



Prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

Laura Natalia Méndez Gómez

Yasmin Marbel Herrera Zapata

María Camila Velásquez Del Rio

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Rectoría Antioquia y Chocó

Sede Bello (Antioquia)

Programa Trabajo Social

mayo 2024



Prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

Laura Natalia Méndez Gómez

Yasmin Marbel Herrera Zapata

María Camila Velásquez Del Rio

Trabajo de Grado presentado como requisito para optar al título de Trabajador Social

Gloria Andrea Mayorga Martínez

Magíster en Políticas Públicas

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Rectoría Antioquia y Chocó

Sede Bello (Antioquia)

Programa Trabajo Social

mayo 2024

## Dedicatoria

Este trabajo está principalmente dedicado a la Abu D, la Java ML, la Abu M, el Jate S, el Ade S y el Ade J de las comunidades originarias Wiwa y Kogui que hicieron parte de la construcción de saberes de esta investigación. Gracias por su amor infinito, su carisma y su apertura para tejernos. A Lencho, por ser mediador y traductor, este resultado no hubiera sido posible sin el pilar fundamental de su sabiduría y transmisión de conocimientos.

Este gran trabajo es dedicado especialmente a las comunidades originarias, como muestra para visibilizar y legitimar sus conocimientos y cosmovisiones, con respeto y valor profundo hacia ellas. Como también a nuestros ancestros que tejieron parte del camino que hoy recorrimos para construir nuevos saberes.

Dedicamos este trabajo de grado a cada una de nosotras, como fruto del gran esfuerzo y dedicación que se empleó durante un año lleno de nuevos aprendizajes, retos y experiencias.

## Agradecimientos

*Agradecemos profundamente a las mujeres co-constructoras de conocimientos de las comunidades originarias Wiwa y Kogui de Saboya, Ráquira y Ubaté por compartir su sabiduría, abrir espacios de investigación y por su colaboración e interés en este trabajo.*

*Agradecemos a la academia por permitir el desarrollo de este valioso trabajo, en especial a la docente Gloria Mayorga quien dedico parte de su tiempo para ayudarnos en la construcción de esta investigación.*

*Agradecemos a las personas externas que aportaron a esta investigación y compartieron espacios significativos para construir saberes.*

**Grupo de investigación**

*Gracias a mis padres, quienes me apoyaron desde el primer momento, a mis ancestros, honrando mi linaje y mi sangre, así como también a los ancestros de estos pueblos originarios donde se hizo sewa antes de amanecer para volvernos a encontrar y recordar.*

*Agradezco profundamente al Jate Kulchavita, Ade S, Juan Kinzha y Cristian, compañeros de andamio, sin su guía y su experiencia, esta investigación no habría sido posible. Gracias por todos los mambeaderos, por la palabra de consejo, la amistad y las relaciones humanas tejidas. Me siento sostenida por los hombres que han cuidado de los procesos investigativos en este territorio desde hace varios años y son quienes han sembrado las semillas para ser puente en lo que sigue.*

*Gracias Abu M, por ser mi maestra y acogerme como una madre, enseñarme a tejer y a hilar, guiarme y aconsejarme. A mi Ransewa, ya que gracias a él conocí estos espacios de conocimiento. Este camino se labró en pareja, investigando juntos. Gracias por siempre acompañarme y sostenerme.*

**Natalia Méndez**

*Agradezco a mis padrinos por su apoyo incondicional, por tejer con esfuerzo este camino que he recorrido y buscar siempre lo mejor para mí.*

*Agradezco a mis ancestros por su sabiduría, por las bases que construyeron para que yo hoy pudiera recorrer este camino lleno de aprendizaje.*

*Agradezco a Dios, la vida y el universo por llevarme a encontrar mi linaje, sanarlo y sembrar una semilla de reconciliación y perdón para mí y todos mis ancestros.*

*Agradezco a mi niña interior por permitirme soñar y transitar conmigo este camino de grandes experiencias y construcción de saberes.*

**Yasmín Herrera**

## Contenido

	Pág.
Lista de tablas .....	7
Lista de figuras .....	8
Resumen .....	9
Abstract.....	10
Anzhunga gogumanka.....	11
Introducción.....	12
1 Consideraciones iniciales .....	14
1.2 Planteamiento del problema .....	14
1.1.1 Pregunta de investigación.....	19
1.2 Justificación.....	19
1.3 Objetivos de la investigación .....	25
1.3.1 Objetivo General .....	25
1.3.2 Objetivos específicos .....	25
2 Marco referencial.....	26
2.1 Estado del arte .....	26
2.1.1 Antecedentes internacionales .....	26
2.1.2 Antecedentes nacionales .....	31
2.1.3 Antecedentes regionales .....	37
2.2 Marco teórico.....	41
2.3 Marco conceptual .....	54
2.3.1 El Mito en los pueblos Wiwa y Kogui .....	54
2.3.2 Territorio, cuerpo y femenino en la Mujer Wiwa y Kogui .....	57
2.3.3 Transmisión de conocimientos .....	60
3 Diseño metodológico .....	64
3.1 Paradigma de la investigación .....	65
3.2 Estrategia metodológica .....	67
3.3 Técnica de intercambio de saberes .....	72
3.3.1 Círculo de tejido .....	72
3.3.2 Mambeadero .....	77
3.4 Población y muestra.....	79
3.5 Consideraciones éticas.....	81
3.6 Análisis de la información .....	84
4 CAPITULO I: El Mito de Mama Paña.....	87
4.1 Resultados.....	88
4.2 Análisis e interpretación .....	92
5 CAPITULO II: Ruama menanshe .....	109
5.1 Resultados.....	110
5.2 Análisis e interpretación .....	112
6 CAPITULO III: Transmisión de Conocimiento .....	126
6.1 Resultados.....	126

6.2	Análisis e interpretación .....	129
	Conclusiones y Recomendaciones .....	145
	Referencias.....	147

**Lista de tablas**

	<b>Pág.</b>
Tabla 1. Matriz de análisis.....	86
Tabla 2. Codificación círculo de Tejido y Mambaderos .....	90
Tabla 3. Matriz categorial objetivo uno .....	91
Tabla 4. Codificación Círculos de Tejido y Mambaderos .....	110
Tabla 5. Matriz categorial objetivo 2 .....	111
Tabla 6 Codificación círculos de Tejido y Mambaderos.....	128
Tabla 7. Matriz Categorial objetivo 3.....	129

## Lista de figuras

	<b>Pág.</b>
Figura 1. Matriz colonial .....	46
Figura 2. Entrada a la fundación Edén de la Esperanza, Saboya Fuente .....	81
Figura 3. Casa Unguma, Saboya Fuente.....	89
Figura 4. Casa madre y Saga M, Ráquira.....	92
Figura 5. Ade S, traductor del Dumana al español, Ubaté.....	95
Figura 6. Círculo de tejido uno Saboya Fuente .....	101
Figura 7. Círculo de Tejido kadüküe, Java ML, Ubaté .....	102
Figura 8. Joven indígena traductor del Dumana al Español, Saboya .....	103
Figura 9. Casa Unguma en construcción, Ubaté .....	108
Figura 10. Cansamaría, Saga M, Ráquira.....	114
Figura 11. Poporo y Ambira, Ráquira.....	118
Figura 12. Mambadero, Ade J y Ade S, Ráquira .....	122
Figura 13. Casa Madre, Ade J y Ade S, Ráquira.....	124
Figura 14. Jate K, habitación, Ubaté .....	125
Figura 15. Abu D, Saboya .....	127
Figura 16. Abu D, Saboya .....	130
Figura 17. Java ML, habitación, Ubaté .....	135
Figura 18. Encuentro danza y canto Saboya .....	137
Figura 19. Abu D e hija, circulo danza y canto Saboya.....	142

## Resumen

**Título:** Prácticas ancestrales de las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

**Autor:** Laura Natalia Méndez Gómez, Yasmin Marbel Herrera Zapata, y María Camila del Rio Velázquez

**Palabras clave:** prácticas ancestrales, construcción de saberes, transmisión de conocimientos, mitología, mujeres Wiwa y Kogui

**Descripción:** Este trabajo de grado investiga las prácticas ancestrales de transmisión de conocimientos de las mujeres Wiwa y Kogui en Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia, enfocándose en su relación con lo femenino, el cuerpo y el territorio. Utilizando una metodología decolonial intercultural donde se realizaron colaboraciones directas con las comunidades a partir de diálogos de saberes, respetando sus tradiciones y conocimientos. El estudio identifica que el tejido, el canto y la danza como prácticas esenciales no solo para la preservación cultural, sino también para la formación del ser y la conexión con la naturaleza. Estos actos son más que simples habilidades; son medios para comprender y vivir en armonía con el entorno natural.

La investigación destaca el fenómeno de interacción intercultural entre los pueblos originarios y las poblaciones mestizas locales. Este intercambio de saberes está transformando la configuración social y cultural de ambos grupos, promoviendo un diálogo enriquecedor que respeta y valora el conocimiento ancestral. La colaboración activa y el respeto mutuo son fundamentales para evitar una apropiación superficial de estas prácticas, asegurando espacios éticos para la construcción de saberes. Este trabajo no solo aporta a la comprensión de las prácticas ancestrales de estos pueblos originarios, sino que también subraya la importancia de un enfoque ético, decolonial e intercultural en la investigación social en Trabajo Social.

## Abstract

**Title:** Ancestral practices of the Wiwa and Kogui women for the transmission of their knowledge and their conception regarding the feminine, the body and the territory located in the municipalities of Saboya, Ubaté and Ráquira, Colombia.

**Author(s):** Laura Natalia Méndez Gómez, Yasmin Marbel Herrera Zapata y María Camila del Rio Velázquez

**Keyword:** ancestral practices, transmission of knowledge, mythology, Wiwa and Kogi women

**Description:** The present research was carried out in order to understand the ancestral practices of indigenous Wiwa and Kogui women for the transmission of their knowledge and their conception regarding feminine, the body, and the territory, located in Saboya, Ráquira, and Ubaté, Colombia. Knowledge construction was achieved through the immersion of mediators in the territory from a decolonial-intercultural perspective, allowing for a horizontal approach with the communities where dialogue of knowledge, respect and human sharing, took place without judgment, using their own methodologies such as weaving circles and mambeadero. Taking the above into account, the aim of this research is to understand and reflect on the indigenous worldview from a broader perspective, which considers indigenous knowledge not only in relation to the connection between humans and nature but also to their spiritual world, where their wisdom is preserved and transmitted through myths and rituals, represented by ceremonies involving symbols, weaving, dance, and song.

Furthermore, the research highlights the phenomenon of intercultural interaction between indigenous communities and local mestizo populations. This exchange of knowledge is transforming the social and cultural configuration of both groups, promoting an enriching dialogue that respects and values ancestral knowledge. Active collaboration and mutual respect are essential to avoid a superficial appropriation of these practices, ensuring ethical spaces for the construction of knowledge. This work not only contributes to the understanding of the ancestral practices of these native peoples, but also highlights the importance of an ethical, decolonial and intercultural approach in social research.

## Anzhunga gogumanka

**Titulo:** Neka duna xhijkansherga Mena Zhina Wiwa y Kugui Kuagashina Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

**Shinshoma goka dhina:** Laura Natalia Méndez Gómez, Yasmin Marbel Herrera Zapata y María Camila del Rio Velázquez.

**Bunguinguma anzhunga:** ancestral practices, transmission of knowledge, mythology, Wiwa and Kogi wom.

**Bunguinguma anzhunga:** Bunanka zhigushkuaga, guama guakumanka ujtuna dhiaga, minsha shinekananka guama kuaga, menanshe guama wiwanshe y koguinshe, naia kaia sakumanka y goguma neka awuanka: sidua risaka, kun duna uiemyirru shango.

**Descripción:** ima jiva gradunzhe nunka sacumpana shishomamba shicanshe guama yinguakananka menashe Wiwanshe y coguinshe saka ganeka awuanka saboyamba, ubateca, raquiraka Ima Colombiamba. Sakumpana sha kuagurra menanshe kunzHINGA, gutamba, kuay awakuagamba. Nawinyinaga sakumpana shicanshe sha kunzhunga ekunansherga awua ujkuagurremzhy winkuma shikawina ukuemshirru ashiza mawinshe guamarru inshina kunshunga nawinshe duganyinashe na ujkute awuega guama sha kuaga, ima mekusaka awuegangua nanu. Rsisakumpana ukuaguraska negkushena susu gawirru y shamairru bugui guama kuaga ima kuasha nukukuagamba y wawiga ugungurra ejkuna yinshamaia awaskurru anduda munkuzala unjkute awakuaie ugungurra nunka ima sume tua uuwashkurru bugui guama kuaga risaka awuega.

Awuanka nawiga sidua saka ukugurrashka ia ima minshangui guama argumpana awuanaiengui shanekunuka shikanyina igo boyaca shiguinukamba quinkuma uiemyirru guama yiguankunpana y guakumpana duganyiamba nunka dugayiangangua sinyinyumpana awuega nawigangua shika wiwa y cogui inshina kuaga nunka nawinshe na unjkute uiashikarru bugui sinyakuga. memename sume nawigangua sinyawuegarra aguiny nukun nukuama nekunyunga ima inshanpana awuu nanegarru ia conejoie neku nanega, mamanyinama kuso nukuakuaga guama yinguakunukurga nukun nukuakuaga. Ima ibaierru saka awuankurra ia menarru anduga kuiia, unn shamaia unnnn suzu go gumaky uguanankurra nunka sidua tuuaa ukuagurrashikarru nekundunarringa terrua na sume kua awuegarra unnnn nawinshe ade, abu sume kuaiegarru guama kuaga tua awuankurra.

