencia los **“Árboles ayudan a respirar”** muestra el vínculo con el oxígeno el cual es requerido para respirar y necesario para vivir y mantener la vida de todos los seres vivientes en la madre tierra.

Pues, acerca del aire antiguamente para nosotros es un respiro, porque hay un árbol muy grande (Chumachumari), lo contaban los ancestros ...que ese árbol es el que da todo aire cada vez que se respira y respira del suelo va subiendo a la raíz y va subiendo todo del árbol a las hojas y todo lo que hay bota aire, según ellos ¿no? (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L119-122)

En cuanto a la creencia “*Amar y respetar la naturaleza*” evidencian una relación activa de interacción en tanto hay un sujeto dador de amor y respeto y hay otro ser depositario y receptor de ese amor. Así se espera que ese amor retribuya en el bienestar humano: “La naturaleza ella es lo que nos da todo hay que respetarla, hay que cuidar la naturaleza ¿sí? Entonces, hemos aprendido lo que nos han dicho los ancestros todo, así aprendemos nosotros amar la tierra y cuidarla.” (Mujer Achagua, Elva Cabarte, L 62-64).

La siguiente figura No.40 recoge las creencias asociadas a la primera categoría de denominada “*Madre tierra fuente de vida y alimento*”.

Figura 40. Madre Tierra fuente de vida y alimento



Nota: Autoría propia (2023)

En síntesis, para las mujeres adultas mayores la creencia madre tierra fuente de vida y alimento, se orienta a concebir la madre tierra como sustento de vida que provee alimento y que requiere de cuidados para dar continuidad a la vida. Así mismo, han acogido las creencias de amor y respeto hacia la naturaleza.

La segunda categoría relacionada con las creencias forma de concebir y modo de vivir en el territorio es *“El Agua sostiene la vida*. Esta categoría muestra el agua como un medio de soporte de vida fundamental. De ahí que, una de las creencias de las mujeres adultas mayores es que *“Sin agua no somos nada”*. Por ello, le profesan respeto y cuidado al caño como fuente hídrica de gran importancia para el riego de las plantas en la chagra: “Sin agua no somos nada... pero ahí va el caño, mire, el caño es el que todos sacamos agua ahí para las maticas y lo cuidamos también, pues, la agua la respetamos también porque sin agua no hay nada” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L85-87)

Desde la mirada de las mujeres adultas mayores, otra de las creencias es que el *“Agua da salud y es bendita”*. Esta creencia desde la Ley de Origen se articula el bienestar humano y noción de sacralidad de la cual depende la existencia de la creación de vida en la madre tierra. No obstante, se evidencia un elemento de orden religioso que les inspira respeto. “El agua también es muy buena porque primeramente es lo que da salud, tomar un vaso de agua es bendita, tomar un vaso de agua...mejor dicho si no hay agua no existiríamos todos nosotros, la creación ¿no?” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L83- 85)

Finalmente, la categoría *el agua sostiene la vida* muestra las creencias de las mujeres adultas mayores que vinculan al agua como sustento que da continuidad a la vida y a la que le otorgan un estado de sacralidad de la cual depende la naturaleza.

Figura 41. El agua sostiene la vida



Nota: Autoría propia (2023)

Así mismo en este trabajo se describe las prácticas sobre la forma de concebir y modo de vivir en el territorio presentes en las mujeres adultas mayores en torno a la conservación de saberes y formas de representación identitaria e intergeneracional vinculadas al conocimiento, vivencias, y convivencia en el territorio. Elementos considerados en los planes de vida Achagua y Piapoco, dado que se visibiliza la importancia de recuperar y fortalecer la forma de convivencia con la naturaleza. De este modo se reconoce otras formas vida y comprensión del mundo que dan cuenta de la diversidad e identidad cultural (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

Estas prácticas son evidenciadas en las mujeres adultas mayores en la vivencia de costumbres, tradiciones, lengua y enseñanzas ancestrales e intergeneracionales que dan continuidad a la cultura Achagua. A continuación, se presentan las prácticas de las mujeres adultas mayores, así:

La primera categoría hace alusión a la “*Mujer guardiana de la cultura*”. De esta manera, las adultas mayores han asumido el papel de “*Conservar la identidad*”, manteniendo

características propias de la mujer Achagua, como lo son: la lengua, sencillez, orgullo de la cultura, entre otras:

“La identidad la hemos conservado aquí en la comunidad...una Achagua conoce su lengua, se reconoce por la amabilidad de la persona, somos sencillos, amables, respetuosas con la gente y poco hablamos, esa es una Achagua” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L337-339).

Para las mujeres adultas mayores, “*Enseñar la cultura y preservar la lengua*”, es otra de las prácticas que da cuenta sobre las formas de concebir y modo de vivir, de tal manera que fortalecen la identidad y valor cultural en el territorio. A través de la experiencia enseño la cultura claro que sí. Pero gracias al señor (orientación evangélica) hemos aprendido que (en la) cultura Achagua es mantener la lengua del idioma de no olvidarlo, porque ese es lo principal de la cultura que puede valer ante el Estado es la lengua (Mujer Achagua Elva Cabarte, L322-324).

Dentro de las prácticas relacionadas con la *mujer guardiana de la cultura*, se destaca que las “*Mujeres enseñan la medicina tradicional*”, estas prácticas son considerada por las mujeres adultas mayores como uno de los aspectos centrales de sus saberes propios, que lideran las mujeres. Así mismo, resaltan las enseñanzas transmitidas, proceso de enseñanza y aprendizaje de las abuelas, a las hijas y nietas el cual se realiza a través de la vivencia, la observación y la oralidad en las chagras, el monte, en el río; de esta forma aprenden a identificar las plantas y su uso.

Nuestras madres, nuestras abuelas nos van mostrando el palo, ya uno ya conoce el palito, a veces a uno se olvida preguntar cómo se llama entonces, ellas dicen si lo conocen, ah si sí...ya lo conocí esto es para esto... así conservamos lo propio de la cultura (Mujer Achagua Martha Gaitán, L 67-70)

La forma de concebir y modo de vivir, es “***Rayar la yuca: es mantener la cultura***”, esta es una de las prácticas identitarias que las mujeres enseñan a los hijos, la cual se mantiene en la mayoría de las casas.

Yo cuido a los hijos les enseño, estoy pendiente, tengo un rayador de manos que un día traje para la yuca y los hice raspar con las manos y rallaron con las manos para que mis nietos y los hijos aprendan, entonces todavía mantengo mi cultura en la casa. (Mujer Achagua, Rosalba Gaitán Cabarte L58-61).

Para las mujeres adultas mayores, las “***Mujeres Transmiten conocimiento***”, de esta manera dan continuidad a los aprendizajes afianzando la memoria cultural en el resguardo. Transmitir el conocimiento en los espacios familiares incentiva la apropiación del conocimiento ancestral a través de la oralidad.

Para transmitir el conocimiento a las nuevas generaciones se sientan con ellas, por ejemplo, ellas se sientan, hablan si quiere familia, de los hijos ellas invitan a la casa se reúnen con los otros se hace una charla ahí si la mamá lo permite, la mamá le dice las hijas no vayan ir tal parte, da una charla sobre la cultura de antigua de las mujeres, buscan más de la mujer de 60, 80 años 60, 50 para sacando todo lo que ellas tienen de conocimiento, después ellas llegan a morir con ese conocimiento y ya se pierde... pero hay que trasmitirle a las mujeres, entonces, a las niñas. (Mujer Achagua Elva Cabarte, L358-364).

Las mujeres adultas mayores fungen como educadoras en la chagra mediante prácticas de siembra por ello “*Enseñar a trabajar en la chagra*”, y en el río con prácticas, enseñanzas transmitidas de manera intergeneracional.

Yo, estoy enseñando los hijos míos desde que aprenden a trabajar en la chagra, ya cuando están grandes yo los traigo, pa´que decirles mire este aquí hay que sembrarlo así, la yuca hay que sembrarlos así 50 cm de los otros así...para que la yuca no quede apretada, entonces ya mire del plátano hay que hacer la saca de los colinos, hay que hacer huecos y uno los lleva aquí en el caño toca pescar también pescado, lo pesca así, eso toca hacerlo, uno viene enseñándoles. (Mujer Achagua Elva Cabarte, L279-285)

En suma, la “*Mujer guardiana de la cultura*”, pone de manifiesto el rol de la mujer en la preservación de la identidad Achagua, en tanto conservar la lengua propia, transmitir conocimiento, enseñar la medicina tradicional, mantener prácticas alrededor de la yuca como alimento identitario, se constituyen en prácticas que destacan a las mujeres como líderes en la continuidad de la cultura Achagua. La figura No. 42 ilustra la relación de las prácticas sobre las formas de concebir y modo de vivir en el territorio asociadas a la categoría inductiva “Mujer guardiana de la cultura”.

Figura 42. Mujer guardiana de la cultura



Nota: Autoría propia (2023)

La segunda categoría “*Arraigo y preservación de la cultura en el territorio*”, recoge prácticas formas de concebir y modo de vivir de las adultas mayores. A este respecto, la preservación identitaria tiene una importante incidencia tanto en la identidad propia, como en la forma de relacionarse con la naturaleza. Al respecto, las prácticas dan cuenta de la importancia de “*Enseñar y cuidar la cultura*”, enseñanzas que son compartidas al interior de las familias, entre los abuelos, padres, hijos y nietos. De esta manera, las reuniones familiares fungen como espacios para transmitir el conocimiento, costumbres y las enseñanzas propias de la cultura Achagua a través de las historias vividas por los ancestros.

Para enseñar y cuidar la cultura Achagua, eso usted no necesita, sino que de noche así, cuando están reunidos en la casa, porque a veces viene los hijos se reúnen hasta los nietos, siempre llegan ahí las 06:30 PM o viene de allá de pasiar se reúnen hartos, entonces, comienzan a decir... abuelo cuénteme cualquier cosa antigua, que cómo eran,

cómo viven y comienzan a contar historias duramos casi hasta las 11:00 PM (Mujer Achagua Elva Cabarte, L311-315)

Las mujeres adultas mayores se han ocupado de *Enseñar la cultura en el río*” a través del juego con los niños y niñas de la comunidad. Esta práctica de sustentabilidad cultural vincula el río como ambiente natural para afianzar la identidad.

Así uno va enseñando los indígenas...casi no tenemos horario, lo que sea, también cuando verano uno queda en la playa, por ejemplo, en mes de diciembre si ve ese río blanquito de playas, usted va allá y pesca y queda una noche allá, bueno, juega con ellos, comienza a dar su historia así aprenden los niños de la cultura. (Mujer Achagua Elva Cabarte, L316- 320)

Para las adultas mayores, “*Recordar saberes ancestrales en la chagra*” preservan la identidad Achagua en el territorio, saberes que prevalecen en la memoria de las mayores y la chagra como ambiente natural incentiva las enseñanzas de los saberes ancestrales, además, recoge sentimientos de alegría y orgullo de la mujer Achagua. El Vínculo con el territorio que fortalece la producción de alimento mediado por sentimientos que se entrelazan con la memoria de saberes ancestrales.

Esa es mi manera de vivir como ser una mujer indígena, muy contenta muy orgullosa. Llego a mi chagra mi canto saco un cantico para uno alegrarse, llegar a mi chagra primeramente mi gozo...todo me pone a cantar recordando los antepasados de nuestras abuelas, de nuestros abuelos como cultivaban. (Mujer Achagua Elva Cabarte, L55-58)

En suma, “*Arraigo y preservación de la cultura en el territorio*”, vincula prácticas de formas de concebir y modo de vivir que se sustentan en el vínculo de los ambientes naturales presentes en el territorio con la enseñanza, la transmisión del conocimiento ancestral, la oralidad y la memoria. De igual manera, se evidencia el sentir (emociones de alegría y gozo) que las conlleva a la memoria ancestral para recordar las enseñanzas prácticas vinculadas con la naturaleza.

Figura 43. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.3. Prácticas Mujeres Adultas - Forma de concebir y modo de vivir en el territorio

Las prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio realizadas por las mujeres Achagua adultas, se orientan principalmente hacia el cuidado del agua y el suelo, tal como lo señalan a continuación las narrativas.

Para las mujeres adultas la categoría “*cuidar el suelo y el agua*”, se conciben como medios de vida en el cual se sustenta y se da continuidad a las especies en la madre tierra. Por ello, para mujeres adultas las prácticas para “*Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra*” se relacionan con: primero rozar el suelo; segundo: recoger las hojas; tercero: quemar; y cuarto aplicar la ceniza a los cultivos de la chagra. Desde su mirada, estas prácticas permiten el cuidado del suelo y la producción de alimento:

“Para cuidar el suelo... primero se roza la yuca, el plátano... se recogen las hojas (caídas), se queman, se recoge la ceniza, se le echa al suelo, se siembre y ya...” (Mujer Achagua María Lola Manchai, L13-14).

Otra de las prácticas relacionadas con la forma de concebir y modo de vivir en el territorio hace referencia a “*Cuidar y no contaminar el agua*”. Esta práctica de cuidado realizada por las mujeres adultas propende por la conservación de la vegetación propia a las orillas de los brazos del río Meta, que llega al resguardo El Turpial-Umapo. Así mismo, visibiliza el rol de dichas mujeres como educadoras ambientales, teniendo en cuenta que protegen el caño con prácticas de cuidado y retiro de contaminantes que las personas visitantes dejan en el disfrute de dicho ecosistema.

Para cuidar el agua, no tumbar los palos que van cerca a la orilla del caño pa’ que no se seque, y estar pendiente del caño, porque otros llegan a bañarse, otras personas de afuera, y eso contaminan con bolsas, con muchas cosas que como...icopor, eso uno tiene que cuidar y ayudar a recoger lo que daña al caño... (Mujer Achagua María Lola Manchai, L36-39).

Se puede concluir, que las prácticas para cuidar el suelo y el agua son de gran relevancia para las mujeres adultas. En este sentido, privilegian prácticas de cuidado de retiro manual de contaminantes, así como uso de elementos naturales para el abono del suelo. Así mismo, las narrativas dan cuenta de que, en la continuidad de la vida, los palos o árboles en la orilla del caño cuidan otros medios de vida (agua) del que se sustentan la flora, fauna y el hombre. Por ello, se deben conservar en dicho contexto. La Figura No.44 muestra las prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio de las mujeres adultas, de la siguiente manera:

Figura 44. Cuidar el suelo y el agua



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Arraigo y preservación de la cultura en el territorio*”. Por ello, una de las prácticas tiene que ver con “*Enseñar la lengua y comportamiento indígena*” a partir de elementos identitarios de gran valor para las mujeres adultas Achagua. De esta manera, prima la enseñanza y uso de la lengua al interior del resguardo. De igual forma, la enseñanza de

costumbres y elaboración de la comida típica, prácticas que afianzan la identidad cultural

Achagua en el territorio:

“Les enseñamos a los niños la lengua, lo que es la comida típica de uno de los indígenas, como comportarse como indígena así” (Mujer Achagua María Lola Manchai, L205-206).

Para las mujeres adultas la práctica “*Aprender en la chagra*” es el ambiente natural que permite fortalecer aprendizajes intergeneracionales de la cultura alrededor de la siembra en la chagra. Esta es una de las prácticas que incentivan la preservación de la identidad Achagua en el territorio. Por ello, las mujeres adultas acuden con sus hijos en tiempos diferentes al estudio para que aprendan de las actividades propias en el resguardo como lo es la siembra:

“A veces vengo a la chagra con los hijos y a veces sola por la mañana, toca sola porque los chinos están en la clase, ya por la tarde viene con nosotros a aprender a sembrar y así” (María Lola Manchai, L110-111)

Finalmente, otro de los modos de concebir y modo de vivir en el territorio alude en la preservación de la identidad Achagua en el territorio las mujeres adultas han realizado prácticas que promueven la continuidad de la cultura a partir de la enseñanza de la lengua y el comportamiento indígena, así como el aprendizaje familiar alrededor de la siembra en ambientes naturales como la chagra. La figura No.45 recoge la relación de la categoría con las prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio.

Figura 45. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio



Nota: Autoría propia (2023)

La segunda categoría, visibiliza a la “*Mujer guardiana de la cultura*”. Por ello, una de las prácticas se orienta hacia “*Contar historias de la cultura*”, interiorizado como el espacio familiar donde las mujeres adultas incentivan apropiación, orgullo e identidad cultural al interior de las familias:

“No quiero perder la cultura como ser mujer, yo en una reunión si estoy con la familia comienzo a contar una historia, el cuento a la familia...entonces, me siento muy orgullosa de ser mujer en la casa...” (Mujer Achagua María Lola Manchai, L196-199)

Par las mujeres adultas, “*Trabajar en la chagra fortalece la cultura*”. De esta manera, dicho ambiente natural fortalece la identidad y forma de vivir la cultura a partir de los aprendizajes y enseñanzas intergeneracionales del trabajo propio en la chagra.

Yo para no perder la cultura siempre llevo a Andrea engañada a la chagra... si yo siempre (la) llevo y cuando vamos y arrancamos yuca “mamá usted me trajo para esto” si para eso usted nació niña para aprender a trabajar. (Mujer Achagua Nancy Yaneth Gaitán, L259-261)

En síntesis, la mujer adulta se muestra como guardiana de la cultura al vincular prácticas de manera intergeneracional. Para ello, las mujeres cuentan historias propias identitarias al interior de las familias, así mismo, comparten y enseñan en el chagra considerado el ambiente natural en el que los hijos aprender a trabajar. Dichas prácticas fortalecen la cultura a través del tiempo en el territorio. Además, las narrativas visibilizan la relación del género con el rol de trabajo en la chagra. En la figura No.43 esquematiza las prácticas que sustenta la segunda categoría inductiva.

Figura 46. Mujer Guardiana de la cultura



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.3. Creencias Mujeres Adultas - Forma de concebir y modo de vivir en el territorio

A propósito de las creencias forma de concebir y modo de vivir en el territorio evidenciadas en las narrativas mujeres adultas Achagua del resguardo El Turpial-Umapo se

relacionan con la madre tierra como fuente de vida y alimento. Algunas de estas creencias han sido transmitidas de manera ancestral y continúan o permanecen en sus vivencias.

La primera categoría está relacionada con las creencias forma de concebir y modo de vivir en el territorio tiene que ver con la “*Madre tierra fuente de vida y alimento*”. Para estas mujeres, las creencias son de importancia en la relación con la naturaleza. Por ello, consideran a la madre tierra como el ser vivo que sostiene la vida y provee alimento a los seres vivos que habitan el territorio. “Nuestra madre tierra nos da todo, porque ella es la que nos da vida, de todo...los animales, las maticas, el agua, nos da la comida, la yuca brava, nos da el pescado.” (Mujer Achagua María Lola Manchai, L138-139).

A continuación, la figura ilustra la categoría y la creencia forma de concebir y modo de vivir en el territorio presente en las mujeres adultas.

Figura 47. Madre Tierra fuente de alimento



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.4. Prácticas Mujeres jóvenes - Formas de concebir y modo de vivir en el territorio.

Las mujeres jóvenes realizan prácticas que dan cuenta de la forma de concebir y modo de vivir en el territorio, sustentadas en las actividades de liderazgo, elaboración de alimento propio, y enseñanza de la lengua. Prácticas de importancia en la continuidad de la cultura asumidas por las mujeres jóvenes Achagua.

La continuidad de la cultura Achagua permanece en las diferentes edades de las mujeres. Al respecto, las jóvenes consideran a la “*Mujer guardiana de la cultura*”. Por tanto, algunas de las prácticas formas de vivir la cultura se relacionan con “*Hacer y enseñar el alimento identitario*” en el contexto familiar. Así, las mujeres jóvenes fomentan la elaboración y el aprendizaje del mañoco y el casabe en las niñas y jóvenes, salvaguardando el alimento propio que fortalece la identidad Achagua.

Cuando uno quiere ya...cuando uno para enseñar a las chinas a hacer casabe o mañoco, uno tiene que hacer en la casa para irlo diciendo esto se hace así, esto así para que los chinas vean y así van aprendiendo. (Mujer Achagua Elizabeth Barón 11, L145-147)

Las mujeres jóvenes consideran que para conservar la cultura se debe enseñar la lengua y gastronomía propia, así como las costumbres indígenas Achagua. De esta manera, las “*Mujeres sostienen la cultura*”, al ocuparse de las enseñanzas de la cultura en edades tempranas de la comunidad en el territorio:

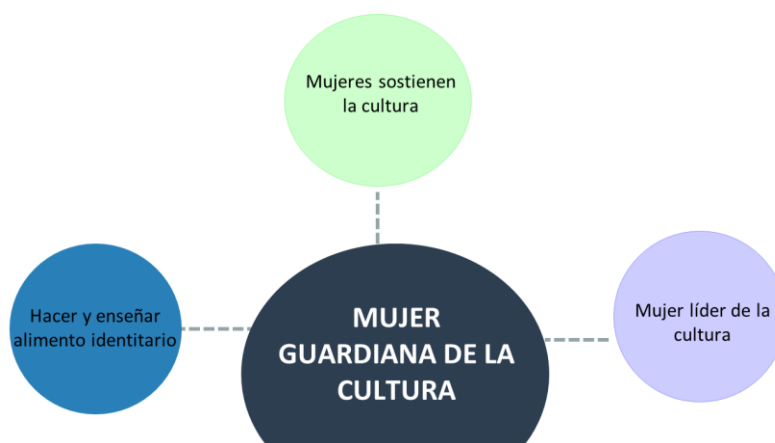
“Para conservar la cultura, enseñamos a los niños la lengua, lo que es la comida de uno, lo que es la comida típica de los indígenas, como comportarse como indígena, así” (Mujer Achagua Elizabeth Barón, L205-206).

Otra de las prácticas tiene que ver con el ejemplo y participación de la “*Mujer líder de la cultura*”. De esta manera, las mujeres jóvenes destacan la importancia de la mujer adulta mayor como líder en procesos o espacios que promuevan diálogos alrededor de la cultura.

Ser una mujer importante es también ser un líder, no, es algo importante porque uno puede liderar a las mujeres como está haciendo mi tía Martha liderazgo, siendo una líder, una mujer, y que estamos en esta reunión conociendo también nuestro punto de vista hablando de nuestra cultura de nuestras costumbres, eso es importante (Mujer Achagua Nancy Yaneth Gaitán, L 147-150).

Finalmente, las prácticas relacionadas con la forma de concebir y modo de vivir en el territorio evidencia en las narrativas de las mujeres jóvenes Achagua, muestran a la mujer como guardiana de la cultura alrededor de las enseñanzas de la lengua, las costumbres, el alimento propio y el liderazgo para incentivar espacios de diálogo cultural. La figura No.46 ilustra la relación de las prácticas que sustentan a la mujer como guardiana de la cultura.

Figura 48. Mujer Guardiana de la Cultura



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.5. Práctica Niñas - Forma de concebir y modo de vivir en el territorio

Las prácticas alrededor de la forma de concebir y modo de vivir en el territorio realizadas por las niñas Achagua aluden principalmente a la relación con la madre tierra a través de la siembra y cuidado de las plantas o cultivos con el fin de contar con el alimento que la madre tierra les provee.

La primera categoría es la “*Madre tierra fuente de alimento*”, la cual se relaciona con prácticas para “*Sembrar en la madre tierra*”, donde las niñas aprenden y realizan actividades donde interviene los medios de vida suelo y agua para obtener alimento:

“Para sembrar en la madre tierra hay que hacer un hueco, le echa las semillas, lo tapa con la tierra y lo moja.” (Niñas Achagua: Laura Sofia Arrepiche, Andrea Cumanaica Arrepiche, Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L16-17)

De igual forma, las niñas alrededor de la madre tierra en la producción de alimento llevan a cabo prácticas para “*Mantener el cultivo*”, las cuales principalmente se realizan de manera manual alrededor del riego y limpieza de las plantas:

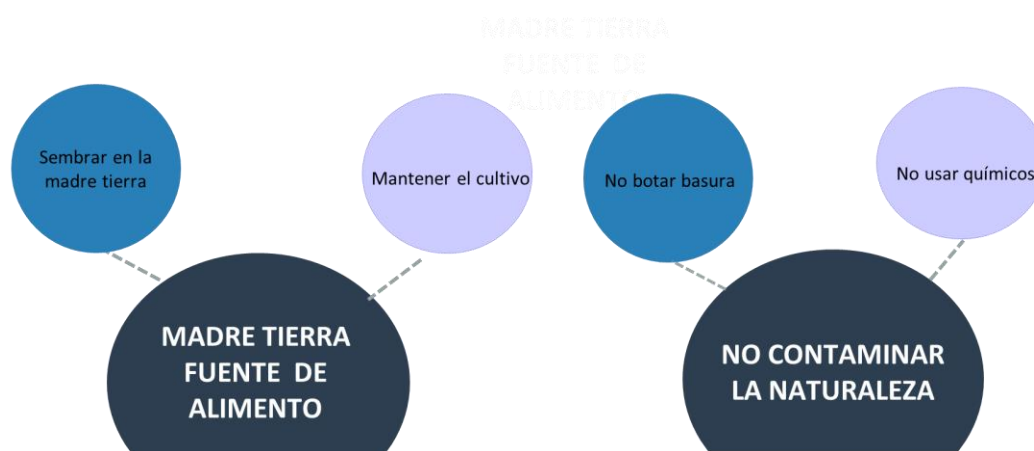
“Después de sembrar a la semana ya nace la mata, se le sigue echando agua, tiene que limpiar al lado de la matica de maíz, o de yuca o de plátano con el machete” (Niña Achagua Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L20-21).

La categoría “*No contaminar la naturaleza*” es asumida por las niñas Achagua con prácticas para cuidar la naturaleza que se alejan de introducir contaminantes en la madre

tierra: “Para cuidar la naturaleza se hace no echando químicos... así se cuida la naturaleza, no botando basura y no echar mucha agua porque también se mueren las plantas.” (Niña Achagua Andrea Cumanaica Arrepiche, L40-41)

Finalmente, las prácticas manifiestas en las niñas Achagua se relacionan con prácticas de cuidado manuales de siembra y de retiro de elementos contaminantes que permiten la producción de alimento. La siguiente figura ilustra las categorías y las prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio presentes en las niñas Achagua.