## Introducción

La presente investigación tiene como objetivo principal conocer las prácticas ancestrales que las mujeres indígenas Wiwa y Kogui utilizan para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia. Esta investigación se enmarca en una perspectiva decolonial, que busca no solo describir y analizar estas prácticas, sino también reconocer y respetar la sabiduría ancestral de estos pueblos originarios. Para ello, se construyó un diseño metodológico basado en un paradigma crítico decolonial intercultural, a partir de una mezcla entre herramientas teóricas decoloniales y herramientas ancestrales Wiwa y Kogui, asegurando una aproximación ética y sensible a la diversidad cultural.

El tejido, el canto y la danza emergen como prácticas centrales de transmisión de conocimientos entre las mujeres Wiwa y Kogui y el mambadero surge como espacio donde los hombres participan del diálogo de saberes. Por lo tanto, estas fueron las técnicas metodológicas de la investigación. Estas prácticas no solo sirven como espacios para construir diálogo de saberes, sino que también permiten establecer relaciones con el entorno natural. A través de estos actos, se transmite una comprensión profunda del equilibrio y la armonía con la tierra, aspectos vitales para el buen vivir de estas comunidades.

Durante los 15 días de inmersión de las mediadoras decoloniales en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, se pudieron identificar temáticas importantes que respondían a cada uno de los objetivos. En el primer capítulo, se analiza el mito como una herramienta fundamental para la transmisión del conocimiento y este como plataforma para comprender la movilización de estos pueblos originarios. En el segundo capítulo, se comparte a profundidad la relación de las mujeres Wiwa y kogui con el cuerpo, el territorio y lo femenino y finalmente el tercer capítulo aborda la transmisión del conocimiento a partir del tejido, el canto y la danza.

Para comprender más a profundidad la sabiduría ancestral, es importante reconocer que sus formas de transmisión de conocimientos desafían la estructura colonial y eurocentrista impuesta en Occidente, donde no se reconocen las formas legítimas que las poblaciones originarias tienen para transmitir conocimientos ancestrales que tejen y construyen de generación en generación para sus comunidades, a través de tradiciones antiguas como el tejido, la danza y el canto. Estas prácticas pueden nutrir y aportar a la construcción de saberes para la sociedad actual, desde la diversidad y el reconocimiento a la sabiduría y tradiciones ancestrales que se han invisibilizado, deslegitimado y desprestigiado en un sistema capitalista que niega la relación del ser humano con la naturaleza, pues este sistema no la ve más allá que un simple recurso natural explotable.

Las conclusiones del estudio subrayan la importancia de las prácticas ancestrales de transmisión de conocimientos de las mujeres Wiwa y Kogui. Estas prácticas no solo preservan la cultura y la identidad de estas comunidades, sino que también ofrecen valiosos consejos sobre la relación armoniosa con la naturaleza. Se recomienda continuar con investigaciones en estos territorios para profundizar en el entendimiento de las dinámicas interculturales y su impacto en la preservación del conocimiento ancestral. Además, es crucial promover el respeto y la valorización de estas prácticas en la sociedad mestiza, evitando su apropiación superficial. Finalmente, se sugiere implementar programas de educación intercultural que integren las sabidurías ancestrales en el currículo escolar, fomentando así un diálogo enriquecedor y respetuoso entre culturas.

Es así como la investigación asume el reto de pensarse, desde Trabajo Social, una visión intercultural entre el mundo occidental y las culturas originarias, sugiriendo la oportunidad para crear otras matrices de conocimiento y descolonizar el pensamiento eurocentrista.

## 1 Consideraciones iniciales

En este capítulo se presentará el planteamiento del problema, la pregunta problematizadora, la justificación y los objetivos de la investigación

### 1.2 Planteamiento del problema

La presente investigación tiene como objeto de conocimiento conocer las practicas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y territorio. Se parte de la premisa que las poblaciones originarias cuentan con conocimientos ancestrales, los cuales se tejen y construyen desde sus comunidades, a través de tradiciones antiguas que conservan factores importantes que nutren y aportan a la cognición de la sociedad actual, permitiendo así adquirir, crear y compartir el conocimiento, partiendo desde la diversidad y el reconocimiento a otros saberes, dejando a un lado los paradigmas ya tradicionales considerados euro-centristas, los cuales no tienen en cuenta otras visiones o perspectivas sobre la realidad, priorizando el saber científico sobre otros saberes.

Es así como, la investigación cuestiona la colonialidad del saber, entendida como la “eliminación de las diferencias culturales [...] y cuya expresión extrema es el “epistemicidio”, que consiste en la supresión o, para ser más exactos, la destrucción violenta de los conocimientos, espiritualidades, formas artísticas, modelos igualitarios de organización social” (Galeano, 2019, como se citó en Sousa Santos, 2010, p.182).

Teniendo en cuenta lo que propone el autor, el epistemicidio como termino que contiene un fenómeno histórico que causa la desvaloración de los conocimientos no occidentales, donde el saber se limita al conocimiento científico y sus metodologías, ya que desde el marco de la estructura occidental, se puede percibir un control de producción de conocimiento, esto se puede evidenciar en la creación de

ideas orientadas en lo tradicional que invalidan otros saberes, a partir de racismo y xenofobia, donde los conocimientos otros, son vistos como subjetividades, ideas ilógicas, fantasías carentes de sentido, ya que cuando estos saberes son observados con lentes occidentales, son descalificados, teniendo en cuenta en un contexto heteronormativo orientado a lo científico partiendo de un conocimiento lógico, cuantitativo, comprobable y objetivo, pues todo estos niegan las perspectivas o conocimientos de las poblaciones originarias, ya que desde la percepción Europea no aplica.

Por lo tanto, es esencial comprender que esta perspectiva del mundo está alineada con un sistema económico, social y político diseñado para beneficiar a unos pocos, bajo los criterios del capitalismo. Durante la colonización del continente Americano, el imperialismo desempeñó un papel importante en la expansión de potencias europeas, este fenómeno imperial coexistió y se influyó con el capitalismo industrial, consolidándose más adelante durante la Revolución Industrial en el siglo XIX, dicho sistema ha estado en funcionamiento y transformación durante un período considerable, lo que ha llevado a que, en términos generales, las personas no sean conscientes de que han sido profundamente influenciadas por esta ideología, teniendo como resultado los modos de pensamiento, la creación de sus estilos de vida, hábitos alimenticios, métodos de aprendizaje, formas de interacción e incluso emociones y aspiraciones personales, que se ven arraigadas a esta perspectiva capitalista. En definitiva, es fundamental descolonizar el pensamiento:

Para reorganizar las formas de ver y proponer ideas, las cuales, llevan a imaginar otras estrategias para la creación de una convivencia social, la moral, el honor humano y como vínculo principal, re-pensar la relación del humano con el contexto y naturaleza de cada territorio, generando desde allí un impacto histórico. (Walsh, 2009)

Teniendo en cuenta lo anterior, en el contexto latinoamericano, resulta imperativo como lo menciona Walsh (2009), abandonar esos saberes predominantes europeos desde la academia. En su lugar, se aboga por la creación de un conjunto conceptual que fusiona teorías del hemisferio sur con

conocimiento de los pueblos originarios. Este enfoque, además de representar un compromiso patrimonial, cobra aún mayor relevancia en el contexto colombiano, donde los pueblos originarios constituyen una parte esencial de la identidad nacional y plural reconocida en la Constitución Política de 1991.

Pese a esta importancia, gran parte del conocimiento que estas comunidades comparten en sus entornos culturales son poco explorados y escuchados, dado que los conocimientos espirituales, medicinales, ancestrales y culturales de comunidades Wiwa y Kogui, son desconocidos por la población Colombiana, en consecuencia, es necesario reconocer y fortalecer el pensamiento crítico del sur, por medio de las experiencias construidas por estas poblaciones, que son esenciales para comprender con mayor profundidad sus roles dentro de la sociedad.

Hasta 2007 a nivel internacional, se reconocen los derechos de esta población, a través de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), que plantea un marco internacional para proteger los derechos y prácticas indígenas, permitiendo que vivan con dignidad, que mantengan y fortalezcan sus propias instituciones para conservar su cultura y tradiciones, impulsando la búsqueda de su propio desarrollo acorde a sus necesidades e intereses. Y específicamente, en el 2022, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) reconoce el Sistema de Conocimiento Ancestral de los cuatro pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta: Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. (Cancillería, 2022)

Las cuatro comunidades originarias asentadas en la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante SNSM), territorio reconocido por ellos como “El Corazón del Mundo”. Es un pueblo que se orienta por su “Ley de Origen”, caracterizada por la búsqueda continua de lo que denominan “buen vivir”, a través de la conservación de la forma de vida de sus antepasados prehispánicos, los pueblos originarios de América (Roza et al., 2021).

Es importante tener en cuenta, que estas comunidades han salvaguardado y cuidado su ley de origen durante siglos, por medio de la transmisión de conocimiento de generación en generación, por lo tanto, los pueblos originarios atesoran conocimientos y una cosmovisión arraigada a su relación con el mundo. Es así, como bajo su ley de origen, la manera de concebir la vida y la muerte se revelan elementos clave para comprender sus identidades, tradiciones y valores. Reconocer esta herencia no sólo reivindica su sabiduría ancestral, sino que también invita a mirar más allá de las perspectivas tradicionales del saber científico.

En ese sentido Rozo (2021), plantea que la “Ley de Origen” se destaca por sus fundamentos en el saber coexistir y el arte de vivir en plenitud, particularmente a través de la armonía con todos los seres vivos. Su enfoque de vivir en comunión con todo lo que les rodea, ha engendrado un profundo entendimiento sobre cómo fomentar una coexistencia colectiva, que va más allá de la simple convivencia y trasciende a una profundidad del ser, que conecta el mundo físico con el espiritual. Por lo anterior, es importante conocer las relaciones socioculturales de las mujeres Wiwa y Kogui con el cuerpo, el territorio y lo femenino, pues esto, permite ampliar la perspectiva hacia otros espacios de sabiduría, que contienen formas de construir saberes no convencionales.

Teniendo en cuenta que la intención es poder hacer acercamientos a otras formas de entender el cuerpo, el territorio y lo femenino, la problemática se basa en el sistema actual capitalista, ya que este niega la relación del ser humano con la naturaleza, pues este sistema no establece relaciones con el territorio más allá que un simple recurso natural explotable, la naturaleza se traduce en capital acumulable, así como lo menciona Pérez (2018) “En el capitalismo, la naturaleza es objeto de una explotación total que trasciende, como nunca, toda “ley ecosistémica” (p.10).

El sistema capitalista promueve productos dañinos para la salud del cuerpo y de la naturaleza, teniendo en cuenta que la industria alimentaria y farmacéutica capitalista inunda el mercado con productos cargados de químicos y micro plásticos, envenenando gradualmente el cuerpo humano y

generando residuos que tardan siglos en desaparecer generando ciclos de contaminación devastadores. La comida procesada, el agua tratada y los medicamentos sintéticos contaminan el cuerpo, llevándolo al deterioro. Este sistema global, manejado por élites y corporaciones, promueve el consumo de alimentos y fármacos que prometen bienestar, pero que en realidad contienen químicos con efectos secundarios que a la larga causan enfermedades y aceleran el envejecimiento, por otro lado, los envases plásticos de estos productos, las pruebas en animales, y los residuos químicos, entre otros factores, dejan huellas irreparables para los ecosistemas.

Ahora bien, este sistema destructivo también ejerce una influencia destructiva sobre el cuerpo humano, particularmente a través de la instrumentalización de los cuerpos femeninos, ya que el cuerpo de la mujer se ve constantemente moldeado y reformado para cumplir con estándares de belleza llenos de estereotipación y centralismo de lo estético. Estos ideales refuerzan estructuras patriarcales y coloniales que sexualizan y explotan el cuerpo de la mujer como una herramienta para generar ingresos y potenciar las marcas de empresas multinacionales. En consecuencia, crean dependencia a procedimientos estéticos que enriquecen estas grandes empresas, dejando huellas psicológicas que afectan incluso en la autoestima de las mujeres, este colonialismo del ser configura muchas veces la toma de decisiones laborales, se vuelve una máscara que permite alcanzar estatus social y mantener relaciones afectivas, lo que subraya la superficialidad como forma de relacionamiento con el cuerpo y con la concepción de lo femenino.

En esta misma línea, los relacionamientos que se establecen con el territorio desde la perspectiva occidental se enmarcan en una relación de consumo con la tierra, donde la explotación la fauna y la flora propicia un ciclo de destrucción insostenible. Esta perspectiva económica considera la naturaleza únicamente una fuente de riqueza, lo que lleva a la devastación de ecosistemas y la extinción de especies. La acumulación de capital se prioriza sobre la sostenibilidad ambiental, resultando en entornos inhabitables y la contaminación.

Finalmente, es necesario buscar otras formas de relacionarse con el cuerpo, el territorio y lo femenino, ya que el sistema actual es insostenible, por lo que se hace necesario transformar esas formas de habitar con el medio ambiente, y entender el territorio de una forma más profunda que permitan la sostenibilidad... “Superando los esencialismos y avanzando hacia una traducción epistémica y hacia una ecología de saberes, que, desde una perspectiva constructivista, permita encontrar otras formas de relación entre humanos y no humanos” (Sousa, 2010 como se citó en Mansilla, Quintero y Moreira, 2019, p.154). Es así como, la valorización de las formas de conocimiento de los pueblos originarios, las historias y visiones del mundo, van más allá de un papel cultural y se convierte en una fuente vital de valores y métodos que contribuyen no solo a la evolución personal, sino también a la construcción de una sociedad más colaborativa, sustentable y holística.

### **1.1.1 *Pregunta de investigación***

De acuerdo con la problematización del objeto de conocimiento, la investigación se pregunta por: ¿Cuáles son las prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia?

### **1.2 *Justificación***

La presente justificación plantea cuatro razones principales por las cuales se desea desarrollar la investigación, donde se busca describir la relación y significado que tiene el territorio, el cuerpo y lo femenino para las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida. La primera razón, está relacionada con las pocas investigaciones llevadas a cabo en Boyacá, ya que desde el 2001 se ha venido observando que las familias indígenas Wiwa y Kogui se radicaron inicialmente en Ráquira, pasando luego al municipio de Saboya y Ubaté, cabe resaltar que en las bases de datos de la gobernación de Boyacá se menciona que estas familias han decidido dejar su territorio por diversos motivos, entre ellos, la falta de

oportunidades, el desplazamiento forzado. De acuerdo con las cifras proporcionadas por la Gobernación de Boyacá (2019):

En la actualidad 5 familias extensas pertenecientes a la comunidad Wiwa, llegaron al municipio de Ráquira en condición de desplazamiento. Se hicieron las acciones pertinentes para apoyar los procesos de reducción de barreras, garantizando el derecho a la salud, mientras formaliza la comunidad y el municipio los criterios que el Ministerio del Interior requiere para certificar como comunidad indígena en el territorio y disponer las acciones de atención diferencial en salud. (párr.4)

Por otro lado, se evidenció un reconocimiento por parte de la gobernación de Boyacá hacia estas comunidades actualmente:

Tunja, 23 de noviembre de 2023. (UACP). En cumplimiento del programa institucional de Asistencia a Etnias, la subdirectora de Promoción y Prevención de la Secretaría de Salud de Boyacá, Candy Rodríguez Castillo, realizó una visita de reconocimiento a la comunidad indígena Kogui en el municipio de Saboya. (párr.1)

No obstante, es importante resaltar que la información que brindan las entidades públicas sobre las familias Wiwa y Kogui asentadas en el departamento, es muy limitada, aún no se encuentran suficientes documentos e investigaciones que evidencien las verdaderas razones por las cuales se radicaron en Boyacá, mucho menos, de cómo este conocimiento ancestral se está practicando en este territorio. Por esta razón, es de interés principal de la investigación, identificar las razones que movilizaron a las mujeres Wiwa y Kogui a los territorios de acogida.

La segunda razón, está asociada con describir la relación y significado que tiene el territorio, el cuerpo y lo femenino para las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida. Su importancia radica en conocer las formas en las que entienden y relacionan con el mundo físico que las rodea, los saberes de sus antepasados y prácticas espirituales, que han perdurado de generación en

generación. Para ello, la investigación implica una revisión exhaustiva de documentos históricos, públicos y oficiales; además, requiere un acercamiento directo por parte de las mediadoras decoloniales a estas comunidades, con el propósito de indagar a profundidad las prácticas ancestrales y su interrelación con el territorio, el cuerpo y el femenino.

Las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta tienen una visión diferente a la occidental del universo desde su cosmovisión y Ley de Origen, se evidencia en su pensamiento colectivo, en el espíritu de preservación y respeto a la Madre Tierra, según los Mam̃es es el eje fundamental en la conservación del equilibrio con el universo, porque si los pueblos indígenas la incumplen llevan a la destrucción de la humanidad. (De la Hoz, Pacheco y Trujillo, 2019, P. 45)

Por lo dicho anteriormente, realizar esta investigación a partir de los saberes de los pueblos originarios, hace parte de un deber patrimonial de reconocimiento a dos de los cuatro pueblos ancestrales de la SNSM. Reconocer esta visión diferente a la occidental, permite entender, como los pueblos originarios se configuran, y así, posibilitar el reconocimiento a los saberes y a la documentación de paradigmas que cobijan estas comunidades originarias en los territorios de acogida, en especial, se busca comprender, cómo las mujeres establecen relaciones con el territorio y cómo esto se vincula con lo femenino y el cuerpo, por lo cual, actualmente es necesario buscar otras formas de relacionarse con el territorio, ya que el sistema capitalista contemporáneo se está quebrantando ya que no es de sustentable.

Estos aspectos, vistos desde la sabiduría de los pueblos originarios, ofrecen comprensiones más complejas y profundas de dichos términos, abriendo interesantes posibilidades de investigación para la construcción del conocimiento. Acercarse a estas dimensiones desde las voces de las mujeres Wiwa y Kogui contribuye al abordaje de las interrogantes actuales sobre la mujer, aspecto se ha venido explorando desde los feminismos indígenas y ecológicos.

La tercera razón, hace referencia a la mujer Wiwa y Kogui, es vital en la presente investigación, el papel de la mujer desde el reconocimiento de sus saberes ancestrales, ya que ella representa la tierra y la creación, sin dejar a un lado el rol que ocupa en los pueblos de origen, puesto que, es de gran importancia para el sostenimiento de la vida y el ser humano, según Carvajal, Núñez y Carrillo, (2023) la cultura es un símbolo que conlleva al reconocimiento social de los pueblos originarios lo cual se puede observar a partir de sus dinámicas a través de la ancestralidad como es el uso de las plantas, semillas y hierbas medicinales, la utilidad de la fauna, las tradiciones orales y las prácticas de arte en diferentes materiales que son adquiridos por la naturaleza, por lo tanto, se puede percibir que este tipo de interacciones las preservan las mujeres para ser transmitidas por generaciones con la finalidad de aumentar el sentido de pertenencia por el territorio, como también buscar nuevas formas de sobrevivir a partir de la acción del bien común.

Teniendo en cuenta lo anterior, el autor resalta el rol de la mujer dentro de los pueblos originarios, evidencia su importancia para todo el proceso de conservación de estos saberes ancestrales, por medio de sus prácticas principales, como el canto, la danza, el tejido y una metodología oral para la producción y transmisión del conocimiento, además, como todo lo mencionado hace parte de la relación directa con el territorio, siendo practicado con la intención de seguir cuidando y resguardando los conocimientos ancestrales, ricos en simbología, coherencia ecológica y prácticas espirituales que permean la sabiduría de las mujeres Wiwa y Kogui de la SNSM.

Aunque es importante tener una posición subjetiva sobre las miradas ancestrales de la epistemología del sur, es vital declarar que no se puede percibir desde un asunto informal que no tiene mayor importancia desde la perspectiva verificable, ya que al conocer las múltiples necesidades que se presentan en cualquier contexto se pueden buscar variables para cumplir cada propósito, por ende, no se puede justificar con que es una metodología incompleta cuando complementa cada esfera social que

se solicita para existir en una equidad social con cada comunidad diversa. (Santos, 2010, como se citó en Galeano, 2019).

Por lo anterior, esta investigación sugiere focalizarse, en cómo construye conocimientos la mujer indígena y a partir de esto, conocer las formas que desarrollan para poder transmitirlos, tal como se propone en el objetivo tres, enfocado en indagar las prácticas de las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión del conocimiento en los territorios de acogida, ya que se pretende entender ese tejido ancestral que guardan las abuelas de estas comunidades. En este punto, se abre un abanico de posibilidades que permiten comprender, a través del diálogo intercultural, cómo la mujer construye conocimiento, y cómo desde su sabiduría femenina gesta otro tipo de formas de ver el mundo y de pensarse como habitarlo en armonía con todo lo que la rodea.

Finalmente, la cuarta razón es disciplinar, ubica la perspectiva de Trabajo Social intercultural y decolonial, entendiendo, la interculturalidad como una herramienta teórica que posibilita el diálogo entre culturas que trasciende de lo educativo, para pensar en la construcción de sociedades que permitan la convivencia desde las diferentes formas de ver el mundo, en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto. Esta visión intercultural desafía las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad, generando formas divergentes de pensarse la investigación y las metodologías, entendiendo la diversidad del otro, y que, a partir de esto, se puedan gestar otros espacios donde se tejen conocimientos.

La interculturalidad aparece como parte del discurso político y reivindicativo de poblaciones afectadas por el desarrollo del capitalismo vía de despojo de la tierra, por la ocupación de sus territorios por colonos portadores de otras tradiciones y valores culturales, por el desplazamiento de sus lugares de origen hacia otros territorios, particularmente las grandes ciudades, en donde se estructuran complejos culturales multiétnicos, pluri-regionales, intergeneracionales, de género, de oficio, etc. que plantean retos difíciles de resolver mediante

los mecanismos tradicionales de la democracia transformista que caracteriza nuestro régimen social y político. (Walsh, 2009, P. 12)

Por lo dicho anteriormente, conocer las respuestas de las mujeres Wiwa y Kogui frente a los paradigmas generados por el capitalismo en la sociedad actual, especialmente en como ellas se relacionan con el territorio, es un diálogo que recupera las visiones que desde la ancestralidad dan respuesta a las problemáticas actuales.

Parte del proceso de descolonización en Latinoamérica, sugiere el análisis para entender cómo se han preservado los conocimientos ancestrales y cómo desde este enfoque social, se nutren esos procesos de sostenimiento cultural de los pueblos originarios, la intención, es profundizar en los saberes espirituales y de cómo estos configuran la realidad de su territorio, al entenderlo, se puede conocer cómo se preservan estos saberes, se adopta un enfoque más inclusivo frente a estas comunidades, considerando la relación con el territorio, el cuerpo y el femenino. No obstante, los saberes espirituales ancestrales suelen estar enraizados en la participación comunitaria y en la toma de decisiones colectivas, lo cual, podría inspirar y fortalecer enfoques participativos en el trabajo social.

Los trabajadores sociales tienen la responsabilidad de construir conocimiento divergente que rompa la hegemonía eurocéntrica, la cual ha dominado el campo del trabajo social, principalmente en un país tan diverso como Colombia, es necesario que esta disciplina retome saberes del territorio colombiano, para que sea una disciplina que reconozca las prácticas ancestrales, como lo son los saberes de las mujeres indígenas Wiwa y Kogui ubicadas en Saboya, Boyacá y Ubaté Colombia, siendo una oportunidad de construir conocimiento milenario y de fomentar el diálogo intercultural.

Esta investigación, nutre la sublínea de investigación del programa denominada movilizaciones e interculturalidad, siendo así, un aporte a la reconfiguración del saber que se constituye al interior de las Ciencias Sociales en Uniminuto; por lo que es necesario, que el trabajador social en proceso de formación haga reflexiones del gran valor que tienen los estudios decoloniales de los pueblos

originarios, debido a que permite confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión hacia las comunidades originarias ya que, existe una constante persistencia de las estructuras de poder colonial en las sociedades actuales frente al conocimiento, utilizando mecanismos respaldados por la economía, política y publicidad que promueven la homogenización social.

Finalmente, es importante tener una mirada crítica frente a estas coyunturas sociales, permitiendo así resaltar otras maneras de desarrollo, donde se conciben otras formas de entender la evolución y el desarrollo del ser desde perspectivas no capitalistas, esto permite tejer otras formas de relacionamiento a partir de interacciones respetuosas con la madre tierra, el ser humano, promoviendo armonía social, lo cual, está directamente ligado a la línea que plantea UNIMINUTO, de abrir camino a la valoración de la diversidad y el reconocimiento de otras culturas, nutriendo el enfoque multidisciplinario e integrando diferentes saberes para comprender y analizar las prácticas ancestrales con una mirada holística.

### **1.3 Objetivos de la investigación**

#### **1.3.1 *Objetivo General***

Conocer las prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

#### **1.3.2 *Objetivos específicos***

- Identificar las razones que movilizaron a las mujeres Wiwa y Kogui a los territorios de acogida.
- Describir la relación y significado que tiene el territorio, el cuerpo y lo femenino para las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida.
- Indagar por las prácticas que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión del conocimiento en los territorios de acogida.

## 2 Marco referencial

A continuación, se presentará el rastreo documental realizado para el estado del arte en el ámbito internacional, nacional y local. En el segundo momento, se presentan dos perspectivas teóricas: la colonialidad del saber y la interculturalidad. Finalmente, se presenta el acercamiento conceptual a las 3 categorías principales de análisis: 1. el mito en los pueblos Wiwa y Kogui, 2. el territorio, cuerpo y femenino y 3. La transmisión de conocimientos.

### 2.1 Estado del arte

El estado del arte se basó en identificar investigaciones que aportaran metodológicamente a la presente propuesta investigativa, a partir de la técnica de revisión documental, lo cual permitió ordenar esta base de datos a partir de fichas bibliográficas. La revisión se distribuyó en tres componentes: internacional, nacional y local. Como criterios de búsqueda y selección de documentos, se tuvo en cuenta lo siguiente: 1. Se implementaron palabras claves: prácticas ancestrales, mujeres indígenas, cuerpo y territorio, saberes ancestrales, metodologías decoloniales, en español e inglés, 2. publicaciones de los últimos 5 años, 3. Las bases de datos fueron: Redalyc, Google Académico, Scielo, en este proceso de búsqueda de antecedentes se realizó una previa revisión bibliográfica que implicó leer completamente los documentos acordes para la investigación y se extrajo la información más importante y relevante en fichas bibliográficas.