Figura 49. Madre Tierra fuente de alimento - No contaminar la naturaleza



Nota: Autoría propia (2023)

Otra de la forma de concebir y modo de vivir por parte de las niñas Achagua se encuentra en las prácticas en las manifestaciones de orgullo de la cultura, el dominio de la lengua propia, y por el gusto hacia la siembra de cultivos identitarios en el territorio.

La primera categoría se relaciona con las prácticas para “*Conservar la cultura*”. De tal manera, que las niñas manifiestan que “*Aprender la lengua propia*”, conserva la cultura:

“Si es muy importante aprender la cultura y la lengua...estamos orgullosas de ser niñas Achaguas.” (Niñas Achagua: Sara Manchay, Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L 65)

Una de las prácticas presentes en las niñas Achagua, y que permiten conservar *la cultura*, es la siembra. Ellas, consideran que “*Sembrar yuca es orgullo Achagua*” práctica que es realizada con agrado por parte de las niñas:

“Me gusta ser niña Achagua, por la siembra de yuca, me gusta aprender a sembrar...” (Niña Achagua Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L11)

En resumen, una de las prácticas evidenciadas en las niñas Achagua, se orientan hacia la conservación de la cultura, a partir del aprendizaje de la lengua y la siembra de alimento identitario, prácticas que les genera orgullo por la cultura, gusto de ser niña Achagua, así como aprender a sembrar alimento identitario.

Figura 50. Conservar la cultura



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.1.6. Matriz sobre prácticas y creencias: Formas de concebir y modo de vivir en el territorio, y forma de vivir la cultura - Mujeres Achagua: Mayoras, Adultas, Jóvenes y Niñas.

CICLOS DE VIDA	PRACTICAS Y CREENCIAS	CATEGORIAS	CÓDIGOS RELACIONALES
Mujeres Adultas Mayoras	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra	1.Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra 2.Rozar y no quemar 3.Rozar lo que toca y preservar lo útil 4.No contaminar el suelo 5.Sembrar con herramientas de la naturaleza 6.Aprender de los abuelos y de la madre
		Mujer guardiana de la cultura	1.Conservar la identidad 2.Enseñar la cultura y preservar la lengua 3.Mujeres enseñan la medicina tradicional 4.Rayar la yuca: es mantener la cultura 5.Mujeres transmiten conocimiento 6.Enseñar a trabajar en la chagra
		Arraigo y preservación en el territorio	1.Enseñar y cuidar la cultura 2.Enseñar la cultura en el río 3.Recordar saberes ancestrales en la chagra
	Creencias Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Madre tierra fuente de vida y alimento	1.Madre tierra-madre propia 2.Cuidar la madre tierra para producir comida

			<p>3.El suelo es la madre tierra</p> <p>4.Arboles ayudan a respirar</p> <p>5.Amar y respetar la naturaleza</p>
		El agua sostiene la vida	<p>1.Sin agua no somos nada</p> <p>2.El agua da salud y es bendita</p>
Mujeres Adultas	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Prácticas para cuidar el suelo y el agua	<p>1.Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra</p> <p>2.Cuidar y no contaminar el agua</p>
		Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	<p>1.Enseñar la lengua y comportamiento indígena</p> <p>2.Aprender en la chagra</p>
		Mujer guardiana de la cultura	<p>1.Contar historias de la cultura</p> <p>2.Trabajar en la chagra fortalece la cultura</p>
	Creencias Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Madre tierra fuente de vida y alimento	<p>1.Dar y sostener la vida</p> <p>2.Dar alimento</p>
Mujeres jóvenes	Prácticas Formas de vivir la cultura	Mujer guardiana de la cultura	<p>1.Hacer y enseñar alimento identitario</p> <p>2.Mujeres sostienen la cultura</p> <p>3.Mujer líder de la cultura</p>
Niñas	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Madre tierra fuente de alimento	<p>1.Sembrar en la madre tierra</p> <p>2.Mantener el cultivo</p>
		No contaminar la naturaleza	<p>1.No botar basura</p> <p>2.No usar químicos</p>
		Conservar la cultura	<p>1.Aprender la lengua propia</p> <p>2.Gusto de ser niña Achagua</p> <p>3.Sembrar yuca es orgullo Achagua</p>

6.1.2.2. Mujeres piapoco

6.1.2.2.1. Forma de concebir y modo de vivir en el territorio mujeres Piapoco-Resguardo la Victoria.

De acuerdo con los hallazgos, la manera de relacionarse la mujer Piapoco con el territorio contienen prácticas y creencias vinculadas al conuco o chagra, y la familia. De esta manera, se describe la forma de concebir y modo de vivir en el territorio por ciclos de vida de las mujeres Piapoco, así:

6.1.2.2.2. Prácticas Mujeres Adultas Mayoras - Forma de concebir y modo de vivir en el territorio

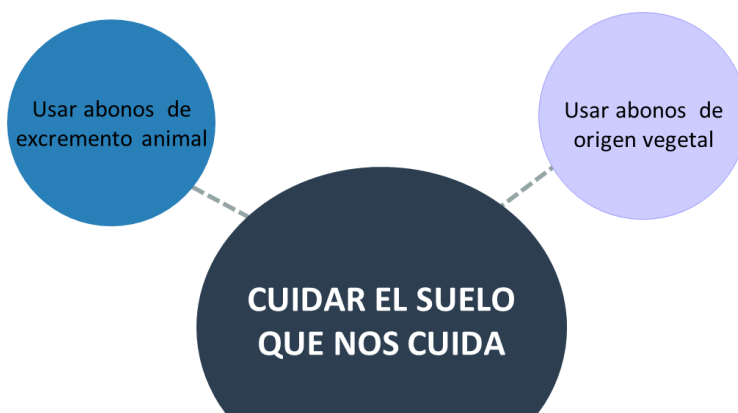
Las prácticas y creencias presentes en las mujeres adultas mayores, están alrededor del conuco o chagra realizadas de manera cotidiana en el resguardo La Victoria el cual cuenta con una extensión de 3.243 hectáreas en un caserío separado del pueblo Achagua.

La práctica forma de concebir y modo de vivir en el territorio en las mujeres adultas mayores, se evidencia en la categoría relacionada *“Cuidar el suelo que nos cuida”*. Por ello, en el cuidado del suelo consideran el uso de elementos orgánicos que fortalecen la continuidad de la vida en la madre tierra. De esta manera, las prácticas para cuidar el suelo las realizan de manera manual con el uso de abonos naturales provenientes de las especies animales y vegetales que cuidan el suelo y los cultivos en el conuco o chagra:

“Cuido la tierra, el suelo...toca escarbarla y echarle abono, ósea la mierda de marrano y las hojas, todo ya está abonado. No aplico químicos, solo hojas y abono del marrano” (MP23, L 10-11).

La siguiente figura No.51 hace referencia a la categoría inductiva relacionada con la forma de concebir y modo de vivir en el territorio de las mujeres mayores Piapoco.

Figura 51. Cuidar el suelo que nos cuida



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Territorio para sembrar, trabajar y transmitir conocimiento en lo propio conserva la cultura conserva la cultura*”, está presente en las prácticas de producción de alimento en el conuco o chagra por parte de las mujeres adultas mayores. En este sentido, la práctica de “*Sembrar alimento identitario en lo propio*” permite establecer vínculo entre el territorio, la siembra y la cultura afianzando la identidad indígena Piapoco:

“Me dejaron un pedazo de tierra y sembramos yuca y ya está grande, la yuca brava para hacer casabe, mañoco para eso sirve la yuca brava y nosotros también sembramos yuca dulce.” (Mujer Piapoco Rosa Gaitán Arrepiche, L216-218)

Otra de las prácticas realizadas por las mujeres adultas mayores alrededor de la forma de concebir y modo de vivir en el territorio tiene que ver con “***Trabajar en el conuco fortalece la cultura***”. Es decir, además de las labores de cuidado de la familia, se han dedicado al trabajo y producción de alimento identitario en el conuco o chagra, incentivando arraigo por la cultura y el territorio:

“Yo les enseñé a las hijas y nietas a trabajar aquí en el conuco, la cultura, lavar loza, les enseñé a cocinar, de todo les enseñé...” (Mujer Piapoco Ana Teresa Arrepiche, L 24-25)

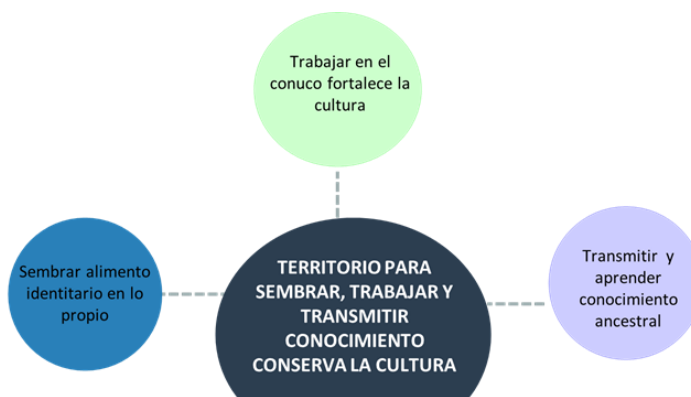
Así mismo, otra práctica que se vincula con la categoría *sembrar, trabajar y transmitir conocimiento en lo propio conserva la cultura*, tiene que ver con “***Transmitir conocimiento ancestral***”, conocimiento transmitido de manera intergeneracional de importancia para las mujeres adultas mayores quienes principalmente se han ocupado sobre el uso de las plantas al servicio de la salud:

“Tengo conocimientos que me enseñaron mis ancestros, pero ya casi no se practican... yo sé de yerbitas para curar” (Mujer Piapoco Manuela Arrepiche, L111-112)

Se puede concluir, que las prácticas de las mujeres adultas mayores se relacionan con la disponibilidad de territorio en el que se siembra el alimento identitario en el conuco. Así mismo, dichas prácticas aprendidas de manera ancestral son concebidas por estas mujeres como trabajo

propio, que les imprime orgullo e identidad cultural. La siguiente figura No.52 ilustra la relación de la categoría y las prácticas de orden cultural.

Figura 52. Territorio para sembrar, trabajar y transmitir conocimiento conserva la cultura



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría de “*Arraigo y preservación de la cultura en el territorio*”, destaca el sentido de pertenencia de las mujeres adultas mayores por el territorio. De esta manera, el resguardo es visto por dichas mujeres como el lugar para “*Vivir Feliz en el Territorio*”, el cual les moviliza sentimientos de gusto y felicidad por lo propio:

“Vivo feliz acá en el resguardo, porque nosotros (nos) amañamos acá la casita, nosotros nos gusta acá en el resguardo”. (Mujer Piapoco Rosa Gaitán Arrepiche, L 130-131)

Del mismo modo, otra de las prácticas que aluden las mujeres mayores al arraigo y preservación de la cultura en el territorio, es “*Gusto por la cultura y las tradiciones*”, dado que la comunidad participa con gusto en las danzas, juegos y medicina tradicional en el resguardo:

“A mí me gusta mucho mi cultura, lo que hacemos...las danzas, los juegos, la medicina tradicional...todo eso...” (Mujer Piapoco Beatriz Cabarte, L 15-16)

La figura No. 53 muestra el vínculo de la categoría inductiva “*Arraigo y preservación de la cultura en el territorio*” con las prácticas que la sustentan.

Figura 53. Arraigo y preservación de la cultura en el territorio



Nota: Autoría propia (2023)

Finalmente, para las mujeres adultas mayores otra de las formas de concebir y modo de vivir en el territorio se vinculan con prácticas que representan la cultura, la felicidad en lo propio, y el agrado por la medicina tradicional.

6.1.2.2.3. Prácticas Mujeres Adultas – Formas de concebir y modo de vivir en el territorio.

La voz de las mujeres adultas alrededor de la forma de concebir y modo de vivir en el territorio da cuenta de aspectos puntuales relacionados la transmisión del conocimiento, la siembra identitaria, y la conservación de tradiciones.

La categoría “*sembrar, aprender y consumir lo propio cuida la cultura*”, alude a las prácticas de las mujeres adultas vinculando el hacer y el conocimiento. Es así, que “*Sembrar y consumir en el territorio*” para las mujeres en mención les permite conservar la cultura a partir del consumo del alimento producido en la chagra, conuco o yuquera:

“Les decimos a las mujeres de nuestra cultura Piapoco que no perdamos la cultura, para nosotros mismas sembrar lo que nosotros consumimos aquí” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 37-38)

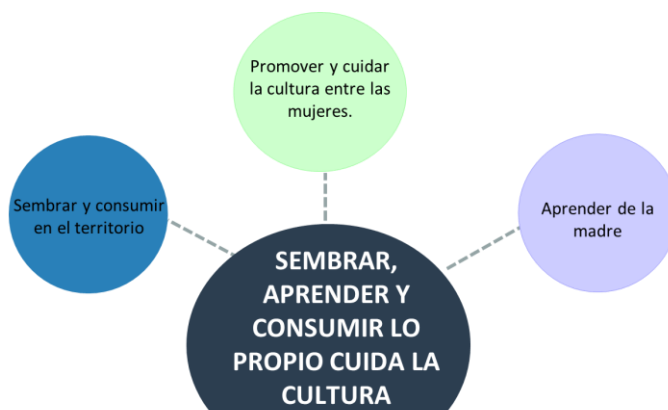
Otra de las prácticas que se relacionan con la siembra, aprendizaje y consumo de lo propio, atañe a las prácticas para “*Aprender de la madre*”. De este modo, los aprendizajes que aún prevalecen en la cultura han sido transmitidos de las madres a las hijas, quienes dan continuidad a la transformación de la yuca brava en casabe o mañoco, alimento identitario de la cultura Piapoco:

“He aprendido muchas cosas de mi mamá, hacer casabe, mañoco, rayar yuca...”
(Mujer Piapoco María Nidia Gaitán, L31-32).

En síntesis, las mujeres adultas Piapoco consideran que dentro de las prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio, se encuentra la siembra y consumo propio y los aprendizajes de las madres a las hijas. Así mismo, resaltan la importancia de promover y cuidar

la cultura entre las mujeres. La Figura No.54 ilustra la relación de la categoría con las prácticas que vinculan el territorio, aprendizaje intergeneracional y el alimento como elemento identitario.

Figura 54. Sembrar, aprender y consumir lo propio cuida la cultura



Nota: Autoría propia (2023)

Las mujeres adultas se han preocupado por mantener *“Tradiciones y rituales de género”*. Dicha categoría se sustenta en prácticas que las identifica como mujeres Piapoco. En tal sentido, el ritual alrededor del paso de niña a mujer aún se mantiene y permite fortalecer la continuidad de la cultura.

“Cuando a una niña le llega la menstruación no la dejan salir de la casa, la cuidan está en la cama quietica ahí, a los cinco días la bajan y la corretean para ir a tirarla al baño, para que se bañe y ya salir... también se hace el rezo del pescado” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L58-60).

En efecto, este ritual tiene importancia para las mujeres Piapoco y aún se esfuerzan por mantenerlo presente en la cultura. Esta tradición provista de rezos, espiritualidad y ceremonias atañe a cambios físicos en las niñas.

La figura No.55 muestra la categoría inductiva que relaciona cambios biológicos de las niñas con expresiones y rituales culturales.

Figura 55. Tradiciones y rituales de género



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.2.4. Prácticas Mujeres Jóvenes – Formas de concebir y modo de vivir en el territorio.

La sustentabilidad ambiental presentes en las mujeres jóvenes principalmente vincula prácticas de cuidado del suelo.

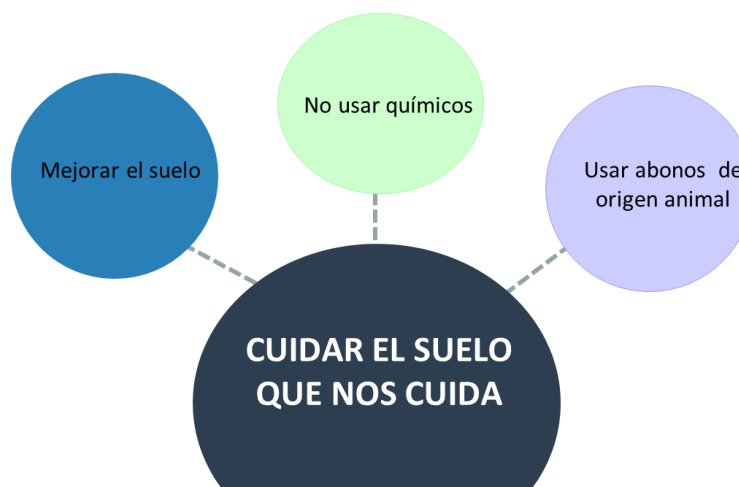
Las prácticas de sustentabilidad destacadas por las mujeres jóvenes corresponden a las prácticas de cuidado del suelo. Es así, que la categoría “*Cuidar el suelo que nos cuida*”, alude a este medio de vida como soporte de vida de la naturaleza. Para las mujeres jóvenes Piapoco

cuidar el suelo, tiene que ver con el uso de elementos orgánicos presentes en la madre tierra, como, por ejemplo, excremento porcícola y avícola disponible alrededor de los resguardos.

“Para cuidar el suelo, lo primero que hago es arreglar la tierra con abono orgánico, esto, no le echo químicos, solo abono orgánico, de gallinaza, estiércol y nada más... (Mujer Piapoco Lizbeth Yuliana Gaitán Manchai, L 2-3)

Así mismo, en el cuidado del suelo las mujeres jóvenes no consideran el uso de abonos químicos en la yuquera, conuco o chagra.

Figura 56. Cuidar el suelo que nos cuida



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Sembrar y transformar alimento propio*” alude a las prácticas que las mujeres jóvenes han venido implementando para dar continuidad a la cultura conociendo la época de siembra del alimento propio, es decir, la yuca brava. Para posteriormente transformarla en casabe y mañoco, prácticas que permiten mantener las prácticas culturales identitarias:

“En este momento que estamos finalizando el año, estamos en época de siembra de la yuca para que el otro año ya esté y entonces...ya podemos hacer el mañoco, el casabe todo eso...” (Mujer Piapoco Erika Gaitán, L 29-30).

Al respecto, las voces de las mujeres jóvenes muestran la organización y proyección para la siembra y transformación del alimento propio en el territorio.

Figura 57. Sembrar, transformar alimento propio



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Expresiones de arraigo cultural en el territorio*” vincula expresiones culturales, enseñanzas intergeneracionales, orgullo del trabajo que realizan las mujeres jóvenes y la felicidad que el territorio les otorga. Por ello, consideran que “*Bailar y jugar lo propio es cuidar la cultura*” como una de las prácticas que realizan al interior del resguardo, pero que así mismo, muestran a los visitantes del resguardo.

“El baile es cultura, yo hago el ritual del cacho de venado de los antepasados...cuando vienen a visitarnos aquí...” (Mujer Piapoco Lizbeth Yuliana Gaitán Manchai, L80-81)

Así mismo, los eventos culturales alrededor del juego y las danzas son considerados por las mujeres jóvenes como los espacios de esparcimiento y disfrute comunitario:

“A mí, de mi comunidad me gusta los juegos y las danzas de la cultura, me gusta participar.” (Mujer Piapoco Diana Arrepiche, L13-14)

Otra de las prácticas que afianza las expresiones de arraigo cultural en el territorio en las mujeres jóvenes, tiene que ver con la “*Enseñanza intergeneracional de la cultura*. Al respecto, las enseñanzas de las abuelas en las mujeres jóvenes han sido de suma importancia en los procesos de siembra y producción de alimento. La mayoría de las mujeres jóvenes se preocupan por dar continuidad al conocimiento ancestral, aplicando las enseñanzas sobre las épocas de siembra de acuerdo con la luna:

“Aplico las enseñanzas de las abuelas, cuando está en menguante es donde se puede sembrar, y así mis abuelas me han enseñado eso” (Mujer Piapoco Lizbeth Yuliana Gaitán Manchai, L11-12)

De la misma manera, las prácticas que contribuyen en a las *expresiones de arraigo cultural en el territorio* es el trabajo que las mujeres jóvenes realizan. De esta manera, se auto reconocen como “*Mujer trabajadora*” teniendo presente las raíces ancestrales de la cultura Piapoco:

“Me siento orgullosa de pertenecer a la comunidad Piapoco, yo como mujer me siento muy orgullosa de los atributos de dónde vengo, yo digo que cada mujer tiene algo en especial, tenemos ese toque, cada mujer es trabajadora...” (Mujer Piapoco Paula Yaneth Cabarte, L 53-55)

El sentir de las mujeres jóvenes se recoge en la expresión “*Vivir y ser feliz*” modo de vida que las reviste de orgullo y felicidad: “Me siento como todas las mujeres (del resguardo), feliz, no me hace falta nada...” (Mujer Piapoco Angélica Arrepiche, L25-26).

En resumen, las mujeres jóvenes Piapoco llevan a cabo prácticas a través de expresiones identitarias como lo son los bailes y juegos culturales, enseñanzas de las madres y abuelas, identificarse como mujer trabajadora y vivir y ser feliz en el territorio. La figura No.54 señala la relación entre la categoría y las prácticas formas de concebir y modo de vivir en las mujeres jóvenes.

Figura 58. Expresiones de arraigo cultural en el territorio



Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.2.5. Prácticas Niñas – Formas de concebir y modo de vivir en el territorio

La forma de concebir y modo de vivir en las niñas Piapoco se encamina principalmente hacia las prácticas de siembra y cuidado de las plantas en el resguardo.

Las prácticas presentes en las niñas se comprenden en la categoría “*Sembrar y cuidar las plantas con prácticas aprendidas*”. De esta manera, las prácticas de riego y aplicación de abonos orgánicos realizadas por las niñas se vinculan a que “*El agua y el abono orgánico cuidan las plantas*”, enseñanzas recibidas de las madres y abuelas:

“Mi mamá, mi abuela me han enseñado a cuidar las plantas, a echar agua y abono de cerdo.” (Niña Piapoco Maira Alejandra Gaitán, L 207-208).

Otra práctica vinculada a la siembra y cuidado de las plantas a partir de los aprendizajes de las niñas Piapoco, se orienta hacia el gusto por “*Sembrar y aprender de la abuela*”, aprendizajes que les ha permitido aprender a trabajar y cuidar las plantas, así como producir el alimento para consumo de las familias:

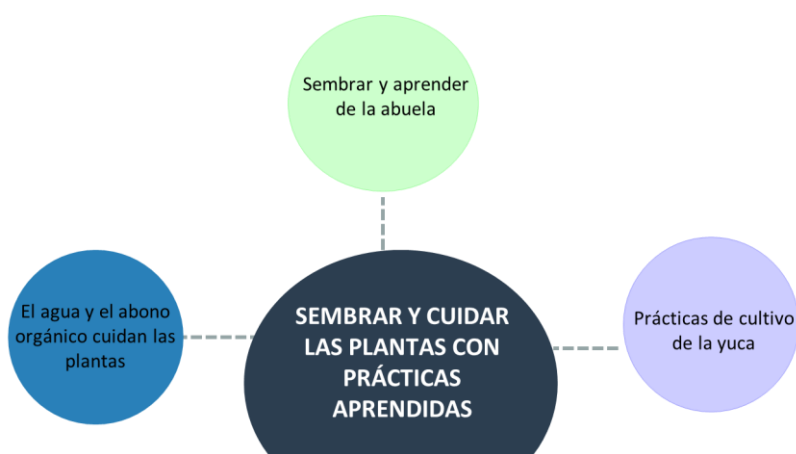
“yo le ayudo a mi abuela, siembro maticas que están por ahí, la yuca... me gusta aprender” (Niña Piapoco Gladys Gaitán, L33-34)

Así mismo, una de las prácticas aprendidas para el cuidado y siembra del alimento identitario hace referencia a las “*Prácticas de cultivo de la yuca*”, prácticas que las niñas Piapoco han apropiado y que realizan junto con las abuelas en el resguardo.

Se cortan palos de yuca, se siembra en la tierra y se abona, recogemos el estiércol del cerdo y se le echa al pie de la yuca y después coje una pala y lo encierra con la tierra para que no se riega y se tapa... eso me lo enseñó mi abuela. (Niña Piapoco Maira Alejandra Gaitán, L15-17)

En síntesis, las niñas dan continuidad a las prácticas aprendidas de las madres y abuelas donde se privilegia el uso de los elementos de la naturaleza como lo es el agua y el abono de especies animales. La figura No.57 ilustra la categoría y las prácticas relacionadas con la siembra y cuidado de las plantas.

Figura 59. Sembrar y cuidar las plantas con prácticas aprendidas



Nota: Autoría propia (2023)

Las narrativas de las niñas recogen prácticas que tienen que ver con la categoría “*Aprendizajes identitarios intergeneracionales*”. De este modo, comparten que “*Aprender a trabajar en el conuco*”, es importante puesto que han recibido las enseñanzas de las abuelas y madres alrededor de las prácticas que se realizan en el conuco y que así aprenden a trabajar la tierra:

“Las mamás y las abuelas nos enseñan en el conuco a trabajar, a sembrar yuca”

(Niña Piapoco María Alejandra Gaitán, L 12).

Otra práctica que da cuenta de la forma de concebir y modo de vivir en el territorio y se relaciona con la categoría *aprendizajes identitarios intergeneracionales*, tiene que ver con “***Aprender hacer artesanías***”. Las artesanías son una de las expresiones culturales de importancia en la cultura Piapoco, por ello, los aprendizajes alrededor de este oficio han sido recibido de las abuelas y madres, incentivando la continuidad del conocimiento artesanal en las niñas del resguardo:

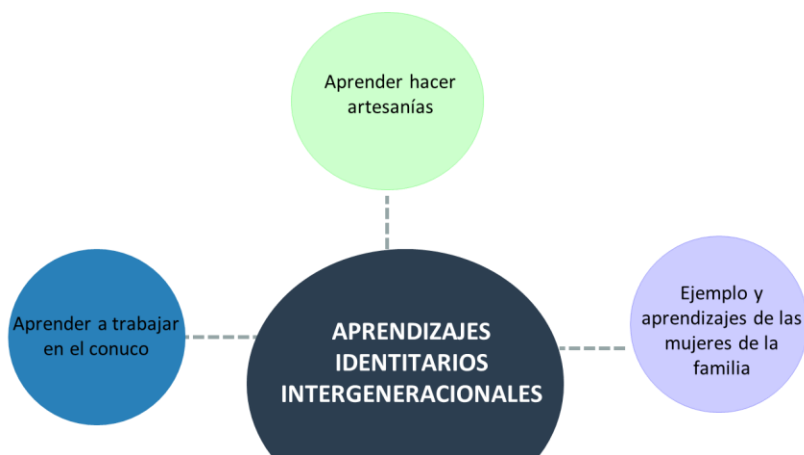
“Mi mamá y mi abuela también hacen artesanías, hace unos bolsitos, ella me enseña, estoy aprendiendo...ellas los hacen y los venden” (Niña Piapoco Jenny Paola Gaitán, L 38-39).