#### 2.1.1 *Antecedentes internacionales*

Primero se da paso al componente desde el antecedente internacional siendo una forma estratégica, se hizo lo posible por encontrar documentos las prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio, ese rastreo fue complejo respecto a los detalles del pueblo originario y el enfoque de esta investigación, debido a esto se optó por realizar una búsqueda más general de las prácticas

ancestrales de las mujeres pertenecientes a pueblos originarios y en este aspecto se lograron encontrar cuatro investigaciones importantes que se abordarán a continuación:

El **primer** antecedente internacional se encontró en Venezuela, investigación realizada mediante el método etnográfico, su escenario de estudio estuvo representado por los ancestros de las comunidades indígenas Apure, los Pumé, los Jiwi y los Cuicas de los municipios Pedro Camejo, Achaguas y Rómulo Gallegos del estado Apure, las técnicas de intercambio de saberes implementadas fueron la entrevista semiestructurada y la observación participante, para el análisis de la información, se utilizó la categorización, estructuración y triangulación. De la realidad estudiada, emergieron unas categorías y subcategorías que contribuyeron con el cimiento de una cosmovisión transdisciplinaria de los saberes ancestrales indígenas para el desarrollo sustentable, que recoge las premisas de lo formativo, cultural y social, económico, ambiental, desarrollo sustentable e interdisciplinaria que emerge de estas prácticas enraizadas en los pueblos originarios como formas de vida y de desarrollo cultural. (Suarez, Rodríguez, 2018, P. 77)

Esta investigación permite tener un acercamiento sobre las prácticas ancestrales relacionadas con la tierra y el medio ambiente de estas comunidades indígenas, ya que la preservación de estas se realiza a través de los saberes agroecológicos de la rotación de cultivos, el uso de signos meteorológicos como el tipo de luna para obtener mejores siembras, la adecuación a las condiciones ambientales, el uso de colorantes naturales para sus artesanías, el aprovechamiento de la macanilla y el moriche como materia prima para cestería. Lo cual, es del interés de la investigación frente a la identificación de dichas prácticas. Además, tiene como eje la preservación de las prácticas ancestrales, donde se busca fortalecer el desarrollo de estas comunidades desde el aprovechamiento de sus potencialidades y recursos. Estas prácticas representan conocimientos tradicionales transmitidos de generación en generación y son fundamentales para la preservación de la cultura, el medio ambiente y la identidad de los pueblos indígenas como un aporte para la enseñanza a nuevas generaciones, fortalecimiento de

actividades para los colectivos sociales hacia la inclusión y reconocimiento multicultural. (Suarez, Rodríguez, 2018)

Los hallazgos de esta investigación tienen una gran relación con el objeto de conocimiento, para generar una cosmovisión más amplia de los saberes ancestrales para lograr reconocer sus conocimientos válidos y legítimos, aún sin ser científicos, y la preservación de las prácticas ancestrales de estas comunidades indígenas. A nivel metodológico, se identifica una diferencia a las metodologías que se piensan en la presente investigación, ya que Suarez y Rodríguez retoman el método etnográfico, que hace parte de la construcción de conocimiento eurocéntrica, por el contrario, la presente investigación, se ubica desde la perspectiva decolonial del saber y retoma los elementos del diálogo intercultural como estrategia metodológica, además, se busca hacer mayor énfasis en el grupo poblacional de las mujeres.

El **segundo** antecedente encontrado es de Chile, su metodología se centra en estudiar los nexos teóricos entre la mujer indígena y sus conocimientos, en donde se menciona una serie de reflexiones que sirven para nutrir el tercer objetivo y el objeto de conocimiento de la investigación.

El primer hallazgo encontrado examina el mundo indígena desde una perspectiva más amplia, que contempla el conocimiento indígena ligado al contacto no solo con otros seres vivos sino también con un mundo espiritual, en donde su sabiduría es conservada y transmitida por medio de mitos y rituales, siendo expuestos por medio de ceremonias entre símbolos, la danza y el canto. En un segundo hallazgo se encontró, que la mujer indígena y su metodología para adquirir y generar conocimientos empieza desde el entorno familiar, en donde se determina gran parte de la herencia que transmiten de generación en generación, así mismo, es considerado el entorno más importante de crianza, alimentación, cuidado y aprendizaje. Los aprendizajes adquiridos en la etapa de crianza, con el paso de los años y experiencia, se amplían y llevan a otros espacios, donde se sabe sobre sanación, hierbas medicinales, aguas, piedras y energías. Finalmente, un tercer hallazgo, reconoce la importancia de los

conocimientos de las mujeres y hombres indígenas, resaltando su lucha por la conservación y buen uso de la naturaleza, la existencia obligatoria de una diversidad cultural que los reconozca, los respete y se ubique en la sociedad. Además de que reconoce que las mujeres indígenas no solo cuidan de su familia y la naturaleza, sino que también aborda diversas formas para sobrevivir y asuntos espirituales más profundos. (Huenchuan, 2002)

Estos hallazgos se relacionan con el tercer objetivo de la investigación, que indaga por sus prácticas pedagógicas para la transmisión del conocimiento, los mismos que también se relacionan con el objeto de conocimiento por su propósito en común de reconocer y visibilizar sus saberes, sus prácticas ancestrales, sus luchas, conexión con la naturaleza y el mundo espiritual.

El **tercer** antecedente encontrado es realizado en Chile, la metodología para realizar esta investigación fue la revisión documental de la normativa internacional y chilena, de carácter empírica basada en entrevistas a mujeres Mapuche, para conocer su percepción sobre su rol en la preservación de los recursos genéticos y conocimientos tradicionales.

El primer aporte, da a conocer los conocimientos tradicionales de la mujer indígena en cuanto a la espiritualidad y lo sagrado, están directamente relacionados con la naturaleza y su reproducción social y cultural que aporta conocimientos especializados sobre la biodiversidad, el conocimiento de la medicina, las propiedades de las plantas, semillas y hierbas medicinales, lo que brinda la vida animal, las tradiciones orales, los diseños que se aplican en las artes visuales, las cerámicas y textiles que incluyen símbolos ancestrales, así, este aporte nutre las estrategias de preservación de las prácticas que se han logrado conservar gracias al esfuerzo de estas mujeres, desde la trasmisión de conocimientos ancestrales hasta los modos de pensar de madre a hija, compartiendo a las nuevas generaciones, a niños y niñas de forma oral, a través de la enseñanza de la lengua y de la asignación de distintas labores para la continuidad de la vida mapuche en el territorio, fortaleciendo la cosmovisión de la cultura basada en la relación de la persona con la naturaleza, la sociedad y las fuerzas espirituales. El segundo aporte está

relacionado con las prácticas ancestrales en relación con la tierra, el medio ambiente en cuanto a la relación humano-naturaleza para satisfacer las necesidades de sus familias, mediante la producción y recolección de alimentos, leña y suministro de agua, además, su labor en temas de agricultura, llevando a cabo cultivos de rotación, de plantas medicinales, cuidado de animales para leche y comida, la preparación de fertilizantes orgánicos, etc., hallazgos que demuestran que las mujeres de los pueblos originarios están activamente involucrada en el manejo del agua, la tierra, los animales y las plantas de manera integral. (Mayorga, Pacheco, Treggiar, 2017)

Esta investigación nutre la presente investigación, ya que es esencial conocer la relación de lo femenino con el territorio y el cuerpo, y como desde ahí se teje una relación integral complementaria, entendiendo las metodologías de transmisión de conocimientos.

Por último, el **cuarto** antecedente ubicado en Perú hace un aporte valioso para la investigación al plantear la relación de lo femenino y el territorio desde los análisis de la autora; Colon (2020) que destaca la importancia de que la mujer indígena juegue un rol activo e incluyente en la toma de decisiones, también plantea fomentar el conocimiento indígena y la conservación de la biodiversidad. La autora aborda varias comunidades indígenas en este país, incluyendo la comunidad de Paoyhan. También se mencionan otras comunidades en las que se han implementado iniciativas de educación extendida y conservación de la biodiversidad. La metodología de investigación incluye la revisión documental y el análisis de material cultural, pero una de las grandes limitantes de la investigación es la incapacidad de construcción de saberes directa de las comunidades indígenas pues, aunque se utilizaron fuentes secundarias, como artículos académicos, estudios de casos, videos y estadísticas, no se pudo acceder a personas de los pueblos para documentar fuentes primarias.

La autora plantea la relación entre las mujeres, la tierra y el patriarcado, el documento destaca el argumento ecofeminista de que la opresión de las mujeres y la explotación de la tierra están interconectadas y arraigadas en el patriarcado. La feminización de la tierra es un factor clave en la

subyugación tanto de las mujeres como del medio ambiente, ya que permite a los hombres utilizar sus similitudes para dominar ambos. La falta de intimidad y conexión con la tierra hace que sea más fácil para los hombres distanciarse, objetivar y explotar a las mujeres y al medio ambiente. El documento enfatiza la importancia de reconocer la interseccionalidad de estos problemas para abordarlos mejor con un plan multifacético. (Colon, 2020)

Lo expuesto anteriormente, representa una valiosa contribución a la investigación, ya que no solo reconoce la presencia de una profunda sabiduría en las prácticas de las mujeres indígenas, sino también destaca que este conocimiento es fundamental para la protección y preservación de la tierra. Pone de manifiesto que las mujeres de los pueblos originarios poseen una comprensión sólida del entorno y sus recursos naturales y este conocimiento puede desempeñar un papel significativo en la promoción de prácticas de conservación sostenibles.

Por lo tanto, es esencial que se les incluya en los procesos normativos y en las discusiones relacionadas con temas medioambientales. Este planteamiento se alinea directamente con el papel de las mujeres Wiwa y Kogui, quienes, a través de sus prácticas, ejercen un cuidado activo de la naturaleza, mantienen una comunicación íntima con ella y han desarrollado un conocimiento profundo sobre su funcionamiento como lo plantea el objetivo dos. Por otro lado, esta investigación tiene el propósito de sumergirse en el conocimiento ancestral que contienen las mujeres de los pueblos originarios Wiwa y Kogui en los territorios de acogida, por lo tanto, se aleja de la mirada feminista occidental y se abre a las diversas posibilidades que se puedan encontrar en los espacios de conocimiento, donde posiblemente estas miradas occidentales de la mujer y lo femenino sean replanteadas.

### **2.1.2 Antecedentes nacionales**

El intercambio de saberes e investigación a nivel nacional fue fluida, puesto que se encontraron datos, informes y artículos con aportes interesantes para el estado del arte; en esta búsqueda se pudo develar que las ciudades donde más se han hecho publicaciones en Colombia ha sido en el centro del

país y en la región caribe, logrando así, rastrear 4 investigaciones, en donde se encontraron características importantes sobre las dinámicas e interacciones de las mujeres Wiwa y Kogui, enfocados en el rol que cumplen a nivel social, cultural y educativo.

La **primer** investigación rastreada fue la de Trujillo, De la Hoz y Pacheco (2019) quienes desarrollaron una investigación en la ciudad de Valledupar, en la cual participaron 4 comunidades indígenas: Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamos, donde se realizaron entrevistas semiestructuradas y observaciones participantes en cada una de las veredas y corregimientos donde se encontraban ubicados, sus hallazgos están envueltos y fundamentados en cómo la conservación de la cultura y la tradición indígena está ligada con la educación desde la primera infancia (niñez), relacionándose directamente con la crianza, la enseñanza y el conocimiento que la mujer y madre indígena le brinda a sus hijos, siendo este el primer entorno y medio de aprendizaje para un indígena y a su vez lograr la conservación de su cultura.

Así, en este aspecto de crianza y enseñanza desde el hogar en la etapa de la infancia, brindada por la madre indígena del núcleo familiar, se vincula directamente con su cultura y como perciben el sentido de la vida, incluso, en la cosmogonía indígena se logra comprender y determinar los significados que ellos tienen del mundo y, a su vez, en como esa visión del universo brinda la organización de sus quehaceres diarios que parten desde la educación del hogar, tales como las tareas que deben cumplir, el cómo agradecer y conectar con la naturaleza, cómo convivir, socializar e integrar a todos los miembros de la comunidad, cómo cosechar de manera correcta e incluso lograr que esos comportamientos se vuelvan habituales y que todo lo anteriormente mencionado se convierta en esa herencia cultural, social y tradicional. De esta manera la mujer y el como ella educa a sus hijos, es el papel principal para lograr conservar esas tradiciones propias y autóctonas, su cultura y la identidad de los indígenas. (De la Hoz, Trujillo y Pacheco, 2019)

Con respecto a lo mencionado anteriormente este análisis conceptual está relacionado con la investigación que se lleva a cabo, puesto que se logra identificar la responsabilidad social que tiene la mujer Wiwa y Kogui para lograr transmitir los conocimientos y sabiduría a su familia y a la comunidad diariamente, por medio de la conexión con la naturaleza para preservar el conocimiento ancestral, donde le da respuesta a la visión en el objetivo tres, puesto que por medio de las prácticas ancestrales que asumen desde la niñez pueden desempeñar una conexión con la tierra, el medio ambiente y transmitir sus conocimientos.

La **segunda** investigación seleccionada fue realizada en Barranquilla, este libro se encuentra enfocado en el análisis de resultados que obtuvieron a raíz de todas sus trayectorias personales y profesionales con todas las mujeres que pertenecen a los pueblos originarios de Colombia, en el que hacen mención a la población Kogui y Wiwa , por lo que realizan un seguimiento teórico y empírico, en el que tuvieron como objetivo proponer miradas subjetivas, contradictorias y experimentales para fundamentar las diferencias que se pueden encontrar a la hora de hablar sobre cultura, arte y creatividad desde la perspectiva de cada género, su igualdad y el cómo lo comparte con la sociedad.

Por consiguiente, en los hallazgos de la investigación se logra comprender que existen grandes vínculos entre las mujeres de estos pueblos originarios y el arte, donde pueden crear literatura por medio de su expresión escrita o verbal, incluso, por medio del cine, la música, la danza y la pintura, siendo esto manifestaciones artísticas y convirtiéndose en todo un tejido social para lograr una memoria cultural e histórica, así como, la poesía y la conexión que se logra con la tierra, la naturaleza y los espacios sagrados para su cultura, o también, como se evidencia en la importancia y el trasfondo que trae la tradición del “tejer”, que como lo mencionan los autores, por medio de estas figuras y mochilas tejidas, logran expresar y compartir historias de vida, la sabiduría, los relatos de sus pueblos y antepasados, con el objetivo de la preservación de los legados y resistencias culturales, así mismo, se identifica como la mujer indígena logra convertir, transformar y sanar por medio de la medicina ancestral,

convirtiendo lo que duele en situaciones de felicidad y curación para la vida, incluso, los mismos hombres de estas comunidades manifiestan que las mujeres son las portadoras de “verdadera llama” para convertir el arte en transmisión de conocimiento ancestral, en medio de un país y una cultura globalizada. (Suarez, Et al. 2016)

Por esta razón, este estudio tributa a la investigación información para el tercer objetivo, a partir de las dinámicas culturales que aplican las mujeres indígenas Wiwa y Kogui mediante las diferentes formas de transmitir el conocimiento, por otro lado es importante ir más allá de las formas artísticas y entender que hay una profundidad compleja detrás de cada práctica, de cada pensamiento, de cada mochila, es decir no se trata de quedarse en la superficialidad de los saberes ancestrales pues esto hace que se pueda ver el árbol y no el bosque, perdiendo gran parte de la esencia de este saber milenario.

Como **tercer** documento se encontró el de Mogollón, Maldonado y Angarita (2023), que, por medio del análisis realizado en el departamento de Santander, inician desde una reflexión filosófica, teniendo en cuenta todos los saberes ancestrales de la comunidad Wiwa y Kogui, los autores realizaron entrevistas y lograron identificar diferentes tipos de normas como son las constitucionales, las culturales y las ambientales. En cuanto a las constitucionales, hace referencia a los clanes y las escalas ordenadas de poder mediante el liderazgo; de las normas culturales, se ven reflejadas en la contradicción con el pensamiento occidental, visibilizando y mostrando cómo se puede dar un buen vivir, en armonía, buena comunicación y respeto hacia las diferencias culturales, todo desde el sentipensar; y, sus normas ambientales, se relacionan a la práctica del cuidado y la conexión con el territorio, resaltando que la naturaleza es el principal proveedor de vida, incluso, teniendo gran relación con los cosmos y su orden.

Todas estas normas juegan un papel importante en estos pueblos originarios, ya que a partir de esto se crea y evidencia su propia identidad por medio de saberes prácticos ancestrales y cosmogónicos, lo que tiene gran relación con el rol que cumple la mujer indígena, debido que ellas participan

activamente en las acciones socioculturales que desarrollan dentro de su entorno, en el que están cargadas de historias y experiencias que son importantes en la educación de las generaciones contemporáneas que están formándose en la comunidad. Por lo tanto, en la investigación se identificó, que el rol de la mujer es necesario reconocerlo desde una labor fundamental en las costumbres ancestrales realizadas diariamente, ya que permite que se preserven, se compartan y se conserven de generación en generación, a partir de esto se puede tener un antecedente frente a las estrategias de preservación de sus saberes.

Finalmente, la **cuarta** investigación del rastreo documental permitió evidenciar el elemento del tejido, el cual se pretende retomar en el objetivo específico tres. Solano, Arias y Montero (2023) presentan las técnicas que constituyen procesos de resistencia de poblaciones colonizadas en el Caribe colombiano, en este caso, el de las mujeres indígenas Kankuamas alrededor del tejido de sus mochilas y chinchorros. La investigación fue realizada entre mayo y agosto de 2018, participaron 35 mujeres kankuamas provenientes de las comunidades de Atánquez, Chemesquemena, Guatapurí y La Mina. La metodología usada fue la sistematización de experiencias a partir de entrevistas y conversatorios, donde se puso en práctica el enfoque del diálogo de saberes en la producción del conocimiento, lo cual se logró a partir de dos conversatorios grupales, de una entrevista a profundidad y de la observación en talleres y visitas a mujeres en sus casas. Esta investigación preparó el trabajo de campo a través del equipo de investigadoras se hicieron visitas previas a la Kankurwa (sitio de ceremonias espirituales) y consultas con el Mamo (guía espiritual y orientador sobre la Ley de Origen), quien validó la realización de la investigación todo para responder al consentimiento informado conforme a lo establecido en la comunidad.

La sistematización de experiencias logro recoger elementos importantes, en los hallazgos se encontró que los tejidos van más allá de una mochila física y una forma de sustento, el tejido es una

sabiduría y una práctica esencial en la vida de las mujeres Kankuamas ya que representa las expresiones tangibles de cómo comprenden su entorno y cómo está organizado su espacio y su comunidad. Los tejidos se mantuvieron incluso en los momentos más álgidos del conflicto armado en la SNSM que impactó severamente en estas comunidades, la permanencia de la práctica del tejido permitió la supervivencia, la resistencia y la salvaguarda de la comunidad, demostrando que el tejido de fique es de los fundamentos principales de la recuperación cultural del pueblo Kankuamo.

De igual manera, se evidenció que el tejido tiene una conexión con el mundo espiritual, las mujeres tejen con propósitos definidos en los sitios sagrados, como una forma de comunicación con los ancestros y con los espíritus que habitan dicho sitio sagrado, así mismo hay diferencias al tejer dependiendo de cuál va a ser la función de dicha mochila, si es para la pareja o familiar, o si son mochilitas como recipientes que guardan los elementos para realizar las ofrendas (pagamentos), el pensamiento es diferente, la intención es diferente. (Solano, Arias y Montero, 2023)

Esta investigación abarca factores esenciales para comprender el tercer objetivo, el cual busca identificar las formas prácticas de participación y transmisión del conocimiento de las de mujeres Wiwa y Kogui, ya que demuestra cómo las mujeres asumieron un papel central durante los tiempos de conflicto armado a través del tejido. Estos espacios y prácticas de participación, donde las mujeres tejían, representaban el sostén económico y espiritual de la comunidad. Además, resalta la significativa influencia de la mujer Kankuama en la toma de decisiones y en el bienestar de la comunidad. En ausencia de estas mujeres, la comunidad difícilmente habría subsistido en medio del conflicto. Esto guarda similitudes con las prácticas de las mujeres Wiwa y Kogui, así como con las de todas las etnias de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), donde la tradición ancestral del tejido no solo garantiza la supervivencia económica, sino también encarna una sabiduría que promueve el cuidado de la familia, la comunidad y la naturaleza.

### **2.1.3 Antecedentes regionales**

En el contexto regional se identificaron tres investigaciones, dos de ellas, relevantes que se centran en comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Medellín. Estas investigaciones aportan significativamente al entendimiento y valoración de las culturas ancestrales en el contexto urbano, sentando las bases para una mayor comprensión de su sabiduría ancestral y el diálogo intercultural, además, de nutrir el objeto de conocimiento de la investigación.

En la ciudad de Medellín se han realizado investigaciones que se acercan a conocer la sabiduría indígena, las cuales son importantes para entender el tejido del diálogo intercultural que se genera a partir de dichos conocimientos. La **primera** investigación se realiza en el contexto de la etnia Misak, también conocida como Guambiana, que es una comunidad indígena del suroccidente de Colombia, específicamente en el departamento del Cauca. Los autores del artículo vinculan la cosmovisión, saberes, lenguajes y relaciones propias de la etnia Misak en el proceso de investigación y reconstrucción de la historia del Cabildo Indígena Universitario de Medellín, como estrategia metodológica utilizaron el enfoque decolonial, se basó en los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos del paradigma colaborativo, participativo o cooperativo, en conjunto con metodologías decoloniales. Estas metodologías buscan establecer un diálogo de saberes entre los pueblos originarios, sus ciencias nativas y las disciplinas modernas occidentales, construyendo sobre concepciones de conocimiento, relación sujeto-objeto, ética, técnicas y procesos que se conectan y desconectan con las tradiciones investigativas de la academia convencional. (Guapacha, Cuaical, Tunubalá, Cuchillo, & Ríos, 2018)

Esta investigación examinó las experiencias vividas de los estudiantes indígenas, tejiendo memorias y vivencias del CIUM como un espacio que contribuye a la permanencia estudiantil. Esta revisión crítica permitió un diálogo con la universidad, organizaciones y comunidades de base, así como con las administraciones municipales y departamentales. También promovió la participación de

estudiantes indígenas de diferentes pueblos y programas académicos, fomentando un relevo generacional intercultural y fortaleciendo el movimiento estudiantil indígena.

Es importante resaltar que los autores Guapacha y Cuaical han tenido roles destacados en la investigación y desarrollo del Cabildo Indígena Universitario de Medellín (CIUM). Guapacha, de origen indígena embera chamí-umbra y exgobernadora del CIUM durante el período 2016-2017, es estudiante de Trabajo Social y ha contribuido activamente al fortalecimiento de la organización estudiantil indígena en la Universidad. Por otro lado, Cuaical, pasto y gobernador del CIUM durante el período 2017-2018, también estudiante de Trabajo Social ha desempeñado un papel destacado en el liderazgo y la representación de los estudiantes indígenas en la Universidad. Ambos autores han sido fundamentales en la creación de espacios de interculturalidad, resistencia y permanencia basados en la ancestralidad y el Buen Vivir en el entorno universitario.

La investigación del CIUM aporta al presente estudio de varias maneras significativas. En términos de conocimientos, proporciona un marco para comprender la importancia de las prácticas ancestrales en la vida de las comunidades indígenas, resaltando la relevancia de mantener vínculos con la ancestralidad y el Buen Vivir. Este enfoque enriquece la comprensión de las prácticas ancestrales de las mujeres Wiwa y Kogui en Boyacá, y cómo estas contribuyen a su identidad, resistencia y bienestar. Además, la metodología decolonial empleada en la investigación del CIUM, caracterizada por su enfoque colaborativo, participativo y cooperativo, junto con metodologías decoloniales, puede inspirar y fortalecer la metodología utilizada en el presente estudio. Al incorporar elementos de esta metodología, el estudio actual puede promover un enfoque intercultural, respetuoso y participativo que valore y dé voz a las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida, enriqueciendo así la comprensión de sus prácticas ancestrales y su importancia en la actualidad.

El **segundo** antecedente investigativo de Domicó (2018) presenta una propuesta metodológica cualitativa enfocada en una aproximación a la investigación Emberá Eyabida desde las narrativas y voces

del semillero de comunicación del Cabildo indígena de Chigorodó. La metodología se basa en la participación de la comunidad en la investigación, la valoración de los saberes y conocimientos ancestrales y la inclusión de la lengua originaria en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Además, se realizaron talleres y visitas a las comunidades para acercar a los jóvenes a las nociones sobre investigación cualitativa e investigación Emberá, abordando algunas temáticas sobre el territorio, la cultura y el idioma materno. Se pudo evidenciar que se logró recuperar los cantos ancestrales o Truambis de las mujeres abuelas del pueblo indígena Emberá Eyabida de las comunidades Polines y Chigorodocito del Municipio de Chigorodó del Departamento de Antioquia, con el fin de construir material pedagógico que aporte a la educación propia de niños pertenecientes a este pueblo originario. Se destacó la importancia de los cantos ancestrales en la cultura Emberá Eyabida, ya que contienen la memoria y la génesis del pensamiento ancestral de este pueblo.

Domicó se centró en la pedagogía de los cantos ancestrales, con la posibilidad de adaptarse a diferentes contextos educativos según las tradiciones de cada comunidad. Algunos aspectos metodológicos relevantes incluyen la participación activa de la comunidad en la educación, la valoración de saberes ancestrales, la inclusión de la lengua originaria en la enseñanza, y la adaptación de contenidos educativos a las necesidades locales. También devela el papel fundamental de los cantos ancestrales en la cultura Emberá Eyabida al transmitir la memoria y la identidad de este pueblo. Estos cantos enseñan a las nuevas generaciones a amar su cultura, territorio y entorno. Aunque abordan diversas temáticas, su valor radica en que expresan la vida, la identidad y la cultura Emberá a través de su lengua originaria. Lamentablemente, en la actualidad solo son practicados por las mujeres mayores y su conocimiento milenario está en peligro de desaparecer.

Esta investigación aporta en dos aspectos relevantes, primero, resalta la importancia de las prácticas metodológicas de la transmisión del conocimiento por medio de los cantos ancestrales, pues detrás de estos cantos se configuran las prácticas, cosmovisión y básicamente su identidad y,

finalmente, esta información se utiliza para aportar en la valorización del saber, el reconocimiento y la utilización de este para la educación de las nuevas generaciones. En segunda instancia, se solidifica la importancia del conocimiento de la mujer en los pueblos originarios, resaltando que las abuelas han guardado esta sabiduría por medio de los cantos, es así como se reconoce a la mujer es una pieza clave para la transmisión del conocimiento ya que es la guardiana de la sabiduría.