De igual manera, el “***Ejemplo y aprendizaje de las mujeres de la familia***” para las niñas es de suma importancia, dado que las madres, las abuelas fungen como educadoras y guardianas de los aprendizajes de la cultura de las niñas en el territorio:

Mi mamá me enseñó hacer casabe, me enseñó hacer oficio, me enseñó a cocinar y me enseñó a lavar...mi abuela me enseñó a sembrar. (Niña Piapoco Ingrit Mota, L76-77)

Yo aprendí de mi mamá y abuela, ellas me enseñaron a sembrar, cocinar, a hacer lo de la casa... (Niña Piapoco Gladys Gaitán, L 36- 37).

Finalmente, las prácticas presentes en las niñas Piapoco han sido recibidas de manera intergeneracional. Así mismo, los aprendizajes se han orientado alrededor del del conuco, elaboración de artesanías y enseñanzas de las mujeres de la familia. La figura No.60 ilustra la relación de la categoría con las prácticas de aprendizajes de las niñas.

Figura 60. Aprendizajes identitarios intergeneracionales

Nota: Autoría propia (2023)

6.1.2.2.6. Matriz sobre Prácticas y Creencias Mujeres Piapoco de diferentes edades – Mayoras, adultas, jóvenes y niñas.

CICLOS DE VIDA	PRACTICAS Y CREENCIAS	CATEGORIAS	CÓDIGOS RELACIONALES
Mujeres Adultas Mayoras	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Cuidar el suelo que nos cuida	1.Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra
		Sembrar, trabajar y transmitir conocimiento conserva la cultura	1.Sembrar alimento identitario en lo propio 2.Trabajar en el conuco fortalece la cultura 3.Transmitir conocimiento ancestral
		Arraigo y preservación en el territorio	1.Vivir feliz en el territorio

			<ul style="list-style-type: none"> 2. Gusto por las danzas y juegos propios 3. Gusto por la medicina tradicional
Mujeres Adultas	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Sembrar, aprender y consumir lo propio cuida la cultura	<ul style="list-style-type: none"> 1.Sembrar y consumir en el territorio 2. Promover y cuidar la cultura entre las mujeres 3.Aprender de la madre
		Tradiciones y rituales de género	<ul style="list-style-type: none"> 1.Cambios biológicos de las niñas 2.Ceremonias y rezo del pescado
Mujeres jóvenes	Prácticas Formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Cuidar el suelo que nos cuida	<ul style="list-style-type: none"> 1. Mejorar el suelo 2. Usar abonos de origen animal 3. No usar químicos
		Sembrar y transformar el alimento propio	<ul style="list-style-type: none"> 1. Conocer la época de siembra del alimento propio 2. Transformar la yuca en casabe y mañoco
		Expresiones de arraigo cultural en el territorio	<ul style="list-style-type: none"> 1. Bailar y jugar lo propio es cuidar la cultura 2. Enseñanza intergeneracional de la cultura 3. Mujer trabajadora 4. Vivir y ser feliz
	Prácticas Formas de concebir y	Sembrar y cuidar las plantas con prácticas aprendidas	<ul style="list-style-type: none"> 1.El agua y el abono orgánico cuidan las plantas

Niñas	modo de vivir en el territorio		2.Sembrar y aprender de la abuela 3.Prácticas de cultivo de la yuca
		Aprendizajes identitarios intergeneracionales	1.Aprender a trabajar en el conuco 2.Aprender hacer artesanías 3.Ejemplo y aprendizaje de las mujeres de la familia

6.2. Categoría Emergente: Rupturas Y Transformaciones: Aleaciones Identitarias En El Mundo Indígena.

Rupturas y transformaciones es una categoría emergente la cual no se encontraba prevista en los objetivos de la investigación. Dicha categoría emergió precisamente de los datos sobre prácticas y creencias con las mujeres de diversas edades en los resguardos El Turpial-Umapo- La Victoria, municipio de Puerto López, Villavicencio, Meta, Colombia.

El sentido de sustentabilidad se construyó a partir de las prácticas y creencias vinculadas al mundo ancestral evidenciadas en las narrativas de las mujeres de diferentes edades Achagua y Piapoco. Así mismo, se hallaron prácticas y creencias asociadas a modos de vida de otras culturas, a las que hemos llamado rupturas y transformaciones.

Teniendo en cuenta la expansión de las grandes organizaciones agroindustriales en la región, las comunidades indígenas Achagua y Piapoco, vienen siendo influenciadas por el entorno empresarial petrolero y agropecuario de la región. Estas empresas agroindustriales llevan

a cabo actividades desde la producción primaria agrícola para el sustento de explotaciones porcinas y ganaderas, hasta el sacrificio, desposte y procesamiento en embutidos (La Fazenda Aliar S.A., 2023). De igual manera, la empresa Mavalle vecina de los resguardos se ha dedicado a la plantación y producción de caucho natural en la región (Mavalle, 2023). Es así, que las comunidades al estar rodeadas por un contexto empresarial consideran la posibilidad de acceder a un empleo con el fin de contar obtener ingresos económicos para el sustento de las familias. Así mismo, de acuerdo con las narrativas de las mujeres Achagua y Piapoco, otra influencia en los modos de vida de las comunidades indígenas hace referencia a la interrelación laboral y social con los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán.

Las rupturas y transformaciones se conciben como transiciones, cambios o aleaciones entre las prácticas y creencias ancestrales existentes y las prácticas y creencias que incorporan elementos nuevos a la forma de ver y convivir en el mundo, de acuerdo con los modos de vida que hoy se sustentan en el territorio. A continuación, se describen las rupturas y transformaciones encontradas.

6.2.2. Prácticas Mujeres Adultas Mayoras Achagua – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio

Las rupturas y transformaciones se relacionan con la influencia intercultural que ha traído consigo cambios en las prácticas y creencias ancestrales propias del mundo indígena. Dichas rupturas y transformaciones principalmente se han evidenciado en las prácticas y creencias entorno a la producción de alimento y modos de vida al interior del resguardo.

La categoría “*Otras formas de hacer producir el suelo*”, hace referencia a la incorporación de nuevos discursos y prácticas de ruptura y transformación alrededor de los cambios que se han venido presentando en la producción del suelo. Al respecto, las mujeres adultas mayores manifiestan que la tierra ya no da y por ello incluyen además de las prácticas ancestrales de cuidado del suelo, “*Abonos químicos para producir el suelo*” prácticas de aplicación química que realizan de manera esporádica en las chagras para producir alimento:

“A veces usamos químicos, un triple 18, pues, porque ya no hay como forma de hacer más porque ya los matas que utilizamos antiguamente ya no da, se cansaron también, uno siembra y se muere” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L407-409)

Otra de las prácticas hace referencia a las “*Alternativas de alimento*” la cual se vincula a las rupturas y transformaciones entorno a la importancia por diversificar el alimento y ensayar la tierra en el resguardo:

“Eso es yuca brava lo que ve usted allá, lo (que) más aquí cultivamos nosotros, y ahora necesitamos más... ensayando todos los cacaos, a ver qué clase de tierra tenemos aquí...” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L42-43).

Otro ejemplo es el siguiente:

“Estamos ensayando con la siembra del cacao... a ver cómo se da... necesitamos más semillas.” (Mujer Achagua Martha Gaitán L104-105).

En suma, las rupturas y transformaciones adoptadas por las mujeres adultas mayores se orientan hacia el mejoramiento de las condiciones del suelo. Dichas consideraciones se apoyan en la baja producción del suelo, la relación con otras culturas que introducen elementos químicos

a dicho medio de vida y la posibilidad de contar con otras alternativas de alimento. En la actualidad, algunas mujeres introducen abonos químicos para incentivar la producción de alimento en la chagra y así de esta manera ampliar la siembra y contar disponibilidad de alimento diferente al identitario.

Figura 61. Otras formas de hacer producir el suelo



Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Aprender de otras culturas*” considera prácticas relacionadas con las rupturas y transformaciones en la producción de alimento en la chagra diferente al identitario, así como la importancia de aprender para enseñar en la comunidad. En razón a lo anterior, las mujeres adultas mayores expresan el deseo para “*Aprender a producir alimento de otra cultura*”. Por consiguiente, les resulta de suma importancia acceder a los aprendizajes que los hijos y nietos reciben en la Institución Educativa Triétnica Yaaliakeisy, lugar que les ha permitido conservar la cultura y compartir aprendizajes indígenas y no indígenas vinculados en la producción de comida en la huerta.

El colegio ayuda conservar la cultura, en el colegio he visto que le enseñan a sembrar... pero que ellos les enseñaban a sembrar una huerta, pero quisiera aprender igual como lo

están enseñando a los muchachos en el colegio, quiero aprender de eso, aprender de lo que sabe la gente, quiero mirar cómo siembran tomate, sembrar tomate no es de la cultura de uno, pero ya nos enseñaron a comer tomate, cebolla entonces quiero aprender. (Mujer Achauga Rosalba Gaitán Cabarte L 70-74)

Otra de las prácticas vinculadas al aprendizaje de otras culturas, tiene que ver con “*Aprender para enseñar*”. Es así, que las mujeres adultas mayores expresan el deseo por aprender del otro y la oportunidad para enseñar al interior de la comunidad. Reconocen la importancia de los saberes nuevos sobre los cambios de los elementos naturales como el agua por las acciones antrópicas en el territorio.

Claro me gustaría aprender más, cuando uno aprende viene enseñar a la comunidad, uno hacer lo mismo, enseñar a la gente, a la comunidad sobre el cuidado del agua ¿no? Porque hay mucho estudio que toca saber también por el agua, porque esta agua es cruda donde cae mucha basura, muchos animales hacen sus cosas ahí...uno mismo toma esa agua siempre nos afecta. (Mujer Achagua Elva Cabarte L112-116)

Se puede concluir, que las rupturas y transformaciones alrededor del aprendizaje de otras culturas, se sustentan desde la importancia para las mujeres adultas mayores por aprender a producir alimentos de otra cultura, pues, la relación con el entorno socioambiental del resguardo les ha permitido ver otros aprendizajes de interés para ellas y sus familias.

Figura 62. Aprender de otras culturas

Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Ampliar participación de la mujer*” alude a prácticas de participación en la comunidad, teniendo en cuenta que las mujeres tienen conocimiento general sobre los derechos y participación de las mujeres en el país. Espacios que poco a poco se abren al interior del resguardo. No obstante, intervienen en los cambios de gobierno y en los espacios de interés comunitario.

La mujer Achagua, puede participar, hoy en día como el gobierno ha dejado libremente a las mujeres también que pueden actuar, que pueden también tener derechos...ahorita han salido mucho que protege a la mujer y que un hombre lo maltrata...pues ya hay leyes ¿no? también tiene que participar en la comunidad, puede hablar cuando hay un cambio de gobierno. El gobierno indígena aquí culturalmente, puede hablar cualquier cosa, si está marchando la comunidad de lo que están haciendo acá. (Mujer Achagua Elva Cabarte, 374-379).

Figura 63. Ampliar participación de la mujer



Nota: Autoría propia (2023)

En suma, se evidencia que las mujeres saben de la existencia sobre los derechos y los espacios de participación que el gobierno ha venido ampliando para ellas. De hecho, manifiestan la importancia de ampliar aún más la participación de la mujer en los resguardos con el fin de seguir fortaleciendo la comunidad.

La categoría “*Rayar la yuca con la máquina*” se relaciona con rupturas y transformaciones alrededor del alimento identitario. Para las mujeres adultas mayores el modo ancestral de rayar la yuca es una de las prácticas que viene experimentando cambios en el resguardo. En la actualidad, hay tendencia en la población joven e infantil hacia el uso de la máquina para rayar la yuca, les genera mayor comodidad de dicha práctica ancestral.

En este momento hemos visto cambios como la rayada de yuca, aja, eso ya se está como olvidando, como la niña que está ahí tiene 10 años creo, que ya se crió que ya no mira como antiguamente nosotros mirábamos que la mamita qué hacía... raspaba la yuca, rayaban la yuca con la mano, pero ahorita ya los niños ven que ya terminan de lavar la yuca y pam, la llevan a la máquina ya no es como rayarla con la mano no, ya se perdió la costumbre, creo que ya se perdió eso... Y uno les dice venga niña aprendan a rayar y ellas

dicen ¡ay! usted cree que voy hacer eso me voy a rayar la mano y esa cultura se está perdiendo, si (Mujer Achagua Martha Gaitán, 223-229).

Figura 64. Rayar la yuca con la máquina



Nota: Autoría propia (2023)

En síntesis, para las mayores existe una fuerte tendencia en las niñas hacia el uso de la máquina para rayar la yuca. Práctica que de manera ancestral se realizaba a mano. De esta forma, se evidencia ruptura- transformación en las edades inferiores lo que puede conllevar a que dicha práctica en un futuro cercano haga parte de la memoria ancestral.

6.2.2.1. Prácticas Mujeres Adultas Achagua - Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el

Para las mujeres adultas “*Comprar herramientas para sembrar*” se relaciona con la introducción de elementos no indígenas en el proceso de siembra en la chagra. Así mismo, conservan en la memoria el conocimiento compartido de los ancestros alrededor de la

elaboración propia de herramientas. Sin embargo, desde su mirada comprar herramientas les permite facilitar las prácticas en la producción de alimento.

Los ancestrales, los antiguos ellos según cuentan los abuelos, siembran, pero con palos que ellos mismos fabrican, cortan un palo que ellos mismos lo hacen y lo van haciendo como forma de forma de palines, pero nosotros hoy en día ya no usamos eso hoy en día uno compra (Mujer Achagua María Lola Manchai, L 49-52).

De acuerdo con lo anterior, las mujeres adultas expresan la tendencia de compra y consumo de herramientas no indígenas que facilitan el trabajo en el conuco.

Figura 65. Comprar herramientas para sembrar



Nota: Autoría propia (2023)

6.2.2.2. Prácticas Mujeres Jóvenes Achagua – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio.

La categoría “*Civilizarse más*” se relaciona con prácticas de ruptura y transformación en las mujeres jóvenes, teniendo en cuenta la relación con el contexto no indígena el cual les

incorpora deseos, preferencias y alternativas laborales distintos al modo de vida considerado al interior de la comunidad. En este sentido, dichas mujeres expresan ser “**Mujeres luchadoras y trabajadoras y valientes**” con deseo de seguir adelante:

“Para mí significa ser mujer Achagua de ahora, luchadora, trabajadora, respetuosa, valiente. He seguido adelante con el apoyo de mi familia, o sin el apoyo.” (Mujer Achagua Jazmín Barón Gaitán, L15-16).

Otra de las prácticas vinculas a las rupturas y transformaciones tiene que ver con el “**Deseo de aprender y salir adelante**”, los deseos de salir adelante de las mujeres jóvenes, se manifiesta a través de la aspiración por estudiar, trabajar, ser luchadora y valiente, características que le atribuyen a la mujer de este siglo.

Ser mujer Achagua del siglo XXI significa muchas cosas. Aprender a trabajar mucho y quisiera aprender más de los que uno los ve acá en el resguardo y para mi ser quiero salir adelante...por ejemplo, estudiar ser alguien más en la vida para mí eso significa ser mujer Achagua ser valiente y trabajadora. (Mujer Achagua Elizabeth Barón, L23-26)

Así mismo, otra de las prácticas en las mujeres Achagua jóvenes asociadas a las rupturas y transformaciones tiene que ver con que “**La civilización cambia el comportamiento y la apariencia de las jóvenes**”, dada interrelación cultural las mujeres se han visto influenciadas por las modas del mundo no indígena con el uso de tintes para el cabello, práctica vista como una muestra de modernidad.

Yo veo que las mujeres también han cambiado en parte como que se civilizan más...ver a las mujeres de afuera como en el cabello de ustedes, no...nos gusta y nos compramos eso y nos pintamos el cabello no... y también ya unas mujeres indígenas ya tienen el cabello rojo, castaño, verde, azul ya se pintan el cabello como Karol G. (Mujer Achagua Fidelina Meza Cabarte, L242-245).

Además, de las prácticas anteriormente mencionadas por parte de las mujeres jóvenes se encuentra la “*Preferencia por actividades individuales*”. Esta ruptura y transformación se relaciona con la inserción en las costumbres familiares y comunitarias, de actividades individuales alrededor del trabajo en la chagra y el baño.

Las mujeres, ya las niñas más que todo perdieron ya la parte cultural no hay más como antiguamente iban con la mamá a trabajar en la chagra, si iban a acá a bañarse se iban todas...ahorita ya no... cada una coge pa’ su lado, la mamá aparte, y los hijos por aparte. (Mujer Achagua Dolly Meza, L317-319)

En síntesis, las prácticas asociadas a las rupturas y transformaciones presentes en las mujeres jóvenes Achagua, se relacionan con la inclusión de otras maneras de vivir y convivir con culturas no indígenas en el territorio. De ahí que, el compartir intercultural viene dejando cambios de comportamiento y apariencia física en las jóvenes, cambios que relacionan con civilizarse más. Aunque conservan algunas prácticas comunitarias, puede entreverse una tendencia hacia los intereses individuales, característica que no se encontraba en el modo de vida indígena. Dicha mirada individual se aprecia principalmente en las edades inferiores (niñas).

Figura 66. Civilizarse Más

Nota: Autoría propia (2023)

6.2.2.3. Prácticas Niñas Achagua – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio.

La categoría “*Los grandes del resguardo echan veneno*” se vincula a las prácticas de rupturas y transformaciones en el mundo indígena, relacionada con la tendencia hacia aplicaciones de venenos o químicos por parte de los mayores en la chagra para combatir los insectos que perjudican los cultivos. Práctica, observada y aprendida por las niñas en el resguardo:

“Las hormigas se comen las maticas y a veces les echan veneno...los grandes hacen eso” (Niñas Ahagua: Andrea Cumanica Arrepiche, Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L 29-30)

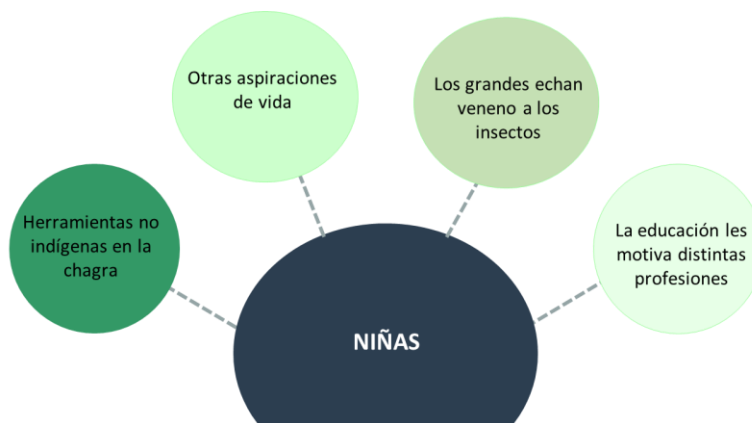
La segunda categoría “*Herramientas no indígenas en la chagra*” alude a prácticas de limpieza de los cultivos aprendidas por las niñas. De esta manera, usar machete lo han aprendido de las madres en el cuidado de los cultivos de la chagra:

“Nosotras usamos el machete para limpiar en la chagra, lo manejamos nos enseñaron nuestras mamás...” (Niña Achagua Jennifer Hans de Dios Arrepicha, L23-24).

La presente categoría, se vincula a las rupturas y transformaciones alrededor de las “*Otras aspiraciones personales*” manifiestas en las niñas Achagua. De hecho, las aspiraciones personales las relacionan al estudio para lograr ser profesional en diferentes áreas:

“Yo quiero ser profesora”. (Niña Achagua Andrea Cumanaica Arrepiche, L 45), “Yo también quiero ser profesora” (Niña Achagua Laura Sofía Arrepiche, L 46), “Quiero estudiar sistemas” (Niña Achagua Jennifer Hans de Dios Arrepiche, L 47), “Quiero ser profesora” (Niña Achagua Naty Manchay, L 48), “Quiero ser policía” (Niña Achagua Jasly Manchay, L 49), “Quiero ser doctora (Niña Achagua Angela Dussan Arrepiche, L50), “Quiero ser odontóloga (Niña Achagua Saray Meza, L51), “Quiero ser policía (Niña Achagua Sara Manchay, L 52).

Figura 67. Rupturas y transformaciones niñas Achagua



Nota: Autoría propia (2023)

En resumen, las narrativas de las niñas permitieron evidenciar los cambios transformaciones obedecen al seguimiento de algunas de las prácticas de sus mayores en torno al trabajo en la chagra con elementos no indígenas. Por otro lado, sus deseos de vida en edades superiores se vinculan a procesos interculturales entorno al estudio de diferentes programas educativos.

6.2.2.4. MATRIZ CATEGORIA EMERGENTE: RUPTURAS Y TRANSFORMACIONES MUJERES ACHAGUA

CICLOS DE VIDA	PRACTICAS	CATEGORIAS	CÓDIGOS RELACIONALES
Mujeres Adultas Mayoras	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Otras formas de hacer producir el suelo	1. Abonos químicos para producir el suelo 2. Alternativas de alimento
		Aprender de otras culturas	1. Aprender a producir alimento de otra cultura. 2. Aprender para enseñar
		Ampliar participación de la mujer	1. Saber de derechos y protección de las mujeres en el país. 2. Desear participar más en la comunidad
		Rayar la yuca con máquina	1. Práctica con mayor tendencia en las niñas 2. Comodidad con el uso de la máquina
Mujeres Adultas	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Comprar herramientas para sembrar	1. Comprar herramientas no indígenas 2. Facilitar la siembra

Mujeres jóvenes	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Civilizarse más	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mujeres luchadoras, trabajadoras y valientes 2. Deseo de aprender y salir adelante 3. La civilización cambia las mujeres 4. Preferencia por actividades individuales
Niñas	Prácticas formas de concebir y modo de vivir en el territorio	Los grandes del resguardo echan veneno	
		Herramientas no indígenas en la chagra	
		Otras aspiraciones personales	

6.2.2.5. Prácticas Mujeres Adultas Mayoras Piapoco – Forma de concebir y modo de vivir en el territorio

La categoría la “*Religión en el territorio*” hace referencia a las rupturas y transformaciones alrededor de las prácticas y creencias espirituales que de acuerdo con las mujeres adultas mayores, se viene vivenciando en el territorio. Es así que la presencia de la religión influye de manera importante el *Transforma el comportamiento de la comunidad*, trayendo consigo cambios culturales al *Inducir a la restricción de contar prácticas y creencias* propias de la cultura Piapoco:

“Nosotros somos cristianos, nosotros no podemos contar (ritos o prácticas) a los niños...que yo no sé contar ese conocimiento de los antiguos.” (Mujer Piapoco Rosa Gaitán Arrepiche, L184-185)

Figura 68. Religión en el territorio

Nota: Autoría propia (2023)

En consecuencia, la incidencia de la religión en el territorio ha traído consigo rupturas y transformaciones que influyen en el comportamiento de la comunidad, al restringir elementos identitarios como transmitir o compartir prácticas y creencias alusivas a la cultura.

Así mismo, la ruptura y transformación relacionada con la conformación familiar, de acuerdo con las mujeres adultas mayores, hoy, en el resguardo se ha venido reduciendo el número de hijos, dado que para las mujeres la práctica de planificación es normal. De esta manera, se evidencia una ruptura y transformación dada la tendencia hacia la conformación de “*familias pequeñas*” y el acompañamiento de las instituciones de planificación del mundo no indígena:

“Ahora se tienen por ahí hasta tres hijos no más, solo hay una por ahí que tiene como quince, no quiere planificar...la mayoría tiene uno y ya empiezan a planificar.”

(Mujer Piapoco Manuela Arrepiche, L47-48)

De acuerdo con las mujeres adultas mayores, la práctica de planificación se ha venido instaurando en el resguardo principalmente en las mujeres jóvenes y adultas. Práctica orientada por las instituciones oficiales en salud quienes realizan visitas mensuales.

Figura 69. Religión católica en el territorio-Familias pequeñas



Nota: Autoría propia (2023)

6.2.2.6. Prácticas Mujeres Adultas – Formas de concebir y modo de vivir en el territorio

La categoría “*Neoidentidades*” vincula prácticas de ruptura y transformación alrededor comportamientos identitarios que no hacían parte de la comunidad. En consecuencia, la convivencia con otras culturas, salida y retorno al resguardo, colaboración del hombre en el cuidado de la familia, acceso de las mujeres al mundo laboral y cuidado de las familias. Para las mujeres adultas Piapoco, “*Dejar el territorio cambia*”, pues, la convivencia con otras culturas influencia el modo ser y ver el mundo indígena, e incentivan el alejamiento de la cultura y el territorio:

“Algunas se van del resguardo y cambian, se vuelven blancas...uno no puede cambiar eso de ser indígena.” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 77-78)

Otra de las prácticas de transformación de las mujeres adultas se relaciona con “*Salir y volver al territorio*”. Dichas vivencias fuera del resguardo les ha permitido visibilizar y valorar la comunidad Piapoco, dado que en el territorio propio cuentan con bienestar para las familias.

No viviría fuera de la comunidad, no, yo ya tengo mi casa...yo primero antes si quería, primero íbamos mucho al puerto allá arriba cuando recién nos juntamos a vivir fuimos, porque mi papá no nos quería ver, (porque mi esposo era blanco) entonces, nos fuimos por allá a vivir duramos harto tiempo por allá, después dijo qué hacemos acá sin trabajo mientras allá en la comunidad si hay trabajo...y nos vinimos otra vez para acá. (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 14-18).

Así mismo, una de las prácticas vinculas a las rupturas y transformaciones tiene que ver con que “*El hombre aprende y cambia*”. Es decir, ante la incursión y relación de la mujer con el contexto laboral, se han propiciado cambios de importancia como lo son los aprendizajes y la colaboración del hombre en el cuidado de la familia.