Para concluir el diálogo entre investigaciones que alimentan este ejercicio investigativo, la **tercera** investigación realizada en Medellín permitió conocer otras formas de implementar metodologías de investigación desde enfoques decoloniales, pues este se vuelve necesario a la hora de trabajar con pueblos originarios. Esta investigación realizada por Armenta (2019) tiene como objetivo revitalizar los procesos tradicionales que fundamentan los principios de la formación del Consejo de Autoridades Tradicionales (Shetusha), de la Organización Wiwa Golkushe Tayrona en los departamentos de La Guajira y el Magdalena, a través de la base espiritual y cultural que están referidas en las diferentes historias de origen del Pueblo Wiwa, el autor presenta metodologías propias decoloniales que retoman técnicas de uso práctico y cotidiano; ( La consulta espiritual, Abuzhana Dukumuna) , herramientas propias (Clasificación de Dumbureos, Ayo, Dushipuna, ) y se sobredimensiona a algunas metodologías convencionales (Guama- Las historias de Origen) utilizando la escucha, la observación y el silencio como metodologías de investigación, que permiten que se amplíen las posibilidades en lo pedagógico.

El desarrollo de la investigación se dividió en cuatro fases distintas. En la primera etapa, se recopilaron los conocimientos empíricos de las autoridades y Mamos de la comunidad, los cuales no estaban documentados en forma escrita, sino que se basaban en experiencias vividas y esfuerzos de personas que han trabajado en este tema. La segunda fase consistió en realizar una consulta tradicional sobre el tema a abordar, durante la cual los Mamos se reunieron durante cuatro días para reflexionar y trazar el camino que debía seguir la investigación. En la tercera fase, se llevaron a cabo encuentros con

todas las autoridades de la comunidad, dichos encuentros son conocidos como Dumburreo, programados durante seis días con el fin de generar las primeras impresiones sobre el estado actual del conocimiento de las autoridades. Posteriormente, se seleccionó la historia de origen que acompañaría las capacitaciones posteriores y se consultó sobre la ruta de socialización de los hallazgos. En la última fase, se realizaron reuniones con Mamos mayores para presentarles el trabajo, los avances y los aportes, con el objetivo de que lo revisaran y aprobaran.

Esta investigación abarca factores claves para comprender el tercer objetivo, el cual busca indagar por las prácticas de las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión del conocimiento, ya que a lo largo de la investigación se puede ver varias formas autóctonas de estos pueblos de origen para transmitir el conocimiento, y cuáles serían los factores importantes para entender este saber ancestral, debido a que esta investigación plantea que la Ley de Origen despliega gran variedad de mitos y estos son los que rigen las formas de conocer y relacionarse con el mundo, es así como, a partir de esto, el autor guía su investigación, teniendo de base un mito. Por otro lado, es importante para esta investigación poder analizar como esos mitos son la base fundamental para cada objetivo. Otro factor decolonial importante que propone el autor para la presente investigación es poder guiar el trabajo investigativo con la participación de las autoridades y la misma comunidad, quienes a partir de encuentros de construcción revisan, corrigen y consultan el desarrollo de la investigación, es importante que los pueblos indígenas sean partícipes de las investigaciones, tengan conocimiento y detalle de lo que se propone en este tipo de construcción investigativa con enfoque decolonial.

## **2.2 Marco teórico**

La investigación se adentra en conocer las prácticas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia. Esta exploración responde a

un profundo anhelo de comprender y valorar la riqueza cultural y espiritual que estas comunidades poseen y comparten a través de sus tradiciones y saberes ancestrales. En un contexto globalizado donde las voces y perspectivas diversas a menudo se ven marginadas, la investigación ubica su fundamentación teórica en los postulados de la colonialidad del saber, así mismo, retoma elementos de análisis de la perspectiva de trabajo social intercultural.

Para poder profundizar en la primera perspectiva teórica de la colonialidad del saber, es necesario contextualizar que se ubica como una de las corrientes de pensamiento de la colonialidad del poder, por ello, es importante retomar a Aníbal Quijano, reconocido sociólogo peruano, quien es ampliamente distinguido por su trabajo en este tema, se centra en cómo las estructuras de poder coloniales ejercen un dominio basado en las clases sociales y la raza, es decir, que este sistema niega o excluye a los seres humanos que no pertenezcan a una clase social alta y que no cumplen con un estándar de apariencia europea:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista, se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala rica. (Quijano, 2014, p. 285).

Desde ese dominio de poder que enmarca una trayectoria en la historia de estas poblaciones, Quijano, plantea un análisis de la realidad latinoamericana en el contexto moderno, partiendo de factores políticos y económicos desde la idea del eurocentrismo, que influye no solo en la idea de conservar y ligar esta cultura a una forma de vivir condicionada, sino que también traspasa la colonialidad del saber pensada desde una metodología que recoge la cultura eurocentrista, encaminada a dominar la forma de adquirir conocimientos desde las estructuras académicas e institucionales,

incluso, logro llegar a la colonialidad del ser que configura los conceptos de la existencia humana, el ser, la forma de vivir y comportarse en sociedad.

A través de la investigación, se comparte una postura crítica de Quijano que coincide con la necesidad de cuestionar este sistema de dominación, reconociendo la importancia de explorar otras formas de conocimiento y de esta manera seguir indagando las formas del hacer decolonial, el cual se encamina en la búsqueda de los conocimientos ancestrales propios del continente latinoamericano:

La colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (Maldonado, 2007, p.130)

Del mismo modo, Nelson Maldonado, nacido en Puerto Rico, ha contribuido a la teoría de la colonialidad del saber, pero a diferencia de Aníbal Quijano, Nelson aborda más específicamente la colonialidad del ser (experiencia vivida de la colonialidad) que argumenta esta investigación desde los aspectos donde la población latinoamericana se ha despojado de su apropiación cultural para adaptarse a una que evidencia la parte colonial que no compagina con su raíz histórica y su contexto. Es así como, “la colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas”. (Maldonado, 2007, p.130)

La realidad Latinoamericana se encuentra anclada al pensamiento eurocentrista, que no será posible separar de la era moderna e incluso de las eras siguientes, porque se institucionalizó, debido a que era la única corriente de pensamiento en el momento histórico y se legitimó y el pensar en desprender esa cultura, tomará su tiempo, siendo un proceso complejo, ya que surgió de esa experiencia vivida de la colonización y su impacto histórico, desprenderse de ella implica un proceso individual, ya que el individuo colonizado, busca colonizar y está constantemente autocolonizándose.

La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. (Maldonado, 2007, p.151)

Teniendo en cuenta lo anterior el autor plantea que la colonialidad del ser se manifiesta ideas de civilización y desarrollo que intrínsecamente incluyen acciones coloniales, que perpetúan la desigualdad y deshumanización. De esta manera, es indispensable nombrar a Walter Mignolo (2007), profesor argentino que ha desarrollado un planteamiento teórico poscolonial, el cual ubica un foco importante para la comprensión de la colonialidad del saber, como un concepto que hace referencia a la manera en que el conocimiento ha sido históricamente dominado, controlado y difundido por las potencias coloniales, cabe resaltar que argumenta la colonización del saber cómo un componente clave del proyecto colonial, que va más allá de la ocupación geográfica y se centra en el control y la imposición de un sistema de conocimiento occidental.

Mignolo (2007) sostiene que la colonización del saber implica la imposición de las teorías y categorías del pensamiento europeo sobre las poblaciones colonizadas, esto ha llevado a la desvalorización y marginalización de los conocimientos y sistemas de pensamiento locales y autóctonos, considerando que la colonización del saber ha sido un mecanismo crucial para la justificación de la dominación colonial, la explotación de los recursos y las poblaciones de las colonias.

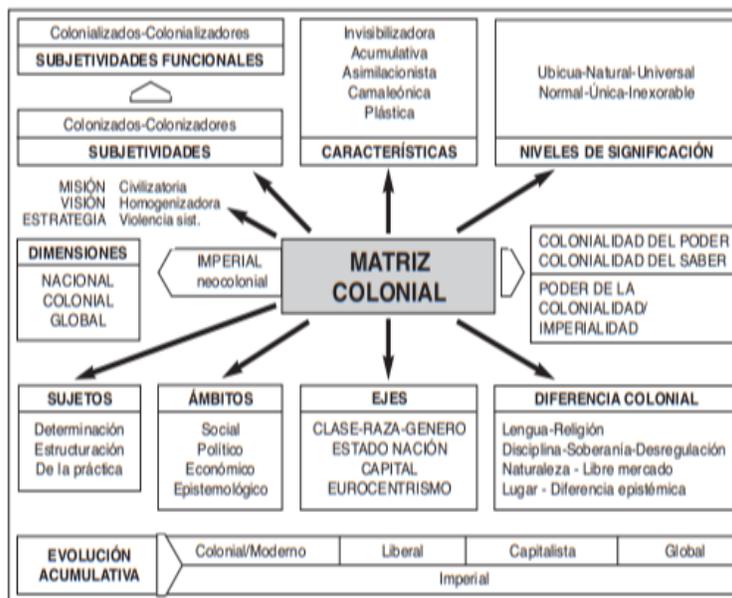
Es importante resaltar que, en esta teoría, existe una relación entre el poder, el conocimiento y la colonialidad, argumentando que estos tres elementos están estrechamente interconectados y han desempeñado un papel crucial en la construcción y continuación de la desigualdad global. Es así como se entiende que el poder es la capacidad de controlar, influir y dirigir a individuos a nivel político y económico, estando directamente relacionado con el conocimiento eurocéntrico, considerándose superior y universal para lograr la dominación y desvalorización de los conocimientos autóctonos, en cuanto a la colonialidad, no solo entendida a nivel geográfico, sino a la influencia que lleva en la toma de

decisiones políticas, económicas y culturales, las cuales actualmente persisten para el control de la desigualdad e imposición del conocimiento eurocéntrico.

Con lo anteriormente mencionado, Mignolo le aporta a la investigación un gran respaldo de elementos y argumentación para la comprensión de la colonialidad del saber y las estructuras del poder que hay actualmente, logrando desde su teoría y perspectiva desafiar y criticar esas dinámicas, centrándose en la necesidad de reconocer y valorar las múltiples perspectivas culturales y geográficas en la producción de conocimiento, mostrando la diversidad de pensamiento y tradiciones de conocimiento que existen en todo el mundo y lograr una decolonización del saber, siendo esencial el comenzar a visibilizar a las comunidades, las voces y los saberes desde otro lenguaje, otras vivencias culturales y sus perspectivas de vida, incluso desde otra lógicas y pensamientos.

Finalmente, la investigación retoma los aportes teóricos planteados por Catherine Walsh, reconocida teórica\_norteamericana, radicada en Ecuador, quien ha abordado la colonialidad del saber desde una perspectiva de género y feminista, dentro de sus postulados explica detalladamente la matriz colonial, desglosando el cómo opera la colonialidad en sus diversos modos y niveles. De acuerdo con Walsh (2005) “la matriz colonial aparece como un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y está directamente relacionada con las estructuras de poder” (p.92)

Teniendo en cuenta lo anterior, la matriz colonial es un instrumento que funciona de manera sistémica y se integra en cada aspecto del hacer, pensar y sentir, funciona a través de jerarquías, las cuales en esencia son de raíz europea, pues en si la episteme colonizadora toma como referente a Europa, generando la proliferación de dicho pensamiento colonizador e imperialista. (Ver gráfico 1).



**Figura 1. Matriz colonial**

Fuente: Walsh (2005)

Lo que propone Walsh (2005) en la matriz colonial, es que este sistema se desarrolla a partir de tres dimensiones: colonial, nacional y global. En la dimensión global, en la parte superior de la jerarquía, hay actores globales como instituciones financieras internacionales y estados metropolitanos de alto grado de influencia, que toman el poder de los recursos del planeta y ejercen un poder global. En la dimensión nacional, se ubican las burguesías locales, las cuales representan el poder colonial a nivel de los estados nacionales, puede incluir a empresarios, políticos y otros líderes que mantienen el control siguiendo las normas impuestas por la matriz colonial, estos promueven activamente las normas y valores impuestos por el poder global, actuando como intermediarios entre la metrópoli global y la población local. En la dimensión colonial, ubicada en la parte inferior de la jerarquía se encuentran las poblaciones locales y comunidades que a menudo experimentan directamente la imposición de normas y valores por parte de los actores globales y nacionales; estas poblaciones suelen ser las más subordinadas en esta estructura de poder, ya que dichos sujetos se ven obligados a vivir en un sistema que les impone una identidad ajena a su cultura, y a menudo resisten esta imposición manteniendo su

identidad original. Concluyendo que la matriz colonial influye en cómo se organizan las jerarquías de poder y en cómo las personas se ven a sí mismas en estas tres áreas, esto mantiene un sistema global que se basa en la idea de que Europa es superior a otras culturas y que las personas deben seguir sus normas.

En respuesta a dicha matriz colonial, Latinoamérica ha tenido diferentes momentos importantes, que dan respuesta a querer deconstruir dicha matriz, Walsh (2005) menciona el proceso que han tenido las organizaciones indígenas en Ecuador a lo largo de los años para lograr dicho avance, por medio de movilizaciones sociales, creación de organizaciones, asambleas, posicionamiento en el ámbito político y reconfiguración de su rol en la sociedad, este proceso es interesante, puesto que precisamente es una respuesta directa a la matriz colonial y también es una apuesta a pensarse formas más holísticas de relacionarse con todo, desde las visiones de los pueblos originarios.

Entonces el proceso de la creación de una matriz alterna implica la integración del pensamiento del otro, rompiendo las barreras de un solo pensamiento universal, es decir, que naturalmente rompe la idea del negar al otro como un acto decolonial. De acuerdo con Walsh (2005) “En este sentido, la decolonialidad implica partir de la deshumanización –del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)” (p.24).