Si no hubiera mujeres de qué viven los hombres... ¿quién les hace de comer? Hay unos que sí comparten y son muy colaborativos con la mujer en la casa y todo. (Mujer Piapoco Luz Nidia Meza, L18-19)

Igualmente el siguiente ejemplo:

Hay machismo, pero los hombres han ido aprendiendo y ya las mujeres trabajan, y algunos hombres se quedan en la casa...así en las parejas jóvenes. (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 18-19)

Otra práctica de ruptura y transformación presentes en las mujeres adultas se relaciona con “*Trabajar y cuidar la familia*”. No obstante, es importante mencionar que de manera ancestral se han ocupado por la atención y cuidado de su entorno familiar. Sin embargo, las dinámicas socioeconómicas entorno a los resguardos han influenciado la incursión de las mujeres al mercado laboral con el fin de mejorar los ingresos económicos y brindar bienestar a la familia. Esta posibilidad de contar con empleo les trae consigo transformaciones en las prácticas de cuidado familiar, teniendo en cuenta que asumen una mayor responsabilidad en su diario vivir al distribuir el tiempo entre la familia y el trabajo.

Las mujeres son importantes porque, amanece, la mujer se levanta hace el desayuno al marido...ahorita hay mujeres que trabajan y madrugan hacer el desayuno. Despachan el marido al trabajo, bajan a arreglar la yuca para hacer el casabe y después viene uno alista todo para hacer el almuerzo. (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 30-33)

En suma, las neoidentidades permiten visibilizar: primero las relaciones y vivencias interculturales moviliza valoración del territorio propio en el que cuentan con bienestar y trabajo. Segundo, el compartir con el no indígena también ha incidido en las mujeres jóvenes y adultas cambios físicos y comportamentales. Y tercero, la incursión de las mujeres en el contexto laboral incentiva la participación del hombre en el cuidado de la familia.

Figura 70. Neoidentidades

Nota: Autoría propia (2023)

La categoría “*Familias pequeñas*” alude a las rupturas y transformaciones evidenciadas en las mujeres adultas de la comunidad con la llegada de los procesos de planificación desde el mundo no indígena. De esta manera, las mujeres inician el control de natalidad una vez tienen el primer hijo:

“Las mujeres ya no tienen tantos niños, ahora si las mujeres planifican...” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 6-7), “Las mujeres hoy en día planifican con inyección o el implante... desde que tengan el primer bebe empiezan a planificar por ahí desde los 16 ya empiezan...” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 50-51).

Figura 71. Familias pequeñas

Nota: Autoría propia (2023)

En resumidas cuentas, la conformación de familias pequeñas se convierte en una tendencia dada la presencia del no indígena a través de las instituciones en salud por parte del Estado. Dicha atención en salud, entre otros, trae consigo la instauración de la planificación en las mujeres jóvenes y adultas, práctica que no es propia en dicha comunidad. En consecuencia, surge una ruptura y transformación dado que de manera ancestral contaban con familias grandes en el territorio.

6.2.2.7. Creencias Mujeres Adultas – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio.

Para las mujeres adultas “*El no indígena sabe más*”, esta categoría hace referencia a la creencia del mayor conocimiento que tienen los no indígenas. De esta manera, dicha creencia poco resalta el saber indígena existente al interior de las comunidades.

A ustedes los blancos, los miramos normal, pero saben más que uno, entiende... uno sabe cosas, pero lo de la comunidad, lo principal, no más. Los miramos y nos da pena verlos... antes uno habla, no. En otras comunidades ni salen... hay mujeres blancas que no les gusta los indígenas, uy, eso lo miran a uno hablar y nos miran como mal. (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán 67-70).

Figura 72. El no indígena sabe más



Nota: Autoría propia (2023)

De acuerdo con las creencias de las mujeres adultas el no indígena sabe más, mostrando la poca valoración de otros conocimientos. Así mismo, la timidez es una emoción que influye en la poca interacción con otras culturas.

6.2.2.8. Prácticas Mujeres Jóvenes – Formas de concebir y modo de vivir en el territorio.

La categoría “*Alternativas de alimento*” se refiere a las rupturas y transformaciones alimenticias que vienen adoptando las mujeres jóvenes. En tal sentido, ven la posibilidad de mejorar la nutrición en las familias introduciendo cultivos diferentes a los propios. Trabajo realizado por algunas de las mujeres en el conuco quienes llevan a cabo prácticas de diversificación de cultivos, motivadas por la posibilidad de ensayar y mejorar la dieta alimenticia en la comunidad:

“En el conuco, lo que tengo sembrado aquí es cebolla, tomate, tomate, Cherry, pimentón y allá tengo sembrado sandía maíz, cilantro, ahuyama, pepino y nada más...estoy desyerbando el maíz...” (Mujer Piapoco Lizbeth Yuliana Gaitán Manchai, L 7-9).

La categoría “*Infidelidad en las familias*” alude a la ruptura y transformación familiar, dado que la infidelidad no es una práctica propia del mundo indígena. Para las mujeres jóvenes la conformación de familias se ha visto afectada por el incremento de la infidelidad práctica influenciada desde el contexto no indígena y que pone en riesgo la continuidad de la familia en la comunidad:

“Ahorita ya se ve la infidelidad demasiado aquí en el resguardo, es que antes no se veía ahorita sí, todo se está volviendo como lo de afuera...” (Mujer Piapoco Luz Aida Arrepiche, L 15-17).

La categoría “*Religión incide en el territorio*” se relaciona con las prácticas de ruptura y transformación alrededor de la reducción de las prácticas y creencias relacionadas con el modo de vida y su relación con la naturaleza de la cultura Piapoco. De esta manera, la orientación religiosa incide en los cambios culturales en la realización de ritos ancestrales propios en el territorio:

“Si, ya la religión... sí ya no podemos hacer eso (ritos) porque ya nosotros somos cristianos ya no... podemos hablar a los chinos como de la Palabra de Dios para creer en la palabra, eso no más.” (Mujer Piapoco Erika Gaitán, L 190-191).

Nadie quiere reconocer que Satanás obra y busca a quien manipular...en Puerto Gaitán hay muchas mujeres de todas partes...desde que llegó el evangelio, por ejemplo el misionero y no solamente a través de él, por ejemplo, cuando uno ya lee la palabra y le pide a él a Dios discernimiento para poder entender cómo es el mundo, en mi caso, al ver tanta distracción...yo digo, uy señor, si yo no tuviera esta mente ahorita, de pronto empezaría a considerar las cosas fáciles, es algo que no me va a generar daño, pero si no reaccionamos, si dejamos que el tiempo pase nos van a desviar totalmente. (Mujer Piapoco Luz Aida Arrepiche L10-16)

La categoría “*Neoidentidades*” alude a las prácticas de ruptura y transformación en el cuidado de la familia, así como en el acceso laboral de las mujeres jóvenes fuera del territorio. De acuerdo con dichas mujeres se ha venido incrementando la participación del hombre en el “*cuidado familiar compartido*”, el cual se visibiliza al interior de la comunidad. De esta manera, este cuidado es compartido entre la madre y el padre se percibe como una práctica de cuidado principalmente en los hogares jóvenes:

“El bienestar de la familia ahora es de los dos, del hombre y la mujer, porque uno de mujer piensa en el bienestar de todos, como somos familia uno se preocupa por los demás.” (Mujer Piapoco Luz Aida Arrepiche, L 95-97).

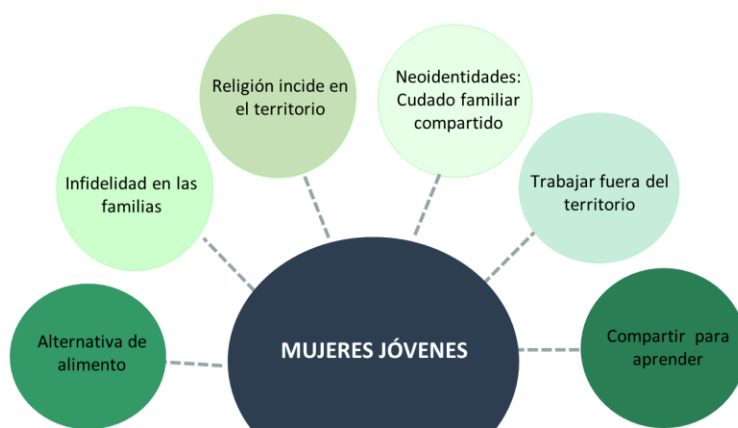
Otra de las prácticas de transformación tiene que ver con “*Trabajar fuera del territorio*”. Para algunas de las mujeres jóvenes, contar con alternativas laborales fuera del territorio, como, por ejemplo, trabajar en la cauchera es un logro de suma importancia. De esta manera, organizan los tiempos para alternar con el cuidado de la familia:

“Trabajo en Mavalle, tengo que rayar caucho, empiezo a las 4 de la mañana y salgo a las 10 de la mañana, eso ayuda a mi familia.” (Mujer Piapoco Carolina Gaitán, L38-39)

La categoría identificada en las narrativas de las mujeres adultas “*Compartir para aprender*” hace alusión a la práctica de ruptura y transformación alrededor del compartir con las mujeres no indígenas. Dicho diálogo es comprendido por dichas mujeres como el espacio aprender de otra cultura:

“Las mujeres blancas las veo bien, me da pena, pero me gusta compartir con ellas para aprender de ellas” (Mujer Piapoco Odelia Gaitán, L 75).

Figura 73. Rupturas y transformaciones mujeres jóvenes -Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio



Nota: Autoría propia (2023)

6.2.2.9. Creencias Mujeres Jóvenes - Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio

La categoría “*Asumir otros trabajos en la comunidad*”, vincula las creencias de las mujeres jóvenes para sean vista para con las capacidades para fortalecer la comunidad.

Creen algunos hombres que una mujer no es capaz de asumir cosas, trabajos, y si, una mujer se defiende a hacer lo que uno quiera, sino que uno no se atreve a veces, por pena, miedo, sí, pero como mujeres somos muy importantes. (Mujer Piapoco Judith Gaitán, L15-18)

Figura 74. Asumir otros trabajos en la comunidad



Nota: Autoría propia (2023)

Las creencias de las mujeres jóvenes se orientan hacia la posibilidad de asumir otros trabajos al interior de la comunidad. En tal sentido, creen en las capacidades propias para apoyar el resguardo, y al mismo tiempo esperan ser visibles en su entorno.

En síntesis, las rupturas y transformaciones evidenciadas en las narrativas de las mujeres jóvenes atañen, primero: a las influencias de la convivencia intercultural fuera del territorio propio desde el contexto laboral del que aprenden a producir y consumir otros alimentos (cacao, tomate etc.) que no hacen parte de la cultura y lo experimentan en la chagra o

conuco. Segundo, la presencia y orientación permanente de la religión en el resguardo incide en cambios alrededor de las prácticas y creencias asociadas al vínculo con la naturaleza propias de la cultura Piapoco. Tercero, la interrelación con el no indígena les ha traído consigo la aparición de la infidelidad en las familias al interior del resguardo, práctica que no es propia. Y cuarto, la incursión de la mujer en el mercado laboral ha incentivado principalmente en los hogares jóvenes el cuidado familiar compartido con el hombre.

6.2.2.10. Prácticas niñas – Formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio

La categoría “*Jugar y hablar vínculo de intercambio cultural*” es una práctica de ruptura y transformación que se propicia en el contexto educativo entre las niñas Piapoco y las no indígenas. En dicho espacio de convivencia intercultural entre las niñas de diversas edades comparten, juegan y dialogan:

“Los blancos cuando se enojan ellos...hablan mal de nosotros” (Niña Piapoco Maira Alejandra Gaitán, L55), “Las niñas blancas nos parecen bien, (en el colegio) nos gusta jugar con ellas al escondite” (Niña Piapoco Jenny Paola Gaitán, L50), “A mí me gusta hablar con las niñas blancas de mi edad hartó” (Niña Piapoco Gladys Gaitán, 51).

Figura 75. Jugar y hablar vínculo de intercambio cultural



Nota: Autoría propia (2023)

Las narrativas de las niñas Piapoco deja entrever la importancia del juego y el diálogo en la relación intercultural. Espacios vivenciados y propiciados en el contexto educativo en el que comparten los Achagua, Piapoco y no indígenas.

Las rupturas y transformaciones de las mujeres Achagua y Piapoco presentes en sus narrativas dan cuenta sobre la influencia cultural del contexto no indígena por varias causas: la primera, atañe a la cercanía territorial dado que los resguardos se encuentran rodeados de fincas y empresas agropecuarias, así como la proximidad con los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán. La segunda, la relación intercultural entorno a la formación educativa en la institución educativa Triétnica Yaaliakissy en donde convergen tres culturas: Achagua, Piapoco y no indígena. La tercera, la vinculación laboral a las empresas que requieren de mano de obra para realizar tareas alrededor del cuidado de cultivos de caucho, maíz, y forestales, entre otros. Cuarta, la presencia y orientación religiosa en cada uno de los resguardos, en donde cuentan con más de una iglesia.

6.2.2.11. Matriz Categoría Emergente: Rupturas Y Transformaciones Mujeres

Piapoco

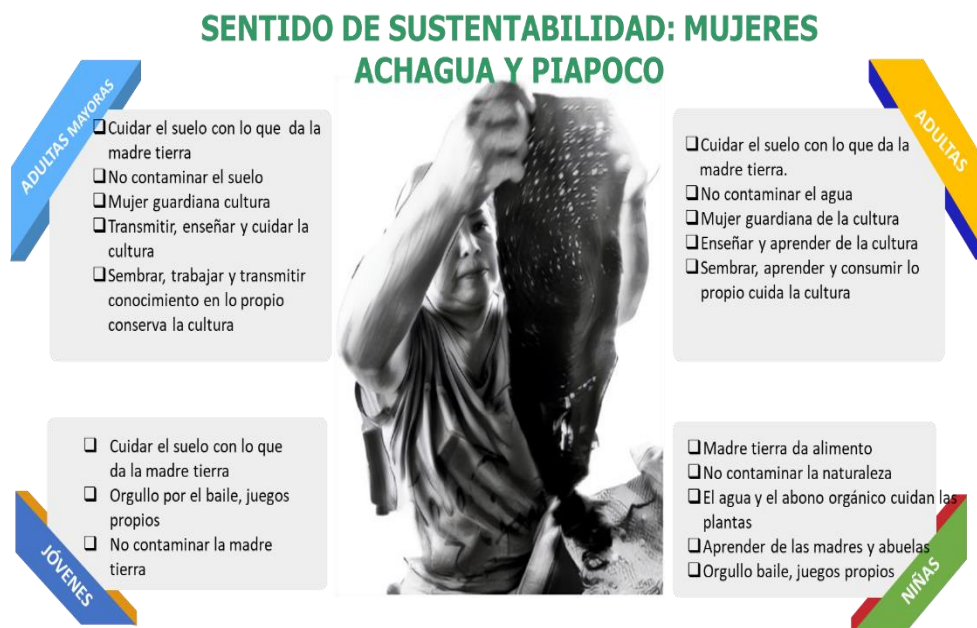
CICLOS DE VIDA	PRACTICAS -CREENCIAS	CATEGORIAS	CÓDIGOS RELACIONALES
Mujeres Adultas Mayoras	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Religión en el territorio	1.Transforma el comportamiento de la comunidad 2.Restrictión para contar prácticas y creencias propias
		Familias pequeñas	1. Planificar, práctica normal en las mujeres jóvenes 2. Las jóvenes tendencia a tener pocos hijos
Mujeres Adultas	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Neoidentidades	1. Dejar el territorio 2.Salir y volver al territorio 3.El hombre colabora, aprende y cambia 4.Trabajar y cuidar la familia
		Familias pequeñas	1. Planificar, práctica normal en las mujeres jóvenes 2. Incidencia de las instituciones del Estado en la planificación
		El no indígena sabe más	1.Subvaloración del conocimiento indígena 2.Timidez, limita la interrelación cultural

Mujeres jóvenes	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	1. Alternativas de alimento. 2. Infidelidad en las familias 3. Religión incide en el territorio 4. Neoidentidades 5. Trabajar fuera del territorio 6. Compartir para aprender	
		Asumir otros trabajos en la comunidad	1. Credibilidad propia para apoyar la comunidad 2. Importancia de ser visibles para la comunidad
Niñas	Prácticas formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio	Jugar y hablar vínculo de intercambio cultural	1. Percepción agradable del no indígena 2. El juego relaciona culturas 3. Gusto por compartir con niñas no indígenas

7. ENTRAMADO INTERPRETATIVO DESDE LAS NARRATIVAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS SOBRE LAS PRÁCTICAS Y CREENCIAS CONFIGURADAS EN LA RELACIÓN CON EL MUNDO NATURAL.

Como se evidencia en el análisis descriptivo, en las comunidades Achagua y Piapoco se encontró que las prácticas de cuidado las conciben para todos los seres vivos y hacia los elementos y formas de relación que posibilitan la vida y su conservación; podríamos decir que es una concepción integral del cuidado de la vida en tanto aceptan que la vida es una interrelación de diversos elementos y relaciones. Es decir, la forma de Estar en el territorio difiere de la mirada segmentada de la realidad, propia de culturas y mundos distintos a los indígenas, por el contrario, las prácticas de cuidado se dirigen hacia la naturaleza, los seres humanos y las diversas formas de relacionamiento. Las voces de las mujeres de diferentes edades de los resguardos El Turpial – Umapo (Achagua) y La Victoria (Piapoco) resaltan las prácticas alrededor de la siembra de la yuca brava la cual transforman en alimento identitario en casabe y mañoco, de igual manera, destacan el cuidado del suelo con desechos de la naturaleza como la hojarasca. Las formas de relacionamiento de las mujeres con la madre tierra se orientan hacia el respeto y cuidado de los medios de vida del agua y el suelo principalmente.

Figura 76. Sentido sustentabilidad intergeneracional mujeres Achagua y Piapoco



Nota: Autoría propia (2023)

Siguiendo a Grimson (2008) en la diversidad humana la cultura contiene prácticas y creencias que deben ser comprendidas de manera contextualizada. Al respecto, las narrativas compartidas por las mujeres están articuladas a la mirada holística manifiesta en el plan de vida, basada en la integralidad de la naturaleza con el humano la cual se soporta en relaciones de respeto, sacralidad, y temor a castigos de los espíritus a fin de no hacer daño a la madre tierra (Comunidad Indígena Achagua, 2016). En consecuencia, el modo de Estar en el territorio se encamina hacia el cuidado, conservación y continuidad de la vida presente en el territorio. No obstante, las relaciones interculturales sostenidas en contextos laborales o educativos, así como los traslados y regresos al resguardo, inciden en su realidad conllevando a rupturas y transformaciones en las prácticas y creencias al interior de su entorno.

A este respecto, las prácticas, creencias y conocimientos vivenciadas por dichas mujeres se interrelacionan con la forma de ver e interpretar el mundo y la naturaleza. Por consiguiente, esta relación se fundamenta en la conservación y continuidad de la vida. Partiendo del cuidado del suelo, el agua, los animales, las plantas y el hombre. La conservación de la vida es un concepto fundante de las relaciones con el entorno. Es por ello, que la noción de sustentabilidad se asume tanto como conservación de la vida, como la preservación identitaria del colectivo indígena. Por tanto, el sentido de sustentabilidad contiene la continuidad de la vida (sustentabilidad ambiental o natural) y continuidad identitaria (sustentabilidad cultural).

7.1. Primera Mirada Interpretativa: Sustentabilidad Cultural

Los planes de vida de los pueblos Achagua y Piapoco coinciden en que la identidad cultural se sustenta en las relaciones con el territorio como garantía de supervivencia. Es decir, el territorio es la madre tierra madre que prodiga, da vida, sustenta, guarda y cuida. Por ello, se asume también como matriz, generadora de conocimientos, prácticas, creencias y saberes propios que sustentan su cultura y por tanto soportan la vida (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019). Al respecto, las prácticas y creencias visibilizadas en de las mujeres Achagua y Piapoco dan cuenta, principalmente, de la importancia de continuar con la cultura, a través, de la siembra de la yuca brava (alimento identitario), elaboración de casabe y mañoco, danzas (baile cacho venado, y baile de la yuca brava), además de mantener la comunicación en lengua Achagua y Piapoco.

Eso me gusta, el baile de la danza y el cacho venado, mi abuela nos enseñó esos bailes, también hacemos la danza de la yuca brava, mi abuela sabe hacer los trajes, a mi hermano le hizo uno... (Niña Piapoco Jenny Paola Gaitán, L 41-43).

Además, tanto en el resguardo El Turpial-Umapo (Achagua), y La Victoria (Piapocos), las voces de las mujeres mayores, adultas y jóvenes auto reconocen a la mujer en la conservación de elementos identitarios que permiten mantener la cultura.

“La mujer en la comunidad somos importantes porque trabajamos en la comunidad tanto como en lo cultural, eso somos más como el oficio como haciendo la comida típica que es la yuca.” (Mujer Achagua Nancy Yaneth Gaitán, L137-138).

En resumen, se interpreta que, de acuerdo con el rol de las mujeres como dadoras de vida y educadoras de la familia, se constituyen en guardianas de la cultura puesto que compartir con los hijos y nietos, les deja conocimientos, prácticas, creencias, historias, bailes, juegos y enseñanza de la lengua propia que les permite continuar como pueblo Achagua y Piapoco e interrelacionarse con otras culturas en el territorio.

7.1.1. Noción de sustentabilidad ambiental vinculada a las relaciones con el mundo natural.

El trabajo investigativo realizado con las mujeres indígenas Achagua y Piapoco de diversas edades en los resguardos El Turpial-Umapo- y La Victoria, permitió dar cuenta que las relaciones de estos pueblos indígenas se instauran primeramente en la naturaleza. Para este fin,

las adultas mayores mantienen las memorias de las enseñanzas, recibidas de los abuelos de estos modos de relación los cuales configuran prácticas de cuidado de la madre tierra. Por ello, señalan que:

Figura 77. La mujer indígena en el mundo natural



Nota: Autoría propia (2022)

De esta manera, las voces de las mujeres mayores aluden a la relación con el mundo natural a partir de los valores de respeto y cuidado de la madre tierra. En sus narrativas, se encuentra presente la importancia que les representa el territorio compuesto por sabanas, lagos, caños, lagunas, bosques y animales donde se sustenta la vida y los conocimientos propios que los identifica como Achaguas y Piapocos, así lo comparte la mayor:

“Aquí el territorio, la madre tierra es importante porque tenemos la comida, los animales, la casa...cuidamos lo que hay aquí...sin este territorio no tenemos nada, aquí está todos los conocimientos, lo que hemos aprendido de los ancestros...a sembrar, a trabajar y así...(Mujer Achagua Martha Gaitán, L 130-132)”.

De acuerdo a las voces de las mujeres mayores y adultas, se interpreta que la forma de Estar hoy en la naturaleza, se articula con lo planteado en el plan de vida y la Ley de Origen donde se consideran los tres mundos (mundo de abajo o inframundo, mundo del medio y el mundo de arriba o de los astros) provistos de creencias, mitos, y espíritus cuidadores de la madre tierra, como, por ejemplo, Áyavi se encuentra en el mundo de abajo es el espíritu del agua, y dueño del pescado y no le gusta que se dañe el suelo y el agua. Desde su cosmovisión el cuidado de la madre tierra contiene creencias que conjugan la realidad con el mito, temor y castigo, elementos que orientan el comportamiento con el entorno natural. (Comunidad Indígena Achagua, 2016). No obstante, reconocen que la forma de relacionarse en el mundo natural viene estando mediada por la orientación religiosa no indígena, la cual sugiere minimizar la realización de ritos al interior de los resguardos.

De acuerdo con Huanacuni Mamani (2016), la declaración de los Derechos de la Madre Tierra moviliza una nueva forma de concebir la vida y la manera de relacionarse el hombre con ella, dejando la mirada antropocéntrica. Es así, como desde los pueblos indígenas la cosmovisión responde al vínculo con la Madre Tierra a partir del equilibrio, armonía y concepción de ser vivo que debe cuidarse para el sostenimiento y continuidad de la vida.

De esta manera, se interpreta la importancia de las relaciones entre el humano y lo no humano, dada la dependencia de la vida, de alimento y en general de sustento de las comunidades en el territorio. Así mismo, el vínculo del hombre con el mundo natural ha estado mediada por las actividades propias de los diferentes grupos culturales en el territorio, las cuales modifican el entorno para su supervivencia. No obstante, desde la cosmovisión en los pueblos indígenas mantienen una fuerte relación con la naturaleza va más allá del uso de la misma, así lo registra el plan de vida de la comunidad Piapoco “El territorio para la comunidad tienen un gran

significado, no se trata solamente del espacio de vida, sino también del espacio donde se desarrollan las relaciones con la naturaleza, los bosques, la fauna, la flora, los caños y las lagunas” (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019, pág. p.25). La relación de las mujeres indígenas Achagua y Piapoco con el mundo natural se sustentan en prácticas del cuidado de la vida, subsistencia, y pervivencia cultural.

De acuerdo con Vargas (2010) la cosmovisión se comprende como la forma de pensar y de ser de un pueblo en la que transita la manera de percibir la madre tierra desde la dimensión cultural. Así mismo, en las comunidades indígenas prevalecen principios y valores basados en la relación con la madre tierra, así como el vínculo del ser con lo espiritual y material. En este sentido, la relación de las mujeres con la madre tierra, entre otros aspectos, se encamina hacia su conservación y transmisión de conocimientos, uso de las plantas dispuestas en el territorio, así como la producción de alimento (Donato, Escobar, Escobar, Pazmiño, & Ulloa, 2007). Dicho rol se interpreta en las mujeres Achagua y Piapoco, hacia el encuentro del humano con el mundo natural a partir del sustento alimenticio mediante practicas para la “produccion de comida” a partir del “trabajo en la yuquera” realizado en el territorio, es decir en el “resguardo”. Así lo narra la mujer adulta Piapoco: “Nosotras tenemos primero contacto es con la madre tierra en la yuquera...trabajando, produciendo comida”. (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L 6-7).

Figura 78. Transformación de la yuca brava en casabe



Nota: Autoría propia (2022)

Además del cuidado de la madre tierra por parte de las mujeres indígenas, se interpreta la importancia de leer el contexto natural para la producción y transformación de la yuca brava en casabe o mañoco, alimento identitario que incentiva el arraigo cultural. En tal este sentido, Santamaría Ramírez (2009) señala que la mujer indígena tiene una relación directa con el mundo natural teniendo en cuenta su participación en la producción, preparación de alimento y disposición de las plantas medicinales provistas en el territorio. De ahí se interpreta que para las mujeres Achagua y Piapoco una de las relaciones de importancia con la madre tierra se ubican en la posibilidad y habilidad para leer territorio, y así de esta manera aprender a conocer, identificar, cuidar y emplear las plantas medicinales que el bosque les provee en los resguardos.

Estas maticas las dejo para que les dé sombra a las otras matas, por eso no corto estas matas grandes, para que les dé sombra a las maticas de yuca. Estas otras son de medicina tradicional, por ejemplo, esta mata es para botar lombrices, parásitos se llama lumbrera, esta matica, es muy bonita. (Mujer Achagua Martha Gaitán, L 6-9).

Figura 79. Mayora identificando plantas medicinales en el territorio



Nota: Autoría propia (2022)

De esta manera, se puede dilucidar que el cuidado de la vida incluye prácticas de medicina tradicional acordes a la cosmovisión indígena y a los elementos identitarios en el territorio, lo que permite comprender la consolidación de diversas medicinas tradicionales conformes a cada región (Zuluaga & Correa , 2002). En lo referente a la medicina tradicional de las comunidades Achagua y Piapoco, anteriormente contaban con mayor disponibilidad de bosques en los que contaban con plantas medicinales como el palo de caraño para la anemia y dolencias menstruales. Hoy, se ven limitados ante la expansión de la frontera agrícola, y ampliación de las zonas de sabana para el establecimiento de proyectos ganaderos, entre otros. Teniendo en cuenta la realidad que sustentan, además de mantener la yuca brava y yuca dulce en las chagras o conucos vienen llevando a cabo siembra de diversas plantas, entre estas, las plantas medicinales con el fin de continuar las prácticas ancestrales alrededor de la salud y el bienestar de la comunidad.

En suma, se interpreta en un primer momento el sentido de sustentabilidad cultural vista desde las relaciones con el mundo natural se orienta hacia las prácticas de *cuidado y respeto por la naturaleza*, reafirmando la forma propia de Estar en el territorio, es decir, conservando valores identitarios que reconocen los derechos de la naturaleza, en la que las tierras comunales (chagras o conucos) dedicadas a la producción de alimento son consideradas medios de vida que deben ser cuidadas teniendo en cuenta que se convierten en la base de subsistencia de los pueblos Achagua y Piapoco.

Así mismo, en un segundo momento, las narrativas de las mujeres de diversas edades permiten dar cuenta que otra de las formas de relación cultural con la madre tierra se orienta hacia la *siembra, producción y transformación* de la yuca brava en casabe y mañoco, prácticas identitarias de las que se sienten orgullosas, por lo que continúan enseñando y transmitiendo de manera intergeneracional (hijos y nietos) en los resguardos. De igual forma, en la relacionado con la siembra dichas mujeres llevan a cabo prácticas culturales las cuales atañen el cuidado del suelo con elementos naturales como la hojarasca y estiércol animal disponible en el territorio.

Finalmente, el tercer momento relacionado con el sentido de sustentabilidad cultural se evidencia a partir del *conocimiento, cuidado y uso de plantas medicinales* en los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria. Este conocimiento ha sido aprendido de manera ancestral, y se enmarca en las prácticas, creencias y conocimientos considerados en la medicina tradicional. Para las mujeres Achagua y Piapoco, la realidad muestra que en el territorio se han reducido los bosques en los cuales de manera natural se encuentran las plantas medicinales. Sin embargo, se esfuerzan por implementar en las chagras o conucos siembra de diversas plantas como: cítricos, yuca, plátano, junto con algunas plantas medicinales como la lumbrera, la cual sirve para problemas estomacales. Entonces, se interpreta el deseo, la decisión y la adaptación para

mantener vigentes los conocimientos sobre las plantas medicinales, y así contribuir en la continuidad cultural propia.

7.1.2. Noción de sustentabilidad cultural vinculada a las relaciones intergeneracionales a partir de las prácticas y creencias culturales.

Abordar la concepción de sustentabilidad trae consigo la revisión de su surgimiento en el contexto global. Es tal sentido, desde las décadas de los años 60 y 70 se plantean preocupaciones en torno a la inadecuada relación del hombre con la naturaleza, además, de las presiones políticas, económicas y sociales que forjaron tensiones e impactos al sistema socio natural. Dichas preocupaciones ocuparon la atención de académicos y civiles incidiendo en la inclusión del tema ambiental en la agenda internacional. De tal manera, que programas como el “El hombre y la biosfera”, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, se constituyen en el inicio de esfuerzos institucionales que ponen en la mesa el tema ambiental en el planeta. Posteriormente, en la década de los 80 se constituye el Informe Brundtland en donde plantea la concepción de desarrollo sostenible en el que se debe satisfacer las necesidades de los grupos humanos actuales sin comprometer la de las futuras generaciones. Así mismo, advierte sobre riesgos socioambientales dada la importancia del crecimiento económico por parte de los países dominantes, las acciones antropocéntricas, así como la mercantilización de los ecosistemas. Situación que se acentúa hacia finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. La crisis económica por endeudamiento y baja posibilidad de pago de los países pobres hacia el año 2008 acrecentaron la desigualdad y pobreza en el contexto global. Así como la incidencia de la industrialización a costa del deterioro de los ecosistemas trayendo consigo conflictos

socioambientales y efectos en el cambio climático (Morandín Ahuerma , Contreras Hernández, Ayala Ortiz , & Pérez Maqueo, 2015).

El sentido de sustentabilidad considerado desde la investigación acoge la concepción establecida por Leff E. (2000) en la que se considera la postura ética frente a la vida, frente a la naturaleza. De esta forma, se resalta la búsqueda de una relación que permita dar continuidad a la vida en todas sus expresiones, alejándose de la una mirada utilitaria de la naturaleza.

Siguiendo a Morandín Ahuerma et al (2015), la sustentabilidad atañe al constructo cultural en el que se busca mejorar la relación con la naturaleza a partir de una ética por el cuidado de la vida, articulando los diversos conocimientos de las comunidades. Teniendo en cuenta el sustento teórico anterior, la noción de sustentabilidad es interpretada desde el cuidado de la vida en el que subyacen un entramado de relaciones entre los grupos humanos, expresados en prácticas, creencias, saberes y conocimientos contruidos de manera individual y colectiva.

El modo de vida con enfoque comunitario en los pueblos indígenas potencia el flujo de relaciones humanas vinculadas con la madre tierra, en tanto que se derivan una serie de prácticas que anudan las relaciones de los sujetos entre sí y que se convierten en imaginarios y prácticas culturales que les han dado continuación a las culturas Achagua y Piapoco en el territorio, y esa continuidad de vivencia se posicionan primeramente en la relación con la naturaleza. Para lo cual, las prácticas aprendidas de manera ancestral e intergeneracional se han orientado hacia la pesca, siembra del alimento identitario, uso de plantas medicinales, recolección de frutos silvestres, recolección de materia prima (hojas de moriche) para elaboración de artesanías, y hoy, en menor proporción caza de animales. De igual forma, el aprendizaje de la lengua propia como elemento identitario de los Achagua y Piapoco.

Figura 80. Mujeres de diversas edades Achagua



Nota: Autoría propia (2022)

De esta manera, en las voces de las mujeres Achagua y Piapoco se interpreta el pensamiento indígena en el que se reconoce la noción de sustentabilidad desde el cuidado y continuidad de la vida. Pero, además se visibiliza dos dimensiones: una comprende la sustentabilidad cultural como continuidad de la identidad cultural, y la sustentabilidad ambiental o natural vista desde la continuidad de lo humano y no humano en la naturaleza. A propósito, Morandín Ahuerma & Azamar Alonso (2019), afirman que la sustentabilidad se deriva del sistema cultural en la que el modo de vida de las comunidades determina la forma de acoplamiento con la naturaleza. De hecho, la cosmovisión Achagua y Piapoco parten del cuidado de la naturaleza y la mirada holística en la integración del humano con la madre tierra. Considerando la existencia de tres mundos: Abajo, el Medio y el de Arriba en los que se encuentran deidades que les genera temor y castigos ante la inadecuada relación con la naturaleza, configurándose un ethos ambiental en el que prevalece no hacerle daño (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

Las prácticas de cuidado del suelo, del agua, del aire, de la flora y fauna, son prácticas que permiten el cuidado de la madre tierra y que están asociadas a la cosmovisión indígena. En tal sentido, la interpretación de los códigos hallados en las narrativas de las mujeres Achagua y Piapoco permiten dar cuenta de las formas de relación presentes en las mujeres adultas mayores, adultas y jóvenes, principalmente, las cuales aluden hacia la conservación y transmisión de la memoria cultural indígena de manera familiar y comunitaria a través de la oralidad, el ejemplo y las vivencias comunitarias provistas en las enseñanzas y aprendizajes de los ancestros fundamentados en la oralidad, creencias y prácticas que permiten mantener la esencia indígena, la memoria, y el origen sin aislarse de la realidad y la interculturalidad en el territorio (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019). Así lo comparte la mayor y la mujer adulta Achagua en su relato:

“Ese conocimiento de mi mamá, de mi abuela es importante porque uno no sabe aprende una de ellas, de los ancestros, eso es lo que va a quedar a nosotros.” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L270-271).

Mi trabajo es conocer mujeres, entonces, a mí me gusta mucho cultivar no quiero terminar mi cultura siembro mi yuca aquí en la chagra, siembro mi plátano, siembro mi cacao tengo varias cosas sembradas. Entonces, el conocimiento a veces le digo a mis nietas a mis nietos sígueme para no terminar esta cultura, usted va a seguir la huella que voy a dejar pa’ que no van a terminar esto porque entre más, más se va a acabar la comida. Pero yo quiero dejar mi conocimiento a mis nietos a mi generación que sigan eso entonces en este momento me siento muy orgullosa. (Mujer Achagua Martha Gaitán, L 44-49).

Figura 81. Mujer adulta y joven compartiendo en la chagra



Nota: Autoría propia (2022)

Entonces, se interpreta que los aprendizajes y enseñanzas intergeneracionales se orientan hacia la continuidad y conservación de la cultura teniendo en cuenta la construcción individual y colectiva de elementos identitarios que les permite relacionarse con los demás grupos humanos. Por lo cual, las costumbres, prácticas, creencias y saberes construidas, entre otros, definen la identidad propia de cada pueblo teniendo en cuenta la forma de relacionarse con el entorno (Guevara Romero , Téllez Morales , & Flores , 2015).

De la misma manera, dentro de los elementos de importancia en la continuidad de la vida, se encuentran las relaciones que se construyen junto con las prácticas y creencias culturales vinculadas con el territorio al ser considerado un elemento vivo identitario. De ahí, se interpreta que para las mujeres indígenas Piapoco y Achagua el territorio no solo representa un espacio, sino el contexto en donde confluye vivencias y convivencias identitarias. Tal como lo plantea, la mujer joven Piapoco:

“El resguardo es nuestro territorio en donde vivimos y compartimos...tenemos la chagra para sembrar y producir comida, yo tengo varias maticas, vamos a verlas...” (Mujer Piapoco Luz Aida Arrepiche, L26-27)

Así, el territorio se concibe como el espacio culturalmente construido en el que se configura sistemas de simbolos a partir de prácticas, creencias, conocimientos, saberes culturales e identitarios que se transmiten de forma intergeneracional (Barabas, 2003). De este modo, para las niñas Piapoco el resguardo es el territorio propio en el que se expresan culturalmente a través de las danzas identitarias. Esta relación entre el territorio y los bailes incentiva el arraigo y la identidad de la cultura en el contexto, tal como lo expresa la niña Piapoco:

De las plantas medicinales no sé mucho, pero aquí en el resguardo hacemos nuestros bailes, eso me gusta, el baile de la danza y el cacho venado, mi abuela nos enseñó esos bailes, también hacemos la danza de la yuca brava, mi abuela sabe hacer los trajes, a mi hermano le hizo uno... (Niña Piapoco Jenny Paola Gaitán, L41-23)

El gusto por los bailes propios de las mujeres Achagua y Piapoco aprendidos de los ancestros se interpreta como otra de las prácticas que dan continuidad a la cultura en el territorio, y dan cuenta del fuerte vínculo con la naturaleza, dado, que dichas expresiones culturales avocan a representaciones propias como el bailde del rayado de la yuca. Por lo tanto, se fortalece la identidad y la memoria de las comunidades, construida a partir de las actividades y prácticas que dan cuenta en la forma de expresarse en el territorio promoviendo la continuidad de las culturas (Barrientos , 2011).

En la sustentabilidad cultural indígena se entrecruzan dimensiones esenciales que dan sustento en la continuidad de un pueblo. Dichas dimensiones corresponden a la identidad y el territorio, la identidad producto de la interacción colectiva expresada en prácticas culturales propias que identifican un grupo humano (Bañuelos Flores & Salido Araiza, 2007). Así mismo, el territorio sobrepasa la mirada instrumental del espacio como tal, trasciende al lugar donde se tejen relaciones que construyen la cultura y la manera de vincularse con la madre tierra. De esa manera, el territorio se concibe como el entramado de relaciones que sostienen la vida y la cultura.

La sustentabilidad está vinculada a las relaciones intergeneracionales a partir de las prácticas, creencias y saberes que hacen parte sustancial de la sustentabilidad cultural. La forma como las comunidades intervienen y disponen de la naturaleza contribuyen en el constructo propio identitario. Es a partir de la cultura que se orienta el accionar de los pueblos con el mundo natural.

Se concluye, primero que el sentido de sustentabilidad en esta investigación alude a la continuidad de la vida. Segundo, en el contexto de las mujeres indígenas de diferentes edades de los resguardos Achagua y Piapoco, la noción de sustentabilidad involucra las relaciones al mundo natural y las relaciones intergeneracionales alrededor de las prácticas y creencias que configuran cada cultura. De esta manera, la cultura funge como un sistema de saberes, prácticas creencias y conocimientos construida por las comunidades para relacionarse con el contexto y entre sí (Morandín Ahuerma & Azamar Alonso, 2019). Se interpreta la noción de sustentabilidad cultural teniendo en cuenta las prácticas, creencias ancestrales, cosmovisiones y conocimientos del mundo indígena que constituyen uno de los elementos que anudan las relaciones comunitarias, fortalecen la identidad y promueven arraigo cultural en el territorio.

7.2. Segunda Mirada Interpretativa: Categoría Emergente “Rupturas Y Transformaciones”

Al llevar a cabo el análisis de los datos aparece una categoría emergente que hemos denominado rupturas y transformaciones, la cual da cuenta de las dinámicas de intercambio cultural que han surgido entre las formas de vida de las comunidades Achagua y Piapoco y la presencia del “hombre blanco” en el territorio. Esta influencia es inevitable dada la proximidad territorial y las relaciones propias de gestión entre los resguardos, las instituciones del Estado de orden municipal y departamental, así como la relación con las empresas privadas que circundan el territorio. Las comunidades Achagua y Piapoco son visitadas por técnicos y profesionales principalmente en las áreas agropecuarias, quienes han influido en la construcción de nuevas miradas sobre las prácticas ancestrales.

De esta manera, la sustentabilidad cultural también alude a las adaptaciones que realizan los pueblos indígenas para asegurar la pervivencia y permanencia de su cultura. Es así, que, ante las dinámicas propias de un mundo hegemónico y globalizado las comunidades más vulnerables reciben fuertes presiones externas que movilizan transiciones, cambios o transformaciones en el modo de vivir de los pueblos. Dichas dinámicas dan cuenta sobre la capacidad de agencia que las comunidades han adoptado en la medida que vienen siendo permeados por otras formas de vida. Los indígenas Achagua y Piapoco se encuentran inmersos en un territorio de crecimiento empresarial en el que ha ido ganando espacio la presencia de grandes megaproyectos

agropecuarios dedicados a la producción primaria agrícola;¹⁰ cultivos de caucho; influencia petrolera dada la cercanía con el municipio de Puerto Gaitán, entre otros. Al respecto, esta investigación permite visibilizar las voces de las mujeres Achagua y Piapoco de diferentes edades para conservar elementos identitarios desde la realidad que vivencian en el territorio, a partir de la herencia ancestral, la enseñanza y el aprendizaje de prácticas, creencias y conocimientos que les permite permanecer (Estar), mantener la identidad indígena (Ser), y vivir y convivir (Hacer) de manera comunitaria.

Al interior de las comunidades orientan esfuerzos de resistencia donde las mujeres mayores y adultas principalmente son de suma importancia para conservar elementos identitarios que les permita asumir el Estar en el territorio

Dada la interrelación cultural, los pueblos Achagua y Piapoco de manera paulatina han venido incluyendo prácticas de otras culturas, dada la relación laboral e intercultural con el sistema empresarial agropecuario del entorno, lo que ha propiciado la adopción de prácticas no indígenas, como la introducción de abonos químicos en el suelo para mejorar la producción de alimento. Sin embargo, dicha práctica es aplicada dependiendo de la disposición de recursos económicos o ayudas externas. De esta manera, se interpreta como una de las transformaciones importantes en la forma de producir alimento, teniendo en cuenta que no corresponde a la cosmovisión indígena la introducción de químicos a la madre tierra, alterando así la forma de relacionarse con la naturaleza. Dichas transformaciones han sido asumidas por las mujeres indígenas dados los cambios del clima y del suelo el cual se ha tornado compacto y con poca

¹⁰ producción, sacrificio e industrialización de especies bovinas y porcícolas en embutidos

disponibilidad de materia orgánica dificultando la germinación, producción y disposición de alimento en la zona.

De acuerdo con las mujeres adultas Achagua la madre tierra ya no produce como antes, esto como producto de las presiones y acciones inadecuadas del hombre. Por ello, algunos han empezado a incluir químicos en el suelo, así como sembrar otros cultivos con el fin de contar con otra alternativa de producción de alimento. Tal como lo señala la adulta mayor:

“Ya no tenemos las plantas necesarias, no, toca sembrar otras, ya no da en esta tierra, ese es el problema que tenemos, ya toca utilizar químicos cuando se pueden comprar o nos dan...ya tecnológicamente la tierra prepararla.” (Mujer Achagua Elva Cabarte, L413-415)

Así mismo, otra de las transformaciones al interior del territorio se relaciona con los cambios físicos y de comportamiento en la población joven indígena. Dicho proceso de transformación emerge en el contexto intercultural externo, donde los jóvenes comparten con el no indígena en espacios de trabajo, esparcimiento y estudio, principalmente. De esta manera, se considera que los cambios físicos y de comportamiento aluden a las presiones contextuales para ser aceptados e incluidos en los procesos socioculturales y económicos de la región. Dichas transformaciones responden a la dimensión física y comportamental como el mecanismo de supervivencia cultural. Tal como lo señala Garcés Pérez & Alarcon Muñoz (2022), la identidad de los jóvenes indígenas se encuentra en un estado de tensión, dadas las influencias del contexto no indígena.

Estos cambios de manera directa inciden en el ambiente comunitario al interior de los resguardos, dado que las mujeres señalan que los jóvenes traen “mañas” del hombre blanco, con el riesgo de replicado en las edades inferiores.

Los muchachos ya con aretes eso no es la cultura de nosotros, entonces ha cambiado, desde el colegio ellos comienzan a mirar los muchachos que llegan al colegio con los aretes con mañas bueno y ya ellos traen acá ya vienen con esas mañas y ya con los aretes y se hacen tatuajes de todo, entonces últimamente hemos visto ha cambiado mucho. Si ha cambiado harto. (Mujer Achagua Martha Gaitán, L 247-251)

Otra de las rupturas y transformaciones, tiene que ver con la tendencia de pérdida de rituales vinculados a los cambios de niña a mujer, convirtiéndose en una práctica reciente en las niñas para actuar de manera individual, y no compartir con la madre la llegada de la menstruación en la que tradicionalmente se lleva a cabo el respectivo ritual. Dicha ruptura y transformación se considera una práctica que se aleja de la noción comunitaria de los pueblos indígenas, dado el conocimiento impartido por las mayores y las prácticas ancestrales alrededor de los cambios físicos de las mujeres, los cuales tiene un significado de suma importancia desde la cosmovisión indígena Achagua y Piapoco en la que el rezo del pescado, *Cubai* en lengua Achagua, y *Napuriaca Cubái* en lengua Piapoco hace donde intervienen rezos e invocación de los espíritus del agua por parte de los chamanes durante período entre tres y ocho días aproximadamente. Este es ritual celebrado en el mundo medio (naturaleza) considerado territorio sagrado de donde se deriva la salud, el alimento, y la vida. Sin embargo, la tendencia hacia la individualidad deja entrever la pérdida de comunicación trayendo consigo distanciamiento familiar, así como la pérdida de prácticas identitarias indígenas.

Yo creo que las niñas hoy en día han cambiado, porque no es más la mayor que da ese conocimiento y el ritual, no sabemos a qué hora le llega la menstruación ya no respeta ya

no avisa a la mamá, mamá me paso esto. Ahora lo ven como a lo normal (Mujer Achagua Martha Gaitán, L 385-387)

De igual manera, una de las transformaciones de importancia para las mujeres se orienta hacia el acceso al mundo laboral. De ahí que dicho cambio manifiesta tres elementos de importancia: uno la visibilización de las mujeres fuera del resguardo; segundo, cambio de roles al interior de la familia teniendo en cuenta que los hombres hacen parte del cuidado de los hijos mientras la mujer trabaja; y tercero, participar en el sustento económico familiar. Dicha ruptura y transformación principalmente o vivencian las parejas jóvenes: “Hay machismo, pero los hombres han ido aprendiendo y ya las mujeres trabajan y algunos hombres se quedan en la casa... así en las parejas jóvenes.” (Mujer Piapoco Ofelia Gaitán L 18-19)

Otra de las influencias no indígenas en los resguardos se relaciona con la presencia y orientación religiosa, trayendo consigo rupturas y transformaciones que inciden en el alejamiento de las prácticas y creencias que incluyen rituales de veneración a los elementos de la naturaleza. De esta forma, se genera procesos de alejamiento alrededor de las prácticas, creencias y conocimientos propios de cada cultura, situación que incide en la memoria histórica de los pueblos Achagua y Piapoco en el territorio:

“Si, ya la religión... sí ya no podemos hacer eso (ritos) porque ya nosotros somos cristianos ya no... podemos hablar a los chinos como de la Palabra de Dios para creer en la palabra, eso no más.” (Mujer Piapoco Erika Gaitán, L 190-191).

Finalmente, se destaca la incidencia del proceso educativo intercultural en las niñas y jóvenes principalmente, quienes comparten con el no indígena en los espacios educativos

formales. Dicho compartir les ha fijado la aspiración por continuar estudiando y expresar su deseo profesional en diferentes disciplinas. De esta manera, se interpreta la importancia de cambio de pensamiento en las niñas teniendo en cuenta que el “estudio” no era considerado fundamental en el modo de vida de la comunidad, y especialmente en las mujeres. La interrelación cultural les ha brindado otra forma de ver la vida personal y familiar con el fin de mejorar en los diferentes aspectos:

“Quiero ser profesora” (Niña Achagua Naty Manchay, L 48), “Quiero ser policía” (Niña Achagua Jasly Manchay, L 49), “Quiero ser doctora (Niña Achagua Angela Dussan Arrepiche, L50).

Dicha interpretación se hace a través de la relación que se pudo establecer entre los distintos códigos, lo cual dio como resultado dos categorías de segundo orden. Justamente está vinculado a lo que se puede llamar adaptaciones, transformaciones y borraduras de la cultura, que también existe un interés de sobrevivencia cultural del grupo étnico, de lo que ellos están viendo que si no asumen esas prácticas no indígenas se van a extinguir.

En conclusión, la categoría emergente sobre rupturas y transformaciones da cuenta sobre Achagua y Piapoco en el territorio. Ante la necesidad alimentaria, algunas de las mujeres han empezado a considerar procesos o prácticas no indígenas para mejorar la productividad del suelo, todo esto en últimas tiene que ver con la posibilidad de contar con alimento y con poder seguir perviviendo en el territorio.

De tal manera, que las mujeres se han incluido en el mundo laboral agropecuario, de donde han aprendido sobre otras formas de consumo y producción de alimento a partir del uso de químicos. Así mismo, la relación con otros jóvenes en contextos laborales y educativos

interculturales viene incidiendo de manera puntual en dos aspectos: uno en la apariencia física en la cual algunas de las jóvenes acuden a tintes para el cambio de color del cabello, tatuajes y aretes en los hombres; segundo, consideración de neoidentidades en búsqueda de mejorar el modo vida personal y familiar. De la misma manera, otra de las rupturas y transformaciones se orienta en la adopción del cuidado de los hijos por parte de los hombres, mientras las mujeres trabajan en las empresas aledañas. Igualmente, una inclinación hacia comportamientos individuales, lo que difiere de la cosmovisión indígena dada la importancia de lo comunitario en el territorio. Finalmente, la influencia de la religión en el alejamiento de las prácticas y creencias propias de las culturas Achagua y Piapoco. Dichas transformaciones se vienen presentando principalmente dada la necesidad de subsistencia de los pueblos y su cultura ante un mundo globalizado, dominante y avasallador de las comunidades menos favorecidas.