Siguiendo este razonamiento, las posturas críticas de los autores anteriores revelan perspectivas fundamentales que sirven como base para el proceso de conciencia sobre la existencia de un sistema colonialista que requiere transformación y un pensamiento colonizador que necesita ser transformado desde adentro. Esto nos lleva a la siguiente categoría, que retoma los principios de la descolonización. Para clarificar este concepto, fundamental en respuesta a la colonización, se mencionarán diferentes autores que a lo largo del proceso de colonización han fundamentado la interculturalidad decolonial.

Es así como “la interculturalidad construye un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la *descolonialidad*” (Walsh, 2007, P.31).

Ver la interculturalidad más allá de un término, es entender que agrupa diversidades históricas y culturales en un mismo territorio donde se construye un tejido social desde la aceptación de sus diferencias y el trabajo en conjunto por objetivos comunes, donde la interpretación de la realidad varía según el contexto, historia, costumbres, política y economía, que permea la vida individual y la forma de adaptarse a un territorio donde surgen nuevas formas de intercambiar conocimientos y desligar ideologías o percepciones del otro en un sentido de respeto al otro. Sin embargo, es un término que parece quedar abandonado en el tiempo por la llegada de una modernidad que ha ido desconectando al mundo de la interacción humana, de la comunicación íntima con un carácter valioso y enriquecedor y de la transmisión de conocimientos poco óptimos para la evolución de cada cultura.

La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética. Más que una idea es una actitud, una manera de ser necesaria en un mundo paradójicamente cada vez más interconectado tecnológicamente y al mismo tiempo más incomunicado interculturalmente. Un mundo en el que los graves conflictos sociales y políticos que las confrontaciones interculturales producen empiezan a ocupar un lugar central en la agenda pública de las naciones. (Tubino, s.f, p.3)

La interacción de culturas o interculturalidad permite, que el otro, se adentre en la realidad interna del individuo que comparte sus propias vivencias y le otorga gran significado a las reflexiones que puedan darse entorno a las respuestas desde las percepciones que el otro tiene, desde una dinámica del respeto por la diferencia, como afirma, Comboni y Juárez (2013) “la interculturalidad se reduce a una actitud, de abrirse y aceptar al otro, sin tener en cuenta las relaciones de poder que condicionan las relaciones entre culturas”(p.12).

Del mismo modo, el proceso de interculturalidad articula no solo la interacción de individuos que pertenecen a diversas culturas, sino también el proceso de comunicación armónica desde ese compartir integral e igualitario de conocimientos, identidad, prácticas y saberes, allí se busca darle sentido a la vida en común que comparten y en ese sentido evolucionar desde esas formas diversas de pensar, sentir y comportarse, además de ser definida también, como un interrelacionamiento de diversas culturas, pretende ser un conector entre las delimitaciones que existen en las ciencias sociales y la sociedad, que permita no solo generar espacios de reflexión y acercamiento cultural, sino también una visión más amplia de la interculturalidad. Como lo propone Gómez (2022) “la interculturalidad supone, antes que nada, el relacionamiento cultural y los debates sobre cultura en las ciencias sociales que han marcado fronteras y objetos disciplinares, pero también han sido permeados por el acontecer social, transformando la idea de lo intercultural” (P.67).

De esta forma, nombrando la perspectiva y la relación entre la interculturalidad y la mujer, se destaca a Rita Segato, antropóloga y feminista argentina, cuyas ideas han contribuido significativamente al campo de los estudios de género, interculturalidad y decolonialidad, ella en sus trabajos, escritos y ensayos, logra examinar las complejidades de las relaciones de género desde una perspectiva interseccional que también considera factores culturales y coloniales. Su enfoque aborda las dinámicas de poder y las formas en que las estructuras sociales afectan a las mujeres, particularmente en contextos interculturales y coloniales, (Segato 2016)

Así como lo plantea Segato (2016), la mujer se encuentra en una posición vulnerable en las estructuras patriarcales y coloniales. Las mujeres, especialmente en contextos interculturales, experimentan formas específicas de violencia de género que están interconectadas con procesos coloniales y culturales más amplios desde la intersección de género, cultura y colonialismo que juega un papel crucial en la comprensión de las diversas formas de opresión que enfrentan las mujeres. Además, argumenta que, para comprender completamente la situación de la mujer en contextos interculturales y

coloniales, es esencial considerar no solo las estructuras patriarcales, sino también cómo estas se entrelazan con la colonialidad y las relaciones de poder culturalmente específicas, de manera opresiva. Así mismo, destaca la importancia de abordar la violencia de género como una forma de violencia estructural que está arraigada en las dinámicas de poder históricas y culturales.

Es así, como la investigación retoma los aportes de los feminismos indígenas, ya que han trabajado por la reivindicación de la mujer y la comunidad, dejando claro a partir de sus aportes teóricos que no son representadas por los feminismos occidentales-coloniales-patriarcales, esta mirada decolonial del feminismo permite de manera progresiva posicionar a la mujer indígena como un sujeto político clave para la sociedad actual.

La interculturalidad, surge como una respuesta desde las voces marginadas, desafiando las narrativas hegemónicas y proporcionando una plataforma para la diversidad de perspectivas que han sido históricamente silenciadas, así como ha sucedido con las mujeres pertenecientes a pueblos originarios, si bien la mujer ha sido históricamente silenciada, la mujeres de estos pueblos, se encuentran en un lugar inferior a la mujer blanca privilegiada entonces se ejerce dicha invisibilización con más fuerza, por lo tanto, es importante para esta conversación poder escuchar y aprender de esas voces de las abuelas, la madres y las niñas Wiwa y Kogui que tejen sus vidas desde cosmovisiones, ya que son de gran valor para el diálogo intercultural y la gestación de esas otras formas de pensamiento.

Entonces sí el reto de la de-colonización es poder pensar de otras formas, más propias de este territorio Americano, se vuelve necesario volver a la ley de origen, a las comunidades indígenas que han prevalecido durante siglos, que han habitado estas selvas, mares, lagunas, montañas, que conocen lo profundo de la biología, más allá de un conocimiento geográfico o histórico, esas cosmovisiones son en realidad la clave para poder establecer una relación más profunda en este territorio, con lo corporal y lo femenino, permitiendo así la posibilidad del dialogo intercultural decolonial.

Por lo tanto, desde el diálogo intercultural decolonial es fundamental para afirmar y fortalecer las identidades propias, rescatar lo que ha sido negado por la colonialidad mientras que la decolonialidad implica ir más allá de la crítica, debido a que es el proceso que lleva no solo buscar resistir o superar la colonialidad, sino que busca tener un contenido que reconstruya de manera radical la experiencia humana, el conocimiento, el poder y el ser, con el objetivo de crear condiciones para sociedades divergentes, que vivan acorde a formas más propias y conscientes. Esto abre un abanico de posibilidades que requieren dar el siguiente paso del proceso de decolonizar el conocimiento, si bien los autores anteriores proponen una visión crítica, para Wals (2005), “es importante empezar a pensar ¿Cómo es que es posible situarse fuera de esa matriz colonial?, y ¿Desde donde es necesario ubicarse?, ¿cuál sería esa matriz alterna de conocimientos que presenten otras formas del ser?” (Walsh, 2005, p. 75)

Son incógnitas que anteriormente ya han sido planteadas y medianamente respondidas, es decir, que los conocimientos alternos aún están en un proceso de estudio, no han sido lo suficientemente conocidos y profundizados para poder crear esa matriz alterna, si bien las comunidades originarias tienen un conocimiento valioso para el diálogo intercultural, no se conoce a profundidad como esos conocimientos se tejen para entender la relación con el otro, entendiendo que estas comunidades definen el otro de forma más amplia, es decir, el otro no se limita al otro ser humano, el otro es también, los animales, los árboles, los ríos, los ancestros, los pensamientos, por lo tanto, es necesario conversar con esas otras formas, así como indica Walsh, está la tarea. La respuesta de dicha matriz colonial es la interculturalidad, pues es clave porque abre la posibilidad de entender epistemologías fronterizas, por lo tanto, Walsh (2005):

Questiona ¿Cómo adquirir un pensamiento crítico que no se enraíce en los proyectos de la modernidad, sino que se nutra de los antecedentes territoriales que aún están vigentes? ¿Cuál sería la aportación de esta perspectiva para descolonizar la generación de conocimiento? Y, en

este proceso, ¿cómo se puede otorgar una consideración seria a la contribución intelectual de los movimientos sociales, en particular, de los movimientos indígenas y afrodescendientes?  
(p.14)

Lo anterior, subraya la necesidad de explorar otras fuentes de conocimiento, destacando los saberes originarios de Latinoamérica, que provienen en gran medida de los pueblos originarios. En este enfoque, es crucial reconocer la importancia de tomar en serio los conocimientos generados por los pueblos originarios, otorgándoles una visión horizontal de complejidad y legitimidad frente a las ciencias europeas, esto no solo promueve la descolonización de la producción de conocimiento y el diálogo intercultural, sino que también valora la contribución intelectual de los movimientos sociales, especialmente de los movimientos indígenas y afro, como una fuente vital para comprender y abordar las realidades complejas y diversificadas de América Latina.

Es relevante mencionar que históricamente los conocimientos originarios de Latinoamérica han sido descalificados por la colonialidad, pues el solo hecho de que sean narrados y nombrados por individuos externos a estas comunidades, le quita la voz y la oportunidad a estos pueblos de contar su propia historia, esa narración es en sí, una suposición de lo que son las comunidades originarias porque simplemente esa cosmovisión no pasa por el cuerpo de dichos individuos externos, además, se debe tener en cuenta que el conocimiento de los pueblos originarios, es un conocimiento milenario que está lejos de ser entendido a partir de un acercamiento superficial, entonces cualquier idea narrada desde afuera de lo que son dichas comunidades estará permeada de colonialismo. Por lo tanto, los conocimientos originarios frente a la naturaleza se alejan mucho del pensamiento colonial sobre la madre tierra, Walsh (2005) menciona que:

El control que ejerce la colonialidad en la naturaleza es el de “mitoizar” esta relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos. De esta manera, intenta eliminar y controlar los sustentos, los sentidos y

las comprensiones de la vida misma que parten de lugar territorio-pacha mama, reemplazándolos con una racionalidad moderna-occidental deslocalizada que, desde las escuelas, los proyectos de desarrollo y hasta la universidad procura gobernar a todos (p.6)

Lo que devela Walsh cobra aún más relevancia cuando se profundiza en el hecho de que considerar los conocimientos ancestrales como simples manifestaciones folclóricas o primitivas es un acto colonial que, de hecho, despoja a estas culturas de su riqueza intelectual y las reduce a estereotipos superficiales, al tener esta estructura de pensamiento, no es posible el diálogo intercultural, pues eso traduce, llegar a comunidades indígenas a manosear la palabra y hacer de toda una forma de vida y una cosmovisión, un acto meramente recreativo. Al hacerlo, se intenta descalificar y marginar las bases, significados y comprensiones más profundas de la vida que emanan de la conexión con el territorio y la Pacha Mama.

Es esta lógica racionalista, la que niega la noción de la tierra como “el cuerpo de la naturaleza”, como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza. (Noboa, 2006, como se citó en Morales y Fajardo, 2022, p.18)

A partir de lo anterior, se hace un acercamiento a uno de los elementos que deben ser incluidos a la hora de retomar los conocimientos ancestrales en los procesos de diálogo intercultural, es la relación madre tierra – ser humano porque esto desafía la lógica racionalista predominante en el mundo científico occidental. Implica la necesidad de explorar y comprender las complejidades y sabiduría contenidas en la cosmovisión ancestral, que considera a la tierra como "el cuerpo de la naturaleza" y a los seres humanos como parte integral de esta entidad viva, quienes están constantemente intercambiando información con su entorno, es decir, la madre tierra. Este nuevo paradigma puede arrojar luz sobre cuestiones fundamentales de sostenibilidad, armonía con el entorno y una comprensión más profunda de la relación entre la humanidad y la naturaleza.

## **2.3 Marco conceptual**

### **2.3.1 *El Mito en los pueblos Wiwa y Kogui***

La sabiduría ancestral de los pueblos originarios se revela a través de sus prácticas cotidianas, las cuales encuentran su razón de ser en la forma en que se relacionan con el mundo que los rodea. Tanto sus acciones como sus modos de vida son expresiones profundas de esta cosmovisión. Este conocimiento ancestral se transmite de generación en generación, siendo los ancianos de las comunidades los principales portadores de esta sabiduría. Ellos comparten sus experiencias y enseñanzas a través del consejo, un proceso en el cual los mitos juegan un papel fundamental como marco de referencia para comprender las leyes fundamentales del universo.

Este saber ancestral se considera como un conocimiento oculto, una sabiduría avanzada alcanzada por aquellos que han recorrido un camino personal de aprendizaje. Sin embargo, este conocimiento trasciende lo individual, ya que se colectiviza al ser compartido a través de la palabra de consejo. De esta manera, la comunidad se beneficia del entendimiento profundo de sus ancestros, fortaleciendo así su identidad cultural y su conexión con la tierra y el cosmos.