Tabla 11 Matriz sentido sustentabilidad prácticas y creencias mujeres Achagua y Piapoco

		MUJERES ACHAGUA			MUJERES PIAPOCO		
		CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS	CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS
PRACTICAS	SUSTENIBILIDAD AMBIENTAL O NATURAL	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Cuidar el suelo que nos cuida	1. Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Cuidar el suelo que nos cuida.	
				2. Rozar y no quemar			
				3. Rozar lo que toca y preservar lo útil			
				4.No contaminar el suelo			
5.Sembrar con herramientas de la naturaleza							
6.Aprender de los abuelos y de la madre							
MUJERES ADULTAS	Cuidar el suelo y el agua	1.Cuidar el suelo con lo que da la madre tierra	MUJERES ADULTAS				
		2.Cuidar y no contaminar el agua					
MUJERES JOVENES			MUJERES JOVENES	Cuidar el suelo que nos cuida			
NIÑAS	Madre tierra fuente de alimento	1.Sembrar en la madre tierra	NIÑAS	Sembrar y cuidar las plantas con prácticas aprendidas	1.El agua y el abono orgánico cuidan las plantas		

			2.Mantener el cultivo			2.Sembrar y aprender de la abuela
		No contaminar la naturaleza				3.Prácticas de cultivo de la yuca

PRÁCTICAS	SUSTENTABILIDAD CULTURAL	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Mujer guardiana de la cultura	1.Conservar la identidad	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Sembrar, trabajar y transmitir conocimiento conserva la cultura	1.Sembrar alimento identitario en lo propio
			2.Enseñar la cultura y preservar la lengua	2.Trabajar en el conuco fortalece la cultura			
			3.Mujeres enseñan la medicina tradicional	3.Transmitir conocimiento ancestral			
			4.Rayar la yuca: es mantener la cultura	1.Vivir feliz			
			5.Mujeres transmiten conocimiento	2.Realizar tradiciones			
			6.Enseñar a trabajar en la chagra				
			Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	1.Enseñar y cuidar la cultura		Arraigo y preservación de la cultura en el territorio	

							4. Vivir y ser feliz
		NIÑAS	Conservar la cultura	1. Aprender la lengua propia	NIÑAS	Aprendizajes identitarios intergeneracionales	1. Aprender a trabajar en el conuco
				2. Sembrar yuca es orgullo Achagua			2. Aprender hacer artesanías
							3. Ejemplo y aprendizaje de las mujeres de la familia

Nota: Elaboración propia (2023)

Tabla 12 Matriz Rupturas y Transformaciones Mujeres Achagua y Piapoco

		MUJERES ACHAGUA		MUJERES PIAPOCO		
PRACTICAS	CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS	CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS
	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Otras formas de hacer producir el suelo		1. Abonos químicos para producir el suelo	MUJERES ADULTAS MAYORAS	Religión católica en el territorio
2. Alternativas de alimento						
Aprender de otras culturas			1. Aprender a producir alimentos de otra cultura.	Familias pequeñas		
			2. Aprender para enseñar			
Ampliar participación de la mujer						
Rayar la yuca con la máquina						
MUJERES ADULTAS	Comprar herramientas para sembrar			MUJERES ADULTAS	Neoidentidades	1. Dejar el territorio
						2. Salir y volver al territorio
						3. El hombre colabora, aprende y cambia
						4. Trabajar y cuidar la familia

					Familias pequeñas	
MUJERES JOVENES	Civilizarse más	1.Mujeres luchadoras, trabajadoras y valientes	MUJERES JOVENES	1.Alternativas de alimento		
		2.Deseo de aprender y salir adelante		2. Infidelidad en las familias		
		3. Civilización cambia las mujeres		3.Religión católica en el territorio		
		4. Preferencia por actividades individuales		Neoidentidades	1.Cuidado familiar compartido 2.Trabajar fuera del territorio	
				Compartir para aprender		
NIÑAS	Los grandes del resguardo echan veneno		NIÑAS	Jugar y hablar vínculo de intercambio cultural		
	Herramientas no indígenas en la chagra					
	Neoidentidades					

	MUJERES ACHAGUA			MUJERES PIAPOCO		
	CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS	CICLOS DE VIDA	CATEGORIA	CODIGOS
CREENCIAS				MUJERES ADULTAS	El no indígena sabe más	
				MUJERES JÓVENES	Asumir otros trabajos en la comunidad	

Nota: Elaboración propia (2023)

8. ENTRAMADO COMPRENSIVO - PERVIVENCIA CULTURAL Y TENSIONES: CONSERVACIÓN-CAMBIOS Y TRADICIÓN-INNOVACIÓN.

En este capítulo se aborda en un primero momento la categoría de pervivencia en el entendido sobre la manera de permanecer (Estar), seguir siendo (Ser), vivir y convivir (Hacer) como pueblos indígenas en el territorio. En un segundo momento visibiliza las tensiones halladas en la categoría emergente sobre rupturas y transformaciones teniendo en cuenta la relaciones con el mundo no indígena marcadas por la imposición, la dominación y un ejercicio sistemático de extinción cultural, así como con el contexto, las dinámicas y las presiones socioeconómicas fuera del territorio propio.

8.1. Pervivencia Cultural: Desde el permanecer (Estar), seguir siendo (Ser) y vivir y convivir (Hacer) De Las Mujeres Achagua Y Piapoco

La pervivencia hace alusión a la permanencia de los individuos o colectivos en un contexto. Siguiendo a Tenorio Sánchez (2019), la pervivencia cultural se relaciona con la conservación de la cultura, la cual está provista de prácticas inmersas en la educación propia de las comunidades indígenas.

Así mismo, la *pervivencia* de estas comunidades indígenas está directamente relacionadas con la “cosmoconvivencia”, en el que el Buen Vivir previsto en los planes de vida de las comunidades indígenas Achagua y Piapoco consideran la relación integral de cuatro mundos, uno desde el cosmos (cosmocéntrica), dos desde la naturaleza (ecocéntrica), tres desde el ser humano (etnocéntrica) y cuatro desde la vida (biocéntrica). Esta manera de ver el mundo

por ejemplo se evidencia en la organización de la producción agrícola de acuerdo al calendario ecológico orientado por la interpretación de las estrellas (visión cosmocéntrica). De igual manera, las mujeres indígenas dan cuenta del cuidado de los medios de vida: agua, suelo, aire con elementos de la misma madre tierra (visión ecocéntrica). Además, se preocupan por mantener la fauna y flora en el territorio conservando los bosques, ríos y habitat para la continuidad de la vida (visión biocéntrica); y finalmente seguir siendo para vivir y convivir, es decir, manteniendo la identidad cultural al interior, así como resistiendo las presiones el mundo global que los rodea (visión etnocéntrica).

Para los pueblos Achaguas la manera de interpretar el mundo se sitúa en un marco holístico que vincula al humano con el cuidado de la naturaleza, el respeto y temor por los seres superiores que habitan los tres mundos: el de Abajo el cual contiene espíritus que cuidan la naturaleza como el *Majubini* cuya responsabilidad es sostener la tierra o de lo contrario se producen temblores; el mundo del Medio donde la tierra es concebida como la madre para los indígenas, una de las deidades es el *Awacaminallerri* o *Awacaminare* presente en los árboles que responde (eco) al grito del humano en el monte: y el mundo de Arriba del cual algunos orientan las actividades agrícolas como la producción de alimento, corte y recolección de hojas de palma de moriche del calendario ecológico previsto en las estrellas (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

En concordancia con el plan de vida, el “Estar” y “permanecer” en el planeta tiene un significado de suma importancia para las mujeres Achagua y Piapoco es mantener relaciones de armonía con el territorio a partir de las prácticas propias como el uso de desechos de la naturaleza para el cuidado del suelo y los cultivos, conservación de medios de vida en bosques,

moriches, y caños, entre otros. Para estas comunidades el humano es unidad indivisible con la naturaleza una mirada holística en la cual estar es vivir de manera natural.

Las enseñanzas transmitidas de forma intergeneracional por las mujeres adultas mayores y adultas, aluden a procesos educativos propios en el contexto familiar, en el que el valor por el orgullo Achagua y Piapoco se enseña e incide en la manera de permanecer (Estar) en el territorio y fuera de él. Se comprende entonces, que el contexto de interrelación externa a los resguardos se constituyen en los espacios en que las comunidades indígenas deben sortear las presiones del mundo no indígena. Por ello, mantener presente en las generaciones el orgullo, visibiliza la cultura y les posibilita la pervivencia conservando las costumbres, prácticas y valores en el territorio.

La pervivencia cultural se comprende en las narrativas de las mujeres indígenas de diferentes edades en los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria en el municipio de Puerto López, Meta, desde el seguir siendo (Ser) como quiera que considera necesario resistir las presiones culturales, económicas, sociales, laborales, o educativas no indígenas para conservar la cultura Achagua y Piapoco. El fortalecimiento de la identidad de cada cultura incide en la permanencia, continuidad y resistencia a la discriminación étnica. Así, lo comparte la mujer mayor:

“Lo más principal no perder lo que es de uno la cultura... tenerlo siempre presente y ser orgulloso a dónde uno vaya, así nos discrimen hay que seguir adelante...”

(Mujer Piapoco Ofelia Gaitán, L51-52).

En las comunidades Achagua y Piapoco, la pervivencia se ha considerado desde el Plan de Vida teniendo en cuenta la importancia del vínculo entre la cultura y el territorio para las actuales y futuras generaciones (Comunidad Indígena Achagua, 2016). Para las mujeres de estas culturas la pervivencia atañe el sentido comunitario para vivir y convivir (Hacer). El sentido comunitario representa un colectivo con principios y valores vinculados con la naturaleza. Así la madre tierra que da vida, provee alimento y es el sustento físico donde los seres vivos cohabitan.

En la misma línea la conservación de la lengua y el alimento identitario se comprenden como prácticas de pervivencia que los arraiga y dan cuenta de la manera propia de ser, estar y permanecer en el territorio, de modo que lideran y reafirman la identidad cultural tal como lo sustenta la joven Achagua:

“Para conservar la cultura, les enseñamos a los niños la lengua, lo que es la comida típica de uno de los indígenas, como comportarse como indígena así...y que siempre se sientan orgullosos” (Mujer Achagua Elizabeth Barón, L 206-207).

Las mujeres se ocupan del cuidado de la comunidad desde el quehacer cotidiano en torno a la concepción de la vida, cuidado, crianza, producción y elaboración de alimento, y la relación familiar. Esta última obra como escenario de socialización cultural. En particular, las mujeres mayores y adultas siguen liderando la continuidad de las prácticas identitarias, como por ejemplo la elaboración de canastos y cestas en moriche, uso de plantas medicinales (la brusca) para el manejo de dolores ováricos. Dichas labores dan cuenta de la pervivencia de la tradición, la cultura y por tanto la visibilidad de los pueblos Achagua y Piapoco.

De acuerdo con Tenorio Sánchez (2019), las prácticas, creencias, tradiciones y conocimientos posibilitan la pervivencia cultural en la que está implícito un proceso político decolonial y resistente ante las presiones del contexto. De esta manera, para las comunidades indígenas dichas formas de relacionarse con el territorio contiene una mirada que integra al humano con la naturaleza, es decir, una mirada holística concebida desde los planes de vida Achagua y Piapoco, reconociendo y manteniendo la memoria ancestral para transitar en el presente y caminar hacia el futuro. Este caminar, que se enmarca en la resistencia y sobrevivencia ante la exclusión del un mundo opresor, conservando lo propio pero también adoptando cambios que les permite permanecer sin dejar de Ser (Smeke de Zonana, 2000). El territorio, la pervivencia de la cultura y la conservación de la lengua propia se convierte en la manifestaciones de resistencia y sustento identitario para su continuidad en el territorio.

Finalmente, el encuentro de las culturas incentiva procesos evolutivos provistos de modos de vida, Sentir y Hacer (Gómez Santibáñez, 2017). No obstante, en esta investigación se comprende la pervivencia de las mujeres Achagua y Piapoco en prácticas identitarias que dan cuenta de la permanencia y resistencia en el territorio, como, por ejemplo, la educación propia transmitida de manera intergeneracional, en el que sus voces dan cuenta principalmente sobre la producción de alimento propio en la chagra, yuquera o conuco, además del cuidado de las plantas para uso medicinal como la brusca para atender los dolores de ovarios. Dicha pervivencia se vincula a la forma de permanecer (Estar) en el territorio por parte de las mujeres de diferentes edades Achagua y Piapoco. De igual manera, visibiliza el modo del seguir vivir y convivir (Hacer) desde lo comunitario en el que las mujeres en el sentido de complementario asumen el rol de dadoras de vida, cuidadoras de la naturaleza, y educadoras de la familia. Precisamente, los conocimientos, prácticas, creencias, compartir historias de la cultura, así como

la educación propia transmitida por parte de las mujeres al interior de las familias se convierten en una de las estrategias que les permiten mantener o conservar la identidad cultural ante las presiones del mundo externo tanto en el ámbito laboral dado el aumento empresarial en la zona, así como la influencia cultural en el contexto educativo. De igual forma, la pervivencia se fortalece desde el plan de vida de las comunidades Achagua y Piapoco, dada la relación manifiesta entre la cultura, el territorio y el cuidado de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones. Así mismo, la enseñanza de la lengua y el alimento identitario incentiva la reafirmación cultural, prácticas que continúan presentes en las diferentes edades de las mujeres indígenas.

8.2. Tensiones: Conservación-Cambios Y Tradición-Innovación.

Los despojos del territorio, así como las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, han sido algunos de los sucesos sistemáticos ocasionados por el mundo occidental, que inciden al interior de las comunidades y dejan grietas o fracturas que alteran la relación holística con la naturaleza y la aleja del pensamiento originario (Epeeyüi López, 2023). Sin embargo, tal como lo plantea Smeke de Zonana (2000): “No se trata de incorporar a las culturas indígenas a la cultura occidental, se trata, más bien, de construir una cultura de la pluralidad, un espacio donde se admitan los valores y convivan las diferencias”.

Este apartado alude a las tensiones halladas en la categoría emergente “rupturas y transformaciones” dada la interrelación de las mujeres Achagua y Piapoco con el contexto circundante a los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria del municipio de Puerto López, Meta, Colombia. Al respecto, la relación con las comunidades no indígenas mediadas por las

ofertas laborales de las empresas que rodean a los resguardos, procesos educativos interculturales y proximidad territorial con los municipios de Puerto Gaitán y Puerto López, ejercen fuertes presiones en el modo de vida.

Los planes de vida de los pueblos Achagua y Piapoco acogen la cosmoconvivencia considerada en el Buen Vivir (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019). Así mismo, plantean que desde el Buen Vivir se busca superar procesos y prácticas de exclusión y desigualdad, razones por las cuales las relaciones con otras culturas deben ir más allá del reconocimiento cultural.

No obstante, se comprende la forma de Estar, Hacer y Sentir de las mujeres Achagua y Piapoco para mantener prácticas y creencias propias que conllevan al cuidado de la vida en el territorio. Sin embargo, no son ajenas a las fuertes influencias que están movilizando cambios y tensiones dentro la conservación y tradición cultural en torno a prácticas en la producción de alimento propio (yuca brava para el casabe y mañoco); rezos realizados por los sabedores espirituales para el corte de la planta de moriche, rezo del pescado cambio de niña a mujer; y uso de la medicina tradicional como la planta de lumbrera para combatir las lombrices en los niños.

8.2.1. Conservación-Cambios

Los pueblos Achagua y Piapoco del municipio de Puerto López están inmersos en las dinámicas propias de un territorio en el que se quiera o no, se configuran dos entornos diversos: uno, el resguardo en el que las mayores y adultas, principalmente, encaminan esfuerzos por mantener, conservar y cuidar la madre tierra y las tradiciones propias; y dos, el contexto externo

al resguardo con el que se relacionan principalmente por alternativas laborales para la comunidad, entretenimiento y educación intercultural.

Para las mujeres adultas y jóvenes asumir otros roles en los tiempos de hoy, es muy importante. Sin embargo, ellas comparten la importancia frente a la adopción de estrategias que permitan conservar la cultura. Pero, al mismo tiempo se comprende una voz de reclamo frente a la articulación con otros roles dentro y fuera del territorio. Así lo manifiesta la mujer joven:

Busco trabajo donde yo pueda conseguir trabajo, afuera..., o trabajo independientemente con mis ventas y trabajo acá con la comunidad. Y también quise estudiar, pero económicamente no pude. Pero, ojalá si se pudiera, claro lo aprovecharía también...eh, para mí ser una mujer Achagua. (Mujer Achagua Jazmín Barón Gaitán, L 17-20).

Se comprende que al interior de los pueblos indígenas las mujeres inciden en la continuidad de las cosmovisiones, son luchadoras protectoras de la madre tierra, poseedoras de conocimientos, y transmisoras de saberes (Cogua & Malaver, 2021). De manera que se visibiliza la importancia en su rol al interior de las comunidades. No obstante, dentro de sus deseos personales se halla mejorar las condiciones en materia laboral y de estudio, tal como se encontró en las voces de las mujeres Achagua y Piapoco. Estos anhelos en las mujeres jóvenes aluden a cambios en los roles de las mujeres en su territorio, teniendo en cuenta que tradicionalmente se han dedicado exclusivamente al cuidado de la familia. En este sentido, el estudio sobre las Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División

de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL (2013), plantea procesos de cambio frente a la participación activa de la mujer indígena tanto al interior de las comunidades indígenas, como en el contexto social. Sin embargo, si bien se han ido generando algunos avances en dichos temas, siguen siendo de suma importancia reconocer el papel de la mujer indígena con capacidad de agencia que incentiva el cuidado de la vida en todas sus expresiones.

La interrelación cultural ha propiciado cambios en diversos aspectos en dichas comunidades. En particular, se encuentra la incidencia de la religión en la reducción de prácticas y creencias alrededor de las deidades de los Achagua y Piapoco asociadas a la naturaleza. Entre estos, *Furna Minali o Kuwai* un dios Piapoco que luchó y derrotó a *Kemeine* una anaconda para que la tierra fuera habitada (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019). Al respecto, dicha incidencia religiosa tanto en el resguardo El Turpial Umapo y la Victoria los dispone a nuevas cosmogonías en las que se configuran mixturas culturales que pueden llevar inclusive a la pérdida de algunas tradiciones ancestrales vinculadas a la adoración de dioses, rezos, sitios sagrados, entre otros. Así lo sustenta la mujer adulta Achagua:

“Se hacen algunos rituales, porque ya entra también como el cristianismo, si hay hartas cristianas...ya como que la religión influye” (Mujer Achagua María Lola Manchay, L 158-159).

Los pueblos indígenas no son ajenos a la presencia y orientación religiosa en su territorio. En efecto, se comprende que hay una fuerte tendencia hacia la renovación de liderazgos afianzados en la religión. Sin embargo, algunos conservan las enseñanzas de prácticas y creencias que privilegian el cuidado de la naturaleza. No obstante, existe una fuerte tensión al

interior de las comunidades étnicas las cuales están inmersas en un sincretismo religioso (Parker Gumucio, 2006).

Así mismo, dentro de la conservación – cambios visibilizados en la voz de las mujeres Achagua y Piapoco atañe a la tendencia en las edades jóvenes e infantiles hacia la adopción de prácticas individuales. No obstante, las mujeres jóvenes, adultas y adultas mayores muestran su preocupación frente a nuevos comportamientos que inciden en el distanciamiento hacia lo comunitario. Tal como lo señala la mujer Achagua, así:

Una mujer Achagua del siglo XXI ha cambiado mucho por lo más la juventud por lo que se están olvidando de la cultura de las tradiciones creo que las jovencitas, lo jóvenes ya no trabajan en equipo como antes antiguamente, los hombres trabajaban en equipo había unión, pero ahorita ya son separados quieren hacer sus cosas divisorias, solos vivir solos. (Mujer Achagua Jazmín Barón Gaitán, L 293-296)

Estos cambios principalmente se han gestado en las relaciones interculturales en el campo educativo y laboral en el que se afianza una tendencia hacia la adopción de labores o tareas individuales, como, por ejemplo, el rayado del caucho en las plantaciones de la empresa Mavalle, características comportamentales del no indígena en el que priman los intereses individuales y empresariales que difieren el modo de vida comunitario de los pueblos indígenas.

El proceso de conservación-cambios también lo vivencian las niñas de edades inferiores, donde, de acuerdo con las mujeres mayores y adultas Achagua y Piapoco el compartir en el contexto educativo intercultural en el que confluyen tres culturas, es decir, los Achagua, Piapoco, y el no indígena viene influyendo de manera fuerte en la adopción de comportamientos

tendientes a la individualidad. Pues, la escuela principalmente orienta a los niños, niñas y jóvenes a modelos de vida alejados del modo de vida de las comunidades (Fayad J. , 2021).

Comportamientos que empiezan a traspasar la frontera educativa para asentarse al interior de los resguardos. Así lo comparte la mujer Achagua:

Ya las niñas más que todo perdieron ya la parte cultural no hay más como antiguamente iban con la mamá a trabajar si iban a acá a bañarse se iban todas ahorita ya no cada una coge pa' su lado la mamá aparte y los hijos por aparte. (Mujer Achagua Dolly Meza, L 308-310).

El pensamiento indígena está enmarcado en lo comunitario. Difiere del no indígena que privilegia la individualidad. En el mundo indígena el yo contiene un mirada más amplia y profunda, por ello, el “yo, nosotros y el otro” está implícito la colectividad (Piñacué Achicue, 2014).

Finalmente, se comprende que no hay culturas puras puesto que el contacto, así como las interrelaciones con otras culturas les evoca procesos de reinvención (Sarrazin & Redondo , 2018). Por consiguiente, en las dinámicas del mundo de hoy se comprende la necesidad de una mirada inclusiva que se aleje de las apreciaciones culturales clásicas, tal como lo señala Pacheco De Oliveira (2004), concebir a las culturas por separado como los planetas del universo. De ahí, que la conservación – cambios se comprende en las mujeres Achagua y Piapoco hacia el deseo en primera instancia de estudiar y trabajar con fines de mejorar las condiciones de bienestar para sus familias; en segunda instancia la influencia religiosa ha ido incidiendo de manera profunda en el alejamiento de algunas prácticas y creencias las cuales pueden ser realizadas por los

chamanes de dichos pueblos, como por ejemplo, el rezo del pescado, Cubai en lengua Achagua o Napuriaca Cubái en lengua Piapoco rezo que hace alusión a la primera menstruación de las niñas donde son alejadas en un chinchorro o en una habitación en un período entre tres a ocho días, no pueden ingresar al río por temor a que los espíritus Cainabi éeni pueda hacerle el amor y Ávavi (Achagua) la enferme o se la lleve. De modo que son los chamanes quienes rezan con el fin de evitar la llegada de animales (espíritus) que puedan afectar el bienestar de la niña; y la tendencia de las niñas y algunas jóvenes hacia la individualidad, comportamiento que está siendo aprendido dada la interrelación cultural no indígena.

8.2.2. Tradición – Innovación

Para las comunidades Achagua y Piapoco el territorio propio concebido como la madre tierra les ha permitido construir la identidad cultural, en la que los ancestros han dejado huella a partir de las prácticas, creencias, conocimientos y tradiciones de manera intergeneracional a lo largo del tiempo. De ahí que, el significado del territorio vaya más allá de la ubicación espacial, la producción de alimento y trascienda al tejido de relaciones con la naturaleza para la pervivencia comunitaria (Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco, 2019). Sin embargo, la expansión de la frontera agrícola por parte de los colonos y la relación intercultural, entre otros aspectos, ha traído consigo la ruptura de tradiciones que principalmente tienen que ver con la forma de producir alimento con la inclusión paulatina de tecnología y químicos, prácticas que se vinculan a la tradición-innovación en el contexto.

En consecuencia, las mujeres indígenas de dichas comunidades han incursionado en el mundo laboral no indígena, en el que incorporan otros aprendizajes provistos en el contexto laboral de las empresas agropecuarias que circundan los resguardos Achagua y Piapoco. Así lo narra la mujer Achagua:

Con los que ya empezaron salir a trabajar entre los blancos y ya comienzan a traer como otras ideas, por ejemplo, la máquina para rayar la yuca, los químicos y así... y ya como que comienzan a rechazar lo que es cultura de uno. (Mujer Achagua Elizabeth Barón, L 194-196)

En un contexto globalizado las políticas neoliberales tienen efectos en las comunidades indígenas, las cuales son objeto de discusión dada su incidencia en la comunalidad y autonomía de dichos pueblos (Llanos Hernández & Rosas Baños , 2018). Sin embargo, para su subsistencia deben abordar diversas estrategias que les permitan contar con algún ingreso económico. En tal sentido, se comprende que los Achagua y Piapoco no son ajenos a dichas dinámicas, máxime cuando están inmersos en un territorio con tendencia al desarrollo de grandes empresas que transforman el paisaje, el modo de vida, y comportamientos de sus habitantes.

Estar inmersos en otros contextos con otras formas de hacer producir la tierra a costa del deterioro de la madre tierra, ha incentivado la adopción de prácticas que alteran la biología del suelo. Aunque el fin es la producción de alimento, se genera tensión-innovación al interior del territorio, teniendo en cuenta que el pensamiento indígena se instaura en el cuidado y respeto por la madre tierra, más allá de la tenencia instrumental de la misma (Piñacué, 2014).

Así mismo, otra de las tensiones-innovaciones presentes en las voces de las mujeres Achagua y Piapoco se comprende desde la alteración a las prácticas alrededor de la producción de alimento propio, teniendo en cuenta que principalmente en las edades inferiores, es decir, en las niñas se vivencia una tendencia frente a la pérdida de ciertas prácticas propias como lo es el rayado manual de la yuca. Hoy, existe una tendencia hacia el uso de la máquina lo que es visto como innovación que facilita dicho proceso en la transformación del alimento identitario. Así lo comparte, la mujer indígena:

Antiguamente nosotros mirábamos que la mamita que hacía raspaba la yuca, rayaban la yuca con la mano, pero ahorita ya los niños ven que ya terminan de lavar la yuca y pam, la llevan a la maquina ya no es como rayarla con la mano no ya se perdió la costumbre, creo que ya se perdió eso...Y uno les dice venga niña aprendan a rayar y ellas dicen ¡ay! usted cree que voy hacer eso me voy a rayar la mano y esa cultura se está perdiendo, si.
(Mujer Achagua Martha Gaitán, L226-230)

Dichas tensiones halladas en las narrativas de las mujeres indígenas permiten comprender que existe una preocupación por las prácticas identitarias, las cuales de acuerdo con Valdivieso G. (2017) dan cuenta del sustento ecológico y social de los pueblos indígenas. Sin embargo, se visibiliza una mixtura cultural en las edades más jóvenes en la producción y transformación de alimento propio.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, se puede decir que la tradición-innovación tiene una fuerte tendencia tanto en la cultura Achagua y Piapoco en lo referente a la producción de alimento para la comunidad. Pues, se han visto avocados a la inclusión elementos de otras

culturas que alteran las prácticas ancestrales y que inciden en la identidad propia. Para las mujeres adultas mayores y adultas, representa pérdida de sus tradiciones; para las jóvenes y las niñas, representa facilidad en las actividades propias de la chagra y la transformación de alimento. De esta manera, se comprende que actualmente las tensiones no solo obedecen a las prácticas para cuidar y mantener la vida de la naturaleza, sino que además se encuentran tensiones frente a la identidad cultural en el territorio.

CONCLUSIONES

Esta investigación se orientó hacia la comprensión del sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas intergeneracionales de mujeres Achagua y Piapoco en el departamento del Meta. Para este propósito el estudio se llevó a cabo a partir de la investigación cualitativa con un enfoque epistemológico desde las epistemologías del sur (De Sousa Santos B, 2009) ~~y la investigación decolonial (Piñacué Achicue, 2014)~~. Así mismo, con el fin de desarrollar los objetivos propuestos se optó por el diseño etnográfico colaborativo (Katzner M. L., 2022). La investigación involucró la participación de las mujeres Achagua y Piapoco de diversas edades en el contexto de los resguardos El Turpial-Umapo y La Victoria en el municipio de Puerto López.

El entramado investigativo comprendió la inserción en el estudio a partir del acercamiento con las autoridades indígenas desde el año 2021. Dicho entramado, consideró una etapa descriptiva apoyada en diálogos interculturales; una etapa interpretativa en la que se analizaron de manera conceptual las voces de las mujeres indígenas, y finalmente una etapa comprensiva del proceso investigativo. De tal manera que dicho proceso da cuenta de la co-construcción del sentido de sustentabilidad con las mujeres Achagua y Piapoco en un municipio en el departamento del Meta.

La primera apuesta investigativa se orienta hacia *la descripción de las creencias y prácticas de relación con el mundo natural presentes en las narrativas de las mujeres indígenas de tres generaciones*. Dichas prácticas y creencias hacen alusión a la forma de concebir y modo de vivir en el territorio. De este modo, *las mujeres adultas mayores Achagua y Piapoco*

coinciden en la categoría “*cuidar el suelo que nos cuida*” a partir de elementos naturales. No obstante, en los diálogos con las mujeres Achagua se encontraron procesos descriptivos alrededor de prácticas de cuidado del suelo, entre las que destacaron el rozar, no quemar, no contaminar, sembrar con herramientas de la naturaleza aprender de los abuelos y madres para cuidar el medio de vida en la cual se sustenta vida y alimento para los seres vivos.

Para las *mujeres adultas Achagua* la categoría “*cuidar el suelo y el agua*” se vincula en una primera instancia, al cuidado del suelo con lo que da la madre tierra teniendo en cuenta el conocimiento y uso de los elementos que la misma naturaleza provee, por ejemplo, desechos orgánicos los cuales se incorporan al suelo para su cuidado, práctica es compartida con las mujeres adultas mayores Achagua. En una segunda instancia, las mujeres adultas destacan el *cuidado del agua* teniendo en cuenta que es el sustento de vida para las diversas especies, por ello, llevan a cabo prácticas de retiro de contaminantes que encuentran en las fuentes hídricas en el territorio.

Así mismo, las prácticas y creencias alrededor del vínculo con el mundo natural se encuentran elementos identitarios presentes en las narrativas de las *mujeres adultas mayores y adultas Achagua*, quienes identifica a la *mujer como guardiana de la cultura*. Entre las enseñanzas y transmisión de conocimientos están: a) sobre medicina tradicional, como, por ejemplo, el uso de la *brusca* en cocimiento con raíz las mujeres toman muy caliente para sacar el frío de los ovarios, b) la enseñanza de la lengua propia para comunicarse y llamar o nombrar deidades, como, por ejemplo, *Cuwey* padre de los dioses al que invocan los médicos tradicionales para obtener sabiduría. O nominar los tiempos, por ejemplo *tereçay* nomina tiempos de enero y febrero en los que florece el bototo y sarrapia, se pesca de manera familiar en el río Meta, salen las tortugas, cantan las chicharras, entre otros (Comunidad Indígena Achagua,

2016); c) continuidad de prácticas relacionadas con el rayado de la yuca brava para la elaboración del casabe y mañoco, enseñanzas recibidas por los hijos de las mayores y madres de manera intergeneracional; d) el trabajo en la chagra en la siembra de plátano, yuca brava y dulce, ají y cítricos principalmente; e) contar historias y rituales como el del paso de niña a mujer tanto para Piapoco y Achagua se lleva a cabo el rezo del pescado incentivan la conservación de la memoria cultural.

En el contexto Achagua, las mujeres adultas se puede analizar el *arraigo y la preservación de la cultura* se afianza en las prácticas lideradas por las mujeres alrededor de la enseñanza de la cultura, así como los aprendizajes transmitidos en la chagra.

De acuerdo con las mujeres adultas mayores Piapoco, el diálogo familiar e intergeneracional principalmente se ha orientado en torno: a) la transmisión de prácticas y conocimientos sobre la siembra del alimento identitario como lo es la yuca brava; b) el cuidado y uso de las plantas medicinales como la *lumbreira* planta emplean para combatir los parásitos; c) aprender a trabajar en la chagra; d) la forma de relacionarse con la madre tierra, y e) la manera de ver el mundo. Prácticas articuladas a los planes de vida en el que se considera: una mirada holística que integra dado el vínculo de los humanos con la naturaleza; el ethos ambiental en el cuidado de los medios de vida agua, suelo, aire, plantas, animales y los humanos; y la sacralidad de la naturaleza en la que los espíritus cuidan de ella y castigan a quienes les hace daño (Comunidad Indígena Achagua, 2016).

En lo referente a la descripción sobre las prácticas, creencias y conocimientos encontradas en las narrativas de las *mujeres jóvenes* indígenas, se destaca los procesos educativos familiares en los que la mujer asume liderazgo en el sostenimiento de la cultura en el territorio. En sus narrativas, las mujeres jóvenes Piapoco consideran que “*cuidar el suelo que*

nos cuida” es una de las prácticas más importantes que llevan a cabo, y que resaltan el uso de elementos de la naturaleza como la hojarasca, estiércol de las especies bovinas y porcinas para su cuidado. Teniendo en cuenta, que lo perciben como el medio de vida del que alimentan a las familias y comunidad.

El diálogo con las mujeres jóvenes Achagua y Piapoco permitió visibilizar la importancia que para ellas significa la práctica entorno al “*hacer y enseñar sobre el alimento identitario*”, es decir, sobre la transformación de la yuca brava en casabe o mañoco. Así mismo, otras expresiones destacadas por las mujeres jóvenes Piapoco se relaciona con el baile y el juego propio, la enseñanza de la cultura de manera intergeneracional, ser una mujer trabajadora, así como vivir y ser feliz. Dichas prácticas desde su sentir les moviliza arraigo cultural en el territorio.

Desde la voz de las *niñas Achagua la Madre Tierra debe cuidarse para contar con alimento*. De esta manera las prácticas se encaminan a no contaminar la naturaleza y así asegurar la permanencia de los cultivos de la chagra. De ahí que, las narrativas de las niñas Piapoco sobre las prácticas realizadas en la madre tierra se orientan hacia la siembra y cuidado de las plantas a partir de los aprendizajes recibidos de las abuelas sobre la importancia del agua y la aplicación de abono orgánico para el cuidado de los cultivos propios como la yuca brava.

En lo pertinente a las afinidades que deben seguirse fortaleciendo para sostener las culturas Achagua y Piapoco, se recoge alrededor del aprendizaje de la lengua propia, el aprendizaje en la siembra de yuca, aprender a trabajar en el conuco, chagra o yuquera, aprender a elaborar artesanías y ser ejemplo de aprendizaje en la familia.

En cuanto a las creencias y conocimientos presentes en las narrativas de las mujeres adultas mayores y adultas se orientaron hacia considerar a la madre tierra como fuente de vida y alimento, por ello creen que la madre tierra es la madre propia, en tanto se debe cuidar para que produzca comida la cual se da en el suelo al que también le atribuyen características de la madre tierra. De igual forma, creen que los árboles ayudan a respirar a los seres vivos por lo que a la madre tierra se debe amar y respetar. Esta forma de ver e interpretar el mundo se sustenta en el ethos ambiental previsto en el plan de vida, el cual alude al respeto, cuidado y sacralidad hacia las plantas, animales, el agua, el suelo y el aire (Comunidad Indígena Achagua, 2016). Así mismo, las mujeres adultas mayores creen que el agua sostiene la vida, es bendita, da salud y que sin ella el ser humano no es nada. Valores de sacralidad y de sostenimiento de la vida en el territorio.

La segunda apuesta investigativa se encamina hacia *la Interpretación de las prácticas y creencias de relación con el mundo natural asociadas al sentido de sustentabilidad presentes en las narrativas de las mujeres indígenas de tres generaciones*. Al respecto, se concluye que la sustentabilidad no es exclusiva del mundo natural, dado que la vida y su continuidad está atravesada por procesos de relaciones culturales, expresadas en prácticas, creencias y conocimientos propios de las culturas Achagua y Piapoco. De esta manera, se entiende el sentido de sustentabilidad desde la continuidad de la vida, y de la cual se deriva la sustentabilidad ambiental o natural (continuidad de lo humano y no humano en la naturaleza) y la sustentabilidad cultural (continuidad de la identidad cultural) en la que la forma de ser y estar en la naturaleza incide en la conservación de la vida.

En este caso, la etnografía colaborativa como diseño investigativo llevado a cabo con las mujeres Achauga y Piapoco, permitió visibilizar a través del diálogo las prácticas, creencias y conocimientos culturales alrededor del vínculo con la madre tierra. De este modo, se mostró la posibilidad de construir, valorar y reconocer otras formas de pensar, sentir, actuar y producir conocimiento para la comprensión de la realidad (De Sousa Santos B. 2006). Dicho encuentro intercultural permitió evidenciar las prácticas y creencias culturales vinculadas a la posibilidad de la vida y sus cuidados en las comunidades son concebidas de manera integral, en tanto aceptan que la vida está compuesta de diversos elementos y relaciones presentes en la madre tierra. Relaciones consideradas en los planes de vida que orientan la manera de interpretar los tres mundos, es decir, el material o mundo medio en el que se encuentra la madre tierra en la que se gesta la vida, las plantas, el alimento, los ríos, para estos pueblos indígenas la naturaleza es sagrada; el mundo de abajo o inframundo en el que habitan espíritus como por ejemplo el *Majubini* quien de acuerdo a sus creencias sostiene el planeta, y *Chawaliwali* es una serpiente con cachos que representa las palmas de moriche; y el mundo de arriba o de los astros en el que las estrellas orientan el calendario ecológico. Además, en dichas relaciones está presente el conocimiento del territorio, así como la importancia de la lengua propia para nombrar o llamar los elementos que hacen parte de su territorio.

Así mismo, las prácticas y creencias visibilizadas en las narrativas de las mujeres indígenas de diversas edades Achagua y Piapoco asociadas en la producción de alimento, se interpreta en el dominio de conocimientos propios alrededor de la naturaleza, en los que la mujer indígena asume un rol de suma importancia teniendo en cuenta que las voces de las

mayoras, adultas, jóvenes y niñas está presente las enseñanzas recibidas de las madres y abuelas.

En el territorio Achagua y Piapoco, mantener las prácticas y creencias es uno de los roles asumidos por las mujeres de manera intergeneracional. De esta manera, se interpreta el rol de la mujer indígena como educadora que lidera el accionar cultural a nivel familiar y comunitario, orientando de esta manera la forma relacionarse el ser humano con el sistema natural.

Dadas las dinámicas de intercambio cultural de las mujeres indígenas surge la categoría emergente rupturas y transformaciones-formas nuevas de concebir y modo de vivir en el territorio, en donde las comunidades indígenas están permeadas por influencias del no indígena. Primero, desde el punto de vista territorial teniendo en cuenta que los resguardos se encuentran rodeados por empresas agropecuarias como La Fazenda Aliar, Mavalle, industria petrolera. Así mismo, la influencia bidireccional en el modo de vida de los municipios de Puerto López y Puerto Gaitán. Segundo, la interrelación cultural dada la empleabilidad de mano de obra indígena, así como la interacción educativa intercultural en la región.

Es así como las rupturas y transformaciones, da cuenta de los nuevos roles de las mujeres Achagua y Piapoco, principalmente las adultas y jóvenes, quienes además de cuidar la familia incursionan en el mundo laboral con el fin de mejorar los ingresos económicos del hogar. Dicha interrelación, ha traído consigo la adopción de formas de producir alimento a partir de la incorporación paulatina de químicos en algunas chagras de la comunidad. De igual forma, el deseo por incluir en la siembra otros cultivos como el cacao y hortalizas.

La influencia del contexto en las mujeres indígenas Achagua y Piapoco, se ha instaurado a partir de neoidentidades las cuales parten del deseo de mejorar el bienestar personal y familiar. De igual manera, surgen cambios en las apariencias físicas de las mujeres quienes desean estar al tanto de los cambios y modas del momento. Aunque persiste el patriarcado, el cuidado de la familia en las parejas jóvenes está siendo asumido de manera compartida, transformaciones que son recientes en el territorio.

Dentro de las rupturas y transformaciones, la presencia y orientación religiosa tiene un fuerte arraigo tanto en la comunidad Achagua como en la comunidad Piapoco, incidiendo de manera general en la realización de prácticas, creencias, y conocimientos las cuales principalmente han sido relegadas a los Cajiacani (lengua Achagua) quienes se dedican a la medicina ancestral a partir del contacto con el mundo espiritual previsto en el río, el monte y las piedras. Es así que se evidencia el riesgo identitario al quedar solo en la memoria y no en la continuidad de las prácticas y creencias ancestrales de los pueblos.

La denominación de rupturas y transformaciones justamente está vinculada a lo que se puede llamar adaptaciones, transformaciones y borraduras de la cultura. En el entendido de existe un interés de sobrevivencia cultural de los grupos étnicos, dadas la vivencias e influencias culturales.

La tercera apuesta investigativa se orienta al proceso *de comprensión de los aportes de las mujeres de diferentes edades Achagua y Piapoco a la noción de sustentabilidad*. En las comunidades indígenas existe un vínculo inseparable con la naturaleza en la que se afianzan prácticas, creencias y conocimientos situados e identitarios que anudan relaciones entre los grupos humanos, las cuales están fuertemente vinculadas con el cuidado de la madre tierra. En

tanto, se comprende que es desde la natura donde se afianza la cultura expresada en las formas de Estar, Hacer, Sentir, y Pensar en el territorio.

El sentido de sustentabilidad en las mujeres Achagua y Piapoco se comprende desde la continuidad de la vida en la madre tierra a partir de las relaciones tejidas entre la naturaleza y la humanidad, vínculos principalmente vivenciados en dichas mujeres en prácticas y creencias alrededor del conocimiento sobre las épocas de siembra, cuidado del suelo y el agua como medios de vida que además producen alimento. Igualmente, la sustentabilidad en la continuidad de los pueblos indígenas en el territorio, es decir, la pervivencia cultural evidenciada en la educación propia que imparten al interior de las familias. De igual forma, la enseñanza de la lengua, así como la siembra, consumo y transformación de la yuca brava en casabe y mañoco, alimento identitario del cual sienten orgullo y arraigo en el territorio. La forma de Estar, Ser, Hacer, Sentir, Pensar y Soñar en su entorno les representa conservar la memoria ancestral para seguir en el presente y transitar al futuro, realidad que da cuenta del vínculo con el territorio de manera situada Fayad (2020).

Así mismo, las voces de las mujeres de diferentes edades Achagua y Piapoco, permitieron vislumbrar dos dimensiones: una hace referencia a la sustentabilidad ambiental o natural en el entendido de la continuidad de lo humano y no humano en la naturaleza, y la sustentabilidad cultural que da cuenta la continuidad identitaria cultural. Dichas dimensiones están provistas de prácticas, creencias y conocimientos que se relacionan con los medios de vida (agua y suelo), fauna y flora en el territorio.

De acuerdo con los resultados, se comprende que para las mujeres mayores y adultas hay prácticas y creencias que desean conservar y transmitir, sin embargo, las jóvenes y las

niñas se encuentran inmersas en otros deseos o pensamientos. Lo que muestra una tensión dado que las niñas y jóvenes corren el riesgo de olvidar su cultura.

Dentro del entramado comprensivo se ubican tensiones derivadas de las voces de las mujeres Achagua y Piapoco. En este sentido, no son ajenas al conflicto por conservar y cambiar; así como mantener la tradición o innovar. De este modo, esta investigación muestra que la noción de sustentabilidad no solo se comprende en la continuidad de la vida del sistema natural, sino, que existe un campo por explorar y profundizar, dicho campo corresponde a la sustentabilidad cultural en el entendido que en la cultura se construye y se encuentran las prácticas de cuidado del mundo natural, dimensiones que no deben considerarse por separado.

El sentido de sustentabilidad en la voz de las mujeres Achagua y Piapoco se comprende como el cuidado de la vida visibilizado en la red de códigos hallados, los cuales arrojaron: primero, que la noción de sustentabilidad se relaciona con las prácticas y creencias de cada cultura, y segundo la sustentabilidad no solo está vinculada al mundo natural. Esta comprensión precisamente lleva a señalar que relación con la madre tierra forma parte importante de la identidad indígena, la cual es vivenciada a través de la siembra en la chagra o conuco del alimento propio, es decir, la yuca brava y dulce, así como la siembra de plátano, y cítricos, principalmente. Además, el conocimiento de las mujeres indígenas del territorio de los resguardos El Turpial-Umapo- y La Victoria mostró la importancia de las prácticas y creencias propias para identificar épocas de siembra, cuidado del suelo con el uso de desechos de la naturaleza, así como el uso y cuidado de las plantas medicinales del entorno. De ahí que esta investigación reconoce y valora otras formas de conocimiento que dan cuenta principalmente del Estar y el Hacer de cada cultura en el territorio.

Así mismo, comprende el tema de género visibilizando a las mujeres Achagua y Piapoco quienes se ocupan del cuidado de la vida y las enseñanzas intergeneracionales que mantienen viva la cultura. Sin embargo, se considera de suma importancia ampliarse espacios investigativos para ser visibilizadas y reconocidas como sujetos sociales vitales que aportan en la producción de conocimiento alternativo en el territorio.

Las mujeres mayores, adultas y jóvenes tienen una mayor conexión con la cultura, y por tanto con la cosmovisión, con la integralidad entre el estar, sentir, el pensar y el hacer, pero esto se fractura con la llegada de discursos no indígenas. Situación que se hace más evidente en las narrativas de las niñas, y, por lo tanto, sugiere u objeta un camino de reconocimiento y respeto por la cultura que debe fortalecerse dentro de la escuela.

La co-construcción sobre el sentido de sustentabilidad en esta investigación surge desde el entramado investigativo realizado en tres momentos investigativos el descriptivo, interpretativo y comprensivo. De ahí que las voces de las mujeres muestran el vínculo con la naturaleza, fortalece la visibilización y coexistencia de otros conocimientos, relacionando ejes temáticos de género, la cultura, procesos educativos familiares y comunitarios desde el Estar, el Sentir, y el Hacer, principalmente, en el cuidado y continuidad de la vida. Ejes comprendidos desde el enfoque educativo, cultural y ambiental del doctorado en Educación y Cultura Ambiental.

Desde la cosmovisión indígena el modo de vida está anclado a la naturaleza. En esta mirada holística se tejen prácticas, creencias y conocimientos culturales que orientan su vínculo, cuidado, relaciones armoniosas que incentivan la continuidad de la vida. Es el no indígena quien fragmenta dicha relación con la madre tierra y genera acciones inadecuadas en dicha relación que alteran y ponen en riesgo la vida misma.

Las enseñanzas de los procesos investigativos permiten dar cuenta del encuentro de dos mundos, en el que además de la co-construcción del sentido de sustentabilidad se evidencian manifestaciones de resistencia donde los diálogos en lengua propia entre las mujeres Achagua y Piapoco ayudan a comunicar los planteamientos investigativos y a propiciar el diálogo intercultural, pero también, se percibe como el mecanismo que preserva el sentir y el pensar espontáneo de las mujeres frente al no indígena.

Finalmente, esta investigación abre nuevas líneas investigativas en torno al sentido de sustentabilidad, considerando que el aporte más importante de esta tesis doctoral es que en la sustentabilidad de la natura están vinculados conocimientos, prácticas y creencias identitarias que orientan la forma de relacionarse los humanos con la madre tierra para dar continuidad de la vida en el planeta. De modo que se reconoce la importancia del diálogo intercultural que visibiliza la coexistencia de otros conocimientos interdependientes que aportan a la continuidad de la vida humana y no humana, así como a la continuidad identitaria en el territorio.

Referencias bibliográficas

- Acosta González , M. (2015). Le emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, 5-21.
- Acosta Muñoz, L. (2018). Los Indicadores del Bienestar Humano: innovación social y cultural que busca fortalecer las capacidades de gobernabilidad de los pueblos indígenas en la Amazonía colombiana. *Mundo Amazónico*.
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Revista Política y Sociedad Vol.52, Num 2*, 299-330.
- Agredo Cardona , G. A. (2006). El territorio y su significado para los abuelos indígenas. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ingeniería y Arquitectura Manizales. *Revista Luna Azul, num.23* , 28-32.
- Aguirre , A. (1995). *Etnografía metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. España.
- Aponte Figueroa, G. M. (2022). Estado del arte de la sustentabilidad y su incidencia en la gestión de proyectos. *Gestión I+D Volumen 08* .
- Arévalo Robles, G. (2017). Metodologías indígenas de investigación, paradigma indígena de investigación y/o ciencia nativa. *La Guadaña, Revista de Análisis Latinoamericanista*.
- Ariztía, T. (2017). La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites. *Cinta moebio 59*, 221-234.
- Balbi, F. A., & Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, 7-17.

- Bañuelos Flores , N., & Salido Araiza, P. L. (2007). Consideraciones metodológicas para el diseño de propuestas de desarrollo local/regional sustentable en comunidades indígenas. *Ra Ximhai Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable* , 27-47.
- Barabas, A. (2003). Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas, en diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. . *Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas de México. Serie Ensayos. Libros del Umbral. México D.F.* , 13-66.
- Barrientos , C. (2011). *Cosmovisión Dominante, Cosmovisión Indígena y Territorio*.
- Behar, D. (2008). *Metodología de la investigación*. México: Editorial Shalom.
- Bernal Torres, C. A. (2016). *Metodología de la Investigación* . Bogotá.
- Biodiversidad en Cifras. (17 de Abril de 2023). *Especies observadas en Colombia*. Obtenido de <https://cifras.biodiversidad.co/>
- Bolaños Motta, J. I., Daza Monras, Y. A., & Rivera Barrios, K. V. (2018). Sentidos de formación en las comunidades Achagua y Piapoco. *Praxis & Saber*, 141-159.
- Bury, J. (1971). *La idea de Progreso, (1 ed.)*. . España: Alianza Editorial.
- Cajete , G. (1999). *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, . Clear Light Publishers, Santa Fe, NM.
- Cardoso Ruíz, R. P., Gives Fernández, L., Lecuona Miranda, M., & Gómez, R. N. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen Vivir/Sumak Kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*.
- Carranza Patiño, H., Tubay Moreira, M. F., Espinoza Briones , H. B., & Chang Muñoz, W. L. (2021). Saberes ancestrales: una revisión para fomentar el rescate y revalorización en las comunidades indígenas del Ecuador. *Journal of Science and Research*.

- Casas, A., Torres, I., Delgado Lemus, A., Rangel Landa, S., Ilesley, C., Guevara, J., . . . Farfán , B. (2017). Ciencia para la sustentabilidad: Investigación, educación y procesos participativos . *Revista mexicana de biodiversidad*, 88 , 113-128.
- Castro, R. (1995). La lógica de una de las creencias tradicionales en salud: eclipse y embarazo en Ocuituco, México. *Revista de Salud*, 329-338.
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). (2017). *Estudio de la Mujer Indígena Amazónica Situación y Propuestas*. Lima, Perú.
- Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. (2013). *Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*. Chile.
- Chan Mex, T., & Castillo León, T. (2022). Avances en el concepto sobre Buen Vivir: Revisión Sistemática.
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous Research Methodologies*.
- Cogua , L. V., & Malaver, L. X. (2021). Feminismo indígena comunitario: de la teoría a la acción en las comunidades. *Revista Nueva Época* 57, 55-74.
- Colombia co. (17 de Abril de 2023). *Reconocer y celebrar la diversidad cultural de Colombia, la clave para la interculturalidad*. Obtenido de <https://www.colombia.co/pais-colombia/reconocer-y-celebrar-la-diversidad-cultural-de-colombia-la-clave-para-la-interculturalidad/>
- Colombiapais. (17 de Abril de 2023). *Ubicación Geográfica de Colombia*. Obtenido de <https://colombiapais.com/pagina-informacion/ubicacion-colombia/ubicacion-de-colombia.html>

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina - Abya-Yala y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* . Santiago de Chile.
- Comisión Nacional de Territorios Indígenas-CNTI. (s.f.). *Comisión Nacional de Territorios Indígenas, Observatorio* . Obtenido de <https://www.cntindigena.org/pueblos-indigenas-en-cifras/>
- Comité de América Latina y el Caribe, CLADEM. (2013). La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural.
- Comunidad Indígena Achagua. (2016). *Plan de Vida y de Desarrollo Comunitario Resguardo Indígena El Turpial-Umapo*. Puerto López.
- Constitución Política de Colombia [Const.]. Artículo 329. (4 de julio de 1991). Obtenido de <https://www.constitucioncolombia.com/titulo-11/capitulo-4/articulo-329>
- Constitución Política de Colombia [Const.]. Artículo 330. (4 de julio de 1991). Obtenido de <https://www.constitucioncolombia.com/titulo-11/capitulo-4/articulo-330>
- Corte Constitucional República de Colombia. . (2016 de noviembre de 2016). Principio de precaución ambiental y su aplicación para proteger el derecho a la salud de las personas. . Bogotá.
- Cortés Mura, H. G., & Peña Reyes , J. I. (2015). De la sostenibilidad a la sustentabilidad. Modelo de desarrollo sustentable para su implementación en políticas y proyectos. *Revista Escuela de Administración de Negocios. núm.78, enero-junio*, 40-54.
- Cortés Mura, H., & Peña Reyes, J. (2015). De la Sostenibilidad a la Sustentabilidad. *Revista Escuela de Administración de Negocios, num. 78 , 40-45.*

- Cortéz , D. (2013). *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales. El régimen de saber ancestral.*
- Crespo, M., & Vila, D. (2014). Saberes y Conocimientos Ancestrales, Tradicionales y Populares: El Buen Conocer y El Diálogo de Saberes Dentro Del Proyecto Buen Conocer - Flok Society.
- Cuadras Berrelleza, A. A., Peinado Guevara, V. M., Portillo Molina, R., Ahumada Cervantes, R., Leyva Morales, J., Peinado Guevara, J., & Cervantes Rosas, M. (2021). Prácticas agrícolas y sustentabilidad en cultivos de maíz en Guasave, Sinaloa. *Ra Ximhai 17* , 355-385.
- Cubillo Guevara, A., Hidalgo Capitán, A., & Domínguez Gómez , J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia, núm. 60.*, 27-58.
- Cumes, A. E. (2012). Mujeres Indígenas, Patriarcado y Colonialismo: Un Desafío a la Segregación Comprensiva de las Formas de Dominio. *Anuario Hojas de Warmi. No.17.*
- DANE. (2019). *Población Indígena de Colombia, Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018.* Bogotá.
- Dávalos , P. (2008). Reflexiones sobre el Sumak kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. ALAI.
- Dávalos, P. (2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. ALAI.
- De Sousa Santos , B. (2006). *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: Para una Ecología de Saberes.*
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur.*

De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social.

De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana No.54*, 17-39.

De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder.

De Soussa Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Madrid, España.

Delgado et al. , G. C. (2014). *Buena vida, buen vivir: imaginarios para el bien común de la humanidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Denzin , N. K., & Lincoln, Y. S. (2012). *El Campo de la Investigación Cualitativa*.

Departamento Administrativo de Planeación . (2017). *Ficha Departamental del Meta*. Villavicencio.

Departamento Nacional de Planeación . (3 de mayo de 2023). Plan Nacional de Desarrollo 2022-2026 "Colombia Potencia Mundial de la Vida". Bogotá.

Departamento Nacional de Planeación - DNP. (14 de Abril de 2023). *DNP*. Obtenido de <https://terridata.dnp.gov.co/index-app.html#/perfiles/50573>

Díez , A. (2011). Creencia y delirio. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol.31, num. 109, 71-91.

Díez Patricio, A. (2017). Más sobre la interpretación (II). Ideas y creencias. *Rev.Asoc.Esp.Neuropsiq.* , 127-143.

Donado Arrieta, E. D. (2019). Grupos Étnicos y Sistema General de Regalías en el Contexto de los Derechos Humanos en Colombia. *Revista Jurídica*, Vol. 11. No.21, 56-70.

- Donati, P. P. (1999). Familias y generaciones en Desacatos . *Revista de Antropología Social.*, 27-49.
- Donato, L. M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño, A., & Ulloa, A. (2007). *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natua de Colombia-Unión Mundial para la Naturaleza-UNODC Oficina de la Naciones Unidas contra la Droga y le Delito.
- Dos Santos, T. (1970). *Dependencia y Cambio Social*. Santiago de Chile: Cuadernos de Estudios Socio Económicos. Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO), num11.
- Eppeyüi López, M. Á. (30 de Enero de 2023). *La Fractura cultural indígena*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/miguelangel-epeyui-lopez-h/la-fractura-cultural-indigena-columna-de-miguelangel-epeyui-737994>
- Erazo Benavides , F. J., & Moreno Román , O. I. (2013). Pensamiento ambiental, diálogo de saberes para comprender el actuar del indígena Pasto. . *Revista Plumilla Educativa*.
- Erazo Benavides, F. J., & Moreno Román, O. I. (2013). Pensamiento ambiental, diálogo de saberes para comprender el actuar del indígena Pasto. . *Revista Plumilla Educativa*.
- Escobar , A. (1999). *El final del salvaje, naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Ministerio de Cultura ICAN. Pag. 133 a 167 y 353 a 381. Santa Fe de Bogotá.
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.
- Escobar, P. (1996). *Los wayúu se tejen a sí mismos. Monografía de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes*.

- Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Relaciones Exteriores. (2014). Vivir Bien en Armonía con la Madre Tierra y su relación con TEEB.
- Estenssoro, F. (2015). El Ecodesarrollo Como Concepto Precursor del Desarrollo Sustentable y su Influencia en América Latina. *Revista Universum, Vol.30*, 81-99.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. *Revista Polis, Universidad Bolivariana, volumen 11, No.33*, 149-174.
- Estrada, J. (2000). *La atracción del creyente por la increencia*. Editorial Sal Terrae.
- Falcke, D., & Wagner, A. (2003). *La dinámica familiar y el fenómeno de la transgeneracionalidad: definición de conceptos*. Madrid: CCS.
- FAO. (25 de octubre de 2017). *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura*. Obtenido de <https://www.fao.org/indigenous-peoples/news-article/es/c/1047561/>
- Farias de Araújo Utzig, A. I. (2020). Etnoescuelas y sustentabilidad de las lenguas maternas indígenas en Brasil: Ni solo plural ni solo multicultural . *Revista Catalana RCDA Vol.XI Núm 1*.
- Fayad, J. (2021). Otras educaciones y pedagogías ancestrales: etnoeducación, educación intercultural y educación propia. *Praxis Pedagógica, 21 (30)*, 268-287.
- Fayad, J. A. (2020). El camino de la educación de los pueblos indígenas en el departamento del Cauca, Colombia: De la etnoeducación a la educación propia. *Revista de educacao do programa de pós-graduacao da faculdade de educacao ano 7, número 13 - 2020*, 118-145.
- FIMI- Indigenous Womens Forum. (18 de Agosto de 2023). *FIMI*. Obtenido de <https://fimi-iiwf.org/mujeres-indigenas-construyendo-la-igualdad-de-genero/>

Furtado, C. (s.f.).

Furtado, C. (1975). *El mito del desarrollo económico*. México.

Gallopín, G. (2003). *Sostenibilidad y Desarrollo Sostenible: Un enfoque sistémico*. Santiago de Chile.: CEPAL.

Galván Martínez, D., & Fermán Almada, J. L. (2016). ¿Sustentabilidad comunitaria indígena? *Sociedad y Ambiente*, 4-22.

Garcés Pérez, G. O., & Alarcon Muñoz, A. M. (2022). Configuración de la identidad en jóvenes pertenecientes a pueblos originarios: una meta-etnografía . *Revista Latinoamericana ciencias sociales, niñez y juventud*. Vol.20 No.2.

García , S. A., Herrera Tapia, F., & Reynoso P., M. A. (2021). *Caminos Alternativos para la sostenibilidad y el buen vivir* . Mexico.

Gardner , K., & Lewis, D. (2003). *Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno*. Colegio Mexiquense.

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. México: Anthropos.

Germani, G. (1969). *Sociología de la modernización*. Buenos Aires.

Giddens, A. (1991). *La teoría social hoy*. México: Alianza.

Gino, G. (1964). *La sociología en América Latina*. Argentina.

Gobernación del Meta. (2021). *Evaluaciones Agropecuarias Municipales* . Villavicencio.

Gobernación del Meta, PNUD, Autoridades Piapoco. (2019). *Plan de Vida Resguardo Indígena Piapoco La Victoria*. Puerto López.

Gobernación del Meta, Secretaria Social. (2020). *Los pueblos Indígenas del Meta*.

- Gobierno Sano Puerto López, Meta. (14 de Abril de 2023). Obtenido de <https://www.puertolopez-meta.gov.co/MiMunicipio/Paginas/Pasado-Presente-y-Futuro.aspx>
- Gómez Contreras, J. L. (2014). Del desarrollo sostenible a la sustentabilidad ambiental. *Facultad de Ciencias Económicas, Vol.XXII*, 115-136.
- Gómez Santibáñez, G. (2017). La resistencia indígena: moderna contra el olvido. *CIELAC, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños*, 1-11.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y Cultura. Rectificación y Situacionalidad. *Revista Tabula Rasa No.8*, 45-67.
- Gudynas , E. (2012). Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la Modernidad por la izquierda. En F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández (eds), *Contrahegemonia y Buen Vivir, Quito: Universidad Central Ecuador y Universidad de Zulia.*, 71-91.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento, ALAI, No. 462*, 1-20.
- Guevara Romero , M. L., Téllez Morales , M. B., & Flores , M. (2015). Aprovechamiento sustentable de los recursos naturales desde la visión de las comunidades indígenas: Sierra Norte del Estado de Puebla. *Revista Nova Scientia* , 511-537.
- Guimaraes, R. (2003). Tierra de sombrar: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa. . *Medio Ambiente, División de Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humano 67*, 1-59.
- Gutiérrez , M., & Herráiz, G. (2009). La sinergia intergeneracional. *Espai Social num 9*, 25-31.
- Harris, M. (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna.* . Barcelona: Editorial Crítica.

- Hernández , R., Fernández, C., & Baptista, M. (2015). *Metodología de la investigación* . México.
- Hernández , Yesenia ;. (2022). *MEZCOLOGIA* . Obtenido de <https://mezcoologia.mx/las-mujeres-indigenas-del-mezcal/>
- Hoselitz, B. (1962). *Aspectos sociológicos del Desarrollo Económico*. Barcelona.
- Huanacuni Mamani, F. (2016). Los derechos de la Madre Tierra. *Revista Jurídica Derecho*, 157-169.
- Huisinigh, D. (2006). New challenges in education for sustainable development. *Clean Technologies and Environmental Policy*. 3-8.
- INCORA. (21 de Julio de 1983). Resolución No.052 de 1983. *Carácter Legal Resguardos Achagua y Piapoco*. Bogotá.
- Instituto Colombiano de Desarrollo Rural-INCODER. (20 de Agosto de 2014). Acuerdo 333 de 2014. *Recurso de Reposición interpuesto contra el Acuerdo 305 del 17 de abril de 2013 expedido por el Consejo Directivo del INCODER*. Bogotá.
- Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP). (2022). *Mujeres indígenas y cambio climático: Reconociendo las prácticas ancestrales y sustentables de mujeres para la adaptación al cambio climático*. Lima.
- Instituto de Investigaciones Alexander Von Humboldt y Fundación Natura. (2019). *Voces de la gestión territorial, Estrategias complementarias para la conservación de la biodiversidad en Colombia*.
- Instituto de Turismo del Meta. (16 de Abril de 2023). *Información General*. Obtenido de <https://www.turismometa.gov.co/el-meta/informacion-general.html>

- Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC. (2022). *Caracterización Territorial Municipal Con Fines Multipropósito Puerto López (Meta)*. Villavicencio.
- Inuca Lechón, J. B. (2017). Genealogía de alli kawsay/sumak kawsay (vida buena/vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12, 155-176.
- Katzer, L., & Morales, G. (2009). Situaciones de comunicación: reflexiones en torno a experiencias de campo. *Oficios terrestre*.
- Katzer, L., & Chiavazza, H. (2019). *Perspectivas Etnográficas contemporáneas en Argentina*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Katzer, M. L. (2022). *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*.
- La Fazenda Aliar S.A. (27 de abril de 2023). Obtenido de <https://www.aliar.com.co/about-us-01/>
- La Fazenda Aliar S.A. (27 de Abril de 2023). *La Fazenda*. Obtenido de <https://www.aliar.com.co/about-us-01/>
- Lassiter, E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*.
- Leff, E. (1998). Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.
- Leff, E. (2000). *Tiempo de sustentabilidad. Ambiente & Sociedad*. México.
- Leff, E. (2006). Ética por la Vida. Elogio de la voluntad de poder. *Revista Polis, Universidad Bolivariana*, vol.5, núm.13.
- Leff, E., Argueta, A., Boege, E., & Porto, C. (2003). *Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: Una visión desde América Latina*. México.

- Lemos Vásquez, J. E. (2018). El cuidado del agua: Una propuesta pedagógica de Educación Ambiental, desde la perspectiva Biocéntrica, basada en la cosmovisión de las etnias Cubeso, Jiw, Piratapuyos y Tuyucas.
- Llanos Hernández , L., & Rosas Baños , M. (2018). Comunalidad y Neoliberalismo: La encrucijada indígena en Chiapas. *Revista Agricultura, sociedad y desarrollo* .
- López, N. &. (2012). Documento marco del Doctorado en Educación y Cultura Económica.
- Lüscher , K., Hoff, A., Lamura, G., Renzi, M., Sánchez, M., Viry , G., . . . Oliveira, D. (2015). *Generaciones, relaciones intergeneracionales, política generacional. un compendio multilingüe, Generaciones, International Network for the Study of Intergeneracionales* .
- Mancano Fernández, B. (2005). Movimientos Socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales. *OSAL año VI, No. 16, 273-283*.
- Mancera Camelo, A. (2012). *Modificación de actitudes en las comunidades de Pueblo Nuevo y la población indígena Achagua en el Resguardo Umapo, municipio de Puerto López, Meta. Acacías* .
- Marco, C. (2009). Relaciones Intergeneracionales y su Influencia en el Envejecimiento Activo.
- Marcus, G. (2008). El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de los barrocos. *Revista de Antropología Social, 27-47*.
- Martínez , C. (2016). El desmatelamiento del Estado multicultural en el Ecuador. *Ecuador Debate 98, 13-26*.
- Martínez , V., & Montali, G. (2015). Co-construcción de conocimientos y espacios de trabajo autogestionados. Encuentros desde una intervención militante. *KAIROS. Revista de Temas Sociales* .

Mavalle. (27 de Abril de 2023). Obtenido de <https://www.mavalle.com/>

Méndez Chiriboga, M. (2012). La Sostenibilidad y sustentabilidad en los museos, dos enfoques principales: La museología tradicional y la nueva museología. Estudio de caso en dos museos de la provincia de Pichincha.

Méndez, C. (1998). *Metodología, guía para elaborar diseños de investigación en ciencias económicas*. México.

Mill, J. S. (1848). *Principles of Economy Political With Some of Their Applications to Social Philosophy*. 2 Vols. London.

Ministerio de Cultura. (2011). *Patrimonio Cultural Inmaterial en Colombia*. Bogotá D.C.: Editorial Nomos S.A.

Montes de Oca Hernández, A., & Naessens, H. (2023). Planteamientos crítico-conceptuales sobre sustentabilidad. *Letras Verdes*, 45-63.

Morandín Ahuerma , I., Contreras Hernández, A., Ayala Ortíz , D. A., & Pérez Maqueo, O. (2015). La sustentabilidad, evolución cultural y ética para la vida. . *Argumentos* , 169-188.

Morandín Ahuerma, I., & Azamar Alonso , A. (2019). *Sustentabilidad y cultura* . México .

Murcia, N., Jaimes, S., & Gómez, J. (2016). La práctica social como expresión de humanidad. *Cinta de Moebio*, num 57.

Naciones Unidas. (1995). Marco Conceptual del programa para los preparativos y la observancia del Año Internacional de las personas de edad.

Naciones Unidas. (2013). *La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.

Nisbert, R. (1980). *Historia de la Idea del Progreso*. Barcelona.

- OIT . (2021). *Análisis y eliminación de las barreras a la participación y la organización de las mujeres indígenas.*
- ONIC. (2012). *Mujeres Indígenas Sabias y Resistentes. Voces y Vivencias.*
- Organización de las Naciones Unidas -ONU. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General. 107a. Sesión plenaria. .*
- Organización Internacional del Trabajo . (2021). *Análisis y eliminación de las barreras a la participación y la organización de las mujeres indígenas.* Suiza.
- ORGANIZACION NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA. (25 de Noviembre de 2021).
Las mujeres indígenas hablan de los impactos del conflicto armado y sus resistencias en acto público de reconocimiento. Colombia.
- Ortega, & Gasset, J. (1976). *Ideas y Creencias.* Madrid .
- Ortelli, P. (2012). Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas. *Portada.*
- Ortelli, P. (2012). Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación, num. 120, 41-45.*
- Ortiz , C. (2010). El bien vivir y el buen convivir en la Nueva Crónica y Buen Gobierno. Un pensamiento otro: Su legao a la teoría crítica y de descolonización. Contextualizaciones Latinoamericanasl. . *Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos Universidad de Guadalajara. , pp, 1-13.*
- Osorio, C., C., A., & Satizabal Reyes, M. (2020). *El movimiento indígena como víctima del conflicto armado en Colombia y su apuesta por una paz desde una visión territorial. .*

- Pacheco De Oliveira , J. (2004). Una etnología de los indios misturados. En A. Grimson, G. Ribeiro y P. Semán . *La Antropología brasileña contemporánea* (pp, 285-314). .
- Pachón , L. M., & Rodríguez , L. (2017). *Actores sociales herederos del conflicto armado en el departamento del Meta, Colombia.*
- Pardo Espejo, N. E., Rodríguez Ochoa, D., & Dallos Reyes, Y. (2019). Prácticas Educativas de los Educadores Piapoco en torno a la construcción de escenarios de paz en comunidades del departamento de Guanía en Colombia . *Información Tecnológica, Vol. 30*, 203-212.
- Parker Gumucio, C. (2006). La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina.
- Parsons, T. (1966). *Estructura y procesos en las sociedades modernas. Instituto de Estudios Políticos.* Madrid.
- Pérez Ríos , E. (2022). La transmisión intergeneracional de conocimientos territoriales entre los zapotecos del sur en el contexto actual. *Revista de Investigación Educativa.*
- Pérez Ríos, E. (2022). La transmisión intergeneracional de conocimientos territoriales entre los zapotecos del sur en el contexto actual. *Revista de investigación educativa*, 135-162.
- Piñacué Achicue, J. C. (2014). Pensamiento Indígena, Tensiones y Academia. *Tabula Rasa No.20*, 161-192.
- Piñacué, J. C. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. . *Tabula Rasa, 20* , 161-192.
- Posada, J., & Carrero, S. (2022). Intergeneracionalidad e interculturalidad en experiencias de educación rural. *Praxis & Saber 13.*
- Ramírez Poloche, N. (2012). La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima - Colombia. *Revista científica Guillermo de Ockman. Vol. 10 No.2*, 129-143.
- Real Academia de la Lengua, RAE. (2006). Sustentable .

Real Academia Española. (2006). Desarrollo.

Red de Portales Instituto Caro y Cuervo. (16 de Abril de 2023). *Portal de Lenguas de Colombia*

. Obtenido de <https://lenguasdecolombia.caroycuervo.gov.co/contenido/Lenguas-indigenas/Ficha-de-lengua/contenido/58&>

Resguardo Indígena El Turpial - Humapo. (2016). *Plan de Vida y de Desarrollo Comunitario Resguardo Indígena El Turpial-Humapo*. Puerto López.

Ríos Badel, E., & Velásquez Salgado, V. (2023). Momentos de formación del infante en la cultura Wayuu: escenarios de diálogo intergeneracional. *Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe*, 207-220.

Rivera Hernández, J. E., Alcántara S., G., Blanco O, N. V., & Pascal H., E. (2017). ¿Desarrollo sostenible o sustentable? La controversia de un concepto. *Revista Posgrado y Sociedad Sistema de Estudios de Posgrado*, 57-67.

Rocha Buelvas, A., & Ruíz Lurdy, R. (2018). Agendas de investigación indígena y decolonialidad. *Izquierdas*, 184-197.

Rodríguez Martínez, Y. J. (2017). Ni pobres ni ricos, vivimos bien. La lógica del desarrollo y el buen vivir en Ek Balam, Yucatán. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*.

Rodríguez Salazar, A. (2016). *Teoría y práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*.

Rodríguez Venegas, V., & Cory Duarte, H. (2020). Saberes ancestrales y prácticas tradicionales: Embarazo, parto y puerperio en mujeres Colla de la región de Atacama. *Diálogo Andino*, 113-122.

Rostow, W. (1962). *The stage of economic growth. A non communist manifest*. . Usa.

- Sáenz Medina, M. (2018). *Memoria Histórica, tradición oral, juegos ancestrales y creencias del pueblo Achagua en el Resguardo el Turpial del municipio de Puerto López, Meta*. Villavicencio.
- Sánchez, M. (2008). La intergeneracionalidad como estrategia para hacer posible la participación. Ponencia del XIX Congreso Intergeneracional de EURAG, León.
- Santamaría Ramírez, B. (2009). *La mujer indígena, sus saberes tradicionales y la educación ambiental: una intervención educativa en la cuadrilla Guadalupe Amuzgos, Oaxaca 2006-2007*. México.
- Santana E., M. E. (2015). El Buen Vivir, Miradas Desde Dentro. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Vol. 10, num.19, 171-198.
- Sarmiento , F., Vázquez, A., Aguilar , G., Cheddadi, R., Bush, M., Donoso, M., . . . Kong, L. (2018). Tree Microrefugia and Community - Based Conservation in Tropandean Mountainscapes: A Bio-Cultural Approach for Heritage Managment of "El Collay" Protected Forest in Sountheastern Ecuador. *Satoyama Initiative Thematic Review*, 4. 98-113.
- Sarrazin , J. P., & Redondo , S. P. (2018). Indígenas Evangélicos y Diversidad Cultural . *Revista de Derecho No.49*.**
- Schatzki, T. (1996). *The practice turn in contemporary theory*. London:Routledge.
- Schmidt, M. A. (2014). Territorio(s), desarrollo (in)sustentable y naturaleza colonizada. Una propuesta de abordaje conceptual.
- Semanate Quiñonez, H. A., Barrera León, O., & Cárdenas Cárdenas, D. M. (2021). Territorio y sustentabilidad de los pueblos originarios: una mirada jurídica en Colombia. *Revista Questionar* .

- Señal Colombia. (29 de 11 de 2021). *Las seis regiones de Colombia y sus características culturales*. Obtenido de <https://www.senalcolombia.tv/general/regiones-de-colombia-caracteristicas>
- SiB Colombia. (22 de mayo de 2022). *Biodiversidad en cifras 2022 Colombia*. Obtenido de <https://biodiversidad.co/post/2022/biodiversidad-colombia-cifras-2022/>
- Smeke de Zonana, Y. (2000). La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas. *Revista El Cotidiano*, vol.16, núm.99, 92-102.
- Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London.
- Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. .
- Soledispa Toro, J. (2022). La construcción de la sociedad del buen vivir en tiempos de globalización. *FORO Revista de Derecho*, 97-116.
- Statista. (16 de abril de 2023). *Statista* . Obtenido de <https://es.statista.com/estadisticas/1191612/numero-de-personas-en-colombia-por-departamento/>
- Strauss, A. L., & Corbin, J. M. (1998). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* . 2d. edition. Thousand Oaks. Sage Pbs.
- Sunkel, O. (1995). *Del desarrollo hacia adentro al desarrollo desde dentro. El desarrollo desde dentro. Un enfoque neoestructuralista para la América Latina*. México.
- Tamagno, L., García, S. M., Ibañez, M. A., & García, M. (2005). Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, 206-222.
- Tenorio Sánchez, D. (2019). *El camino de Resistencia Cultural del Pueblo Ampiupe: Una Pedagogía de Pervivencia desde el Proceso Educativo Propio, Territorio Indígena*

- Ampiulle, Municipio de Silvia Cauca, Colombia. *Revista Ciencia e Interculturalidad* Año 12, Vol.25, No.2 , 9-22.
- TodaColombia. (Abril de 16 de 2023). *TodaColombia Departamento del Meta*. Obtenido de <https://www.todacolombia.com/departamentos-de-colombia/meta/clima.html>
- Toledo , V. M. (2013). El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales . *Revista Sociedad y Ambiente vol.1 num.1*, 50-60.
- Torres Solis, M., & Ramírez Valverde, B. (2019). Buen Vivir y vivir bien: alternativas al desarrollo en Latinoamérica. *Latinamérica* .
- UICN, Fundación Natura de Colombia e ICANH. (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*. Bogotá, Colombia.
- Ulloa , A. (2020). *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá.
- Ulloa, A. (2020). *Mujeres Indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos*. Bogotá.
- Ulloa, A., Escobar, E. M., Donato, L. M., Escobar, P., & (editoras). (2008). *Mujeres y Cambio Climático. Perspectivas latinoamericanas*. UNAL-Fundación Natura de Colombia. Bogotá.
- Universidad del Externado. (15 de Abril de 2023). *Situación Alimentaria y Nutricional de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Obtenido de https://fcsh.uexternado.edu.co/ensani/cons_list_resg_depto.php
- Valcárcel , M. (2006). *Génesis y Evolución del Concepto y Enfoques Sobre el Desarrollo*. Lima.

- Valdivieso , G. (2017). Recuperación de saberes y prácticas ancestrales en la producción agrícola para la sostenibilidad integral de la comunidad Pichig, cantón Loja, provincia de Loja. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Valdivieso, G. (2017). *Recuperación de saberes y prácticas ancestrales de producción agrícola para la sostenibilidad integral de la comunidad Piching, cantón Loja, provincia de Loja.*
- Vargas, M. G. (2010). *La cosmovisión de los pueblos indígenas, Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural del estado de Veracruz. Vol.III.* Veracruz: Universidad Veracruzana/Comisión para la Conmemoración del Centenario de la Revolución y el Bicentenario de la Independencia en Veracruz.
- Vasilachis, I., Ameigeiras, A., Chernobilsky, L., Giménez, V., Mallimaci, F., Mendizábal, N., . . . Soneira, A. (2006). *Estrategias de Investigación* . México.
- Vergel Barrera, M. D. (2021). Mujer Indígena, desigualdad social y quebrantamiento de sus derechos. *Novum Jus Volumen 15* , 251-275.
- Vice presidencia de la República et al. . (2010). Cartografía de ciencia social indígena del departamento del Meta. .
- Vieco , J. J., Gallego, L. M., & Parente, J. S. (2014). "Máquinas" y Desarrollo Propio en el Plan de Vida del Resguardo Ticoya Puerto Nariño, Amazonas. *Revista Colombia Amazónica No.7.*
- Vieco Albarracín, J. (2021). Capítulo 4. Ambiente y naturaleza en los planes de desarrollo y los planes de vida: el caso del resguardo Ticoya del Trapecio Amazónico.
- Vieco, J. J. (2010). Planes de Desarrollo y Planes de Vida: ¿Diálogo de Saberes? *Mundo Amazónico.*
- Villamizar , F. ((s.f)). ¿Desarrollo sostenible? o ¿ Sustentable?

- Wagner, W., & Hayes, N. (2011). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común*. España.
- Wals, C. (2013). *Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Weise, C., & Alvarez, I. (2018). Identidad y Percepciones de Género. Retos para la formación de líderes indígenas. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 77 , pp.257-287.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Nova Scotia. .
- Woods, P. (1987). *La Escuela por Dentro. La Etnografía en la investigación*. Barcelona.
- Zarta Ávila, P. (2017). La sustentabilidad o sostenibilidad: un concepto poderoso para la humanidad. *Tabula Rasa*, 28, 409-423.
- Zuluaga , G., & Correa , C. (2002). *Medicinas tradicionales: Introducción al estudio de los sistemas tradicionales de salud y su relación con la medicina moderna*.