Lo anterior se relaciona de manera significativa con lo expuesto por Lüdy (2005), ya que una de las características fundamentales en la transmisión del conocimiento es a través de la mitología en las comunidades indígenas es la práctica de la palabra de consejo:

Los mitos hablan de lo que está siempre presente en la vida del hombre, y se refieren a su destino cósmico -que permanece siempre igual a sí mismo. Así, los acontecimientos narrados en los mitos fundan históricamente la realidad -de modo primordial y prístinamente-, y constituyen el fundamento actual de la vida social y cultural [...] El fundamento de la existencia humana, al cual los mitos se refieren, está “dentro” y -al mismo tiempo- “fuera” de la historia. (p.80)

Por lo tanto, las narraciones míticas se transmiten en un lenguaje no literal, cargado de referencias que lo vuelven más complejo. Este entramado metafórico expresa fenómenos de la

experiencia humana y se comparten en función de los acontecimientos de la comunidad. Cada situación que enfrenta la comunidad se conecta con un consejo que forma parte de un mito y obedece la ley de origen. En otras palabras, la expresión oral tiene la capacidad de generar ideas y establecer conexiones entre experiencias y fenómenos para adaptarse a diversas situaciones, personas y contextos. La función básica de esta expresión oral es promover una reflexión interna que conduzca a acciones más conscientes, con el fin de alcanzar un buen vivir, es decir, un estado de bienestar. Este concepto también es explorado por Lüdy (2005) quien expone que:

El discurso mítico es una de las maneras con que el hombre expresa la propia experiencia de sí, de su relación con los otros hombres, con Dios y con el mundo. Pero los mitos exigen ser comprendidos en su propio mundo discursivo y expresivo.

Por esta razón, se debe tener en cuenta que el buen vivir de los pueblos originarios está relacionado con la mitología, y que se entiende desde otras formas de ver el mundo, la abundancia que proporciona la madre naturaleza, un bienestar físico, mental y espiritual se traduce en riqueza, estabilidad, indicando que para estar en plenitud, se debe cuidar el pensamiento, ya que desde ahí se manifiesta el mundo físico, lo cual se relaciona con el cuidado del territorio, pues es el que les brindaran herramientas necesarias para su subsistencia.

En este mismo orden, es necesario traer a colación a Wilches (2010), ya que desde su investigación proporciona ideas acerca de cómo se percibe el mito en las comunidades indígenas Kogui, en el que expone que todo está envuelto desde la creación de la vida del ser humano, por lo que menciona que:

El Mito Kogui expone una existencia originaria, pre-existente a la creación misma, que en este caso es el mar. Precisa más lo que no existe que lo que existe en esa génesis del mundo, pero el único personaje mencionado desde el principio es la madre, asociada a la categoría de espacialidad, la madre-mar, como a la categoría trascendente: la madre-no-material, ya que no

era “gente, ni nada, ni cosa alguna” Era simplemente Aluna, es decir espíritu, pensamiento y memoria. (P.30)

La cita previa es intrigante para un análisis más profundo. Sin embargo, es esencial continuar investigando el significado de los arquetipos y sus relaciones con el mar, es decir, con el agua. Cada elemento y objeto en el mundo posee un origen, una historia y una razón de ser, lo cual conlleva un consejo inherente. Profundizar en los significados detrás de cada palabra revela que detrás de las metáforas, está un consejo de relacionamiento en diferentes niveles que se pueden aplicar a una realidad palpable.

El entendimiento de estas historias conlleva una función personal importante: fomentar el cuidado y la acción basados en una comprensión más amplia de la experiencia humana. Es crucial comprender la relación entre el ser humano y la tierra para mantener un equilibrio en el universo, ya que la naturaleza es la base que sustenta la subsistencia humana. Este concepto está arraigado en la vida cotidiana de los pueblos originarios, quienes, por ende, evitan a toda costa la avaricia y la explotación desmedida de la naturaleza. Finalmente, es necesario traer a colación la visión de los Wiwas a partir de la interpretación de Figueroa y Castaño (2008):

A manera de introducción, este Mamo nos contó el significado del nombre Seránkua. Seránkua se divide etimológicamente en “Se”, que significa noche u oscuridad, y “Rankua”, que significa día o amanecer. Es como si el concepto de Seránkua estuviera fundamentado en la dualidad de todo lo existente en el universo, describiendo las dos fuerzas fundamentales aparentemente opuestas, pero complementarias, que se encuentran en todas las cosas. En este caso se seguiría un patrón de día/noche, luz/oscuridad. (P.10)

Teniendo en cuenta lo anterior, los autores deducen que estos pueblos originarios están alineados con el conocimiento de lo positivo y lo negativo, como leyes universales complementarias, por lo que el papel del ser humano es entender estas leyes para poder cuidarse a sí mismo, a la tierra y los

seres que habitan la naturaleza, por lo que es importante para estas comunidades los métodos diarios para estar cuidando y estar en constante relación con todo, que a su vez se convierten en acciones naturales diarias de responsabilidad, reflejadas en la vida cotidiana a través de actividades como la caza, la recolección de alimentos y madera, servicios provenientes de la madre tierra, los cuales deben ser reconocidos. El cumplimiento de este ciclo de bienestar implica el servicio del ser humano hacia la tierra, creando así un sistema circular donde ambas partes se benefician mutuamente. En este sistema, tanto hombres como mujeres desempeñan funciones específicas y complementarias para mantener el equilibrio y la armonía con el entorno natural, dichos sistemas de bienestar están presentes en los mitos de los pueblos originarios.

### **2.3.2 Territorio, cuerpo y femenino en la Mujer Wiwa y Kogui**

En la presente categoría, se realizarán acercamientos documentales de la visión de las mujeres indígenas frente al cuerpo, el territorio y lo femenino desde sus conocimientos ancestrales, observando cómo esta comprensión moldea sus formas de actuar, vivir y relacionarse. Esta perspectiva ancestral permite ampliar el entendimiento sobre la diversidad y complejidad del concepto de lo femenino. A continuación, serán abordadas otras visiones que han sido construidas desde movimientos y cosmovisiones que permiten nutrir la conversación.

El concepto de lo femenino ha sido objeto de análisis en diversos movimientos sociales y culturales. Por ejemplo, el feminismo se enfoca en la mujer como sujeto de lucha, entendiendo lo femenino como un género específico. La lucha se dirige a las personas con vagina, reconociendo la variabilidad del género. Sin embargo, surgen nuevas perspectivas que desafían esta visión binaria del género, como el género no binario, que postula que el género es independiente del sexo y que no existen limitaciones en la identificación.

Bidaseca y Vázquez (2010) plantean esta problemática al cuestionar si lo masculino y lo femenino son simplemente disfraces o gestos para adaptarse a las normas sociales. Este debate ha

generado una crisis en la sociedad contemporánea sobre el significado real del género y la identidad. Los movimientos sociales han comenzado a deconstruir estas nociones preestablecidas, desafiando los estereotipos que han permeado la discusión. Se busca ir más allá de las apariencias y los roles impuestos por la sociedad, tanto a nivel cultural como político.

Por otro lado, los feminismos ecológicos proponen la lucha por la defensa de la naturaleza pues está ligada directamente a la mujer y al igual que la mujer está ha sido explotada y utilizada, así como lo menciona Herrero (2015):

Las ecofeministas clásicas otorgan un valor superior a las mujeres y a lo femenino y reivindican una “feminidad salvaje”. Consideran a los hombres como cultura, en el sentido roussoniano al hablar de la cultura como de degradación del buen salvaje. (Herrero, 2015, p.2)

Considerando lo expuesto anteriormente, la autora destaca la conexión intrínseca de la mujer con la tierra, aunque parece negar que el hombre sea parte de la naturaleza y que la mujer contribuya a la construcción de la cultura. Esto refleja una visión del mundo aún marcada por la polarización problemática entre lo masculino y lo femenino. Se tiende a atribuir al género masculino un papel central en las problemáticas medioambientales, aunque esta investigación no descarta esta posibilidad. La intención de la presente investigación es explorar estos dos términos para comprender qué se entiende por lo femenino, desde la perspectiva de los pueblos originarios.

Desde los puntos de vista filosófico y antropológico, el ecofeminismo permite reconocernos, situarnos y comprendernos mejor como especie, ayuda a comprender las causas y repercusiones de la estricta división que la sociedad occidental ha establecido entre Naturaleza y Cultura, o entre la razón y el cuerpo; permite intuir los riesgos que asumen los seres humanos al interpretar la realidad desde una perspectiva reduccionista (Herrero, 2015, p. 3)

Considerando lo anterior, la marcada separación del mundo natural es una visión reduccionista que conduce a la humanidad hacia su autodestrucción. El desarraigo del ser humano con los ríos, las

montañas y la fauna reduce la importancia de la relación con la naturaleza y su papel fundamental en la subsistencia humana, a partir de este desarraigo se normaliza la extracción de materias primas para la explotación, olvidando que es la naturaleza la que provee los materiales esenciales para la vida misma.

Ahora bien, la autora Puleo, (2001) añade:

En los ochenta, surge un nuevo ecofeminismo espiritualista, venido, esta vez, del sur. Su portavoz más conocida es la física nuclear y filósofa de la India Vandana Shiva. La originalidad de esta nueva corriente reside, en gran medida, en su punto de partida ajeno a la tradición religiosa y filosófica occidental. En la cosmología de la India, sostiene esta autora, el principio femenino o energía dinámica (Shakti) se manifiesta en la Naturaleza (Prakriti) y junto con el principio masculino (Purusha) forman el mundo en equilibrio armonioso. (P.40)

Teniendo en cuenta lo anterior, desde esta perspectiva se concibe lo masculino y lo femenino como principios o leyes naturales innatas del universo, manifestados tanto en la naturaleza como en los seres humanos. Esta concepción cambia la perspectiva tradicional de lo que se considera masculino y femenino, desafiando la noción de que son meras "construcciones sociales".

Además, otras corrientes filosóficas también plantean visiones antiguas que definen lo masculino y lo femenino lo cual puede aportar a la conversación más adelante. Sin embargo, el foco principal ahora es abrir un diálogo sobre lo que se entiende por femenino desde las perspectivas de los pueblos originarios del sur. Por lo tanto, es importante comprender la relación con lo femenino, el cuerpo y el territorio de los pueblos originarios del sur, ya que las mujeres de estos pueblos se han organizado políticamente para alzar su voz y poder transmitir una perspectiva no colonial de sus relaciones con el mundo que las rodea, ellas mantienen una relación profunda y compleja con su cuerpo y territorio. Como afirma Quintero (2019):

para los pueblos indígenas cada uno de sus territorios se constituye como expresión del tamaño del mundo, así se conforma como un universo: el universo de la cultura. La analogía con el

cuerpo puede ser nuevamente mencionada, ahora a la escala del “mundo”, ya que puede transformarse en el cuerpo femenino de “una Madre capaz de parir, proveer y sustentar la vida de las diversas comunidades”. Aquí se trata también de la Tierra –planeta– como un cuerpo, y el cuerpo de la Tierra como cuerpo femenino. (Quintero, 2019, como se citó en Haesbaert 2020, p.290).

La metáfora propuesta por el autor, basada en las visiones de los pueblos originarios, invita a comprender el cuerpo femenino, que va más allá de lo meramente humano, como una entidad con la capacidad de dar vida y sustentarla. Esta concepción resalta la profunda conexión entre la Tierra y la fertilidad, trascendiendo el enfoque puramente reproductivo. Para los pueblos originarios, lo femenino representa una energía creadora que se manifiesta en todas las formas de vida. Entonces resulta interesante explorar cómo esta metáfora se relaciona tanto con el cuerpo humano como con el de la Tierra. Al reconocer a la Tierra como un organismo vivo y femenino, se comprende que el cuerpo femenino humano comparte esa misma capacidad y sabiduría inherente. Esta perspectiva permite la reflexión sobre la conexión con la naturaleza y la importancia de cuidar el cuerpo humano como el de la Tierra.

Esta conexión se entrelaza con su identidad cultural, sus creencias ancestrales y su cosmovisión. Ellas se relacionan con su cuerpo porque este es un reflejo de la tierra, como un recipiente sagrado con la esencia de la vida y la conexión espiritual con la naturaleza. A través de sus prácticas tradicionales y rituales, las mujeres indígenas respetan tanto su propio cuerpo como el territorio que habitan, reconociendo la interdependencia entre ambos.

### **2.3.3 Transmisión de conocimientos**

La transmisión de conocimientos es una práctica natural en el ser humano, ya que consiste en compartir saberes e información de una o varias personas mediante la palabra o en escritos. Cuando se adquiere un conocimiento, se hace necesario que éste sea compartido y transmitido de generación a

generación para que cada vez evolucione más. Es un proceso fundamental para el desarrollo humano y la evolución de la sociedad, permitiendo que las siguientes generaciones se beneficien y aprendan estos conocimientos.

La transmisión contemporánea del conocimiento sucede en el interior de una sociedad con la que está tan compenetrada que hoy sociedad y transmisión del conocimiento forman una unidad inseparable, una nueva totalidad en la que las modificaciones sociales cambian las formas de transmisión de conocimiento y los nuevos medios de transmisión de conocimiento modifican la sociedad. (Riaza, 2002, P.12)

Ahora bien, la transmisión de conocimiento se debe a una serie de metodologías y a una forma de identificación de cada cultura, que cada vez corre más peligro por la globalización y el capitalismo, ya que se promueve una forma de vida universal que genera rechazo hacia formas diferentes a este modelo establecido, es una forma de vida que se ha ido incorporando en la cotidianidad de los pueblos originarios, y genera otros paradigmas complejos, por lo que es importante que las mismas poblaciones originarias preserven sus saberes ancestrales.

Como respuesta a ello varios colectivos de pueblos originarios andinos se han organizado para reivindicar sus prácticas de transmisión de conocimiento. A través de la revitalización de sus lenguas y culturas, la participación en la política y el activismo, la recuperación y difusión de conocimientos ancestrales, y la formación de alianzas con movimientos sociales, han demostrado su resiliencia y determinación para proteger su identidad cultural y sus formas de vida tradicionales en un contexto de contemporáneo.

Esta forma de transmisión del conocimiento permite la conservación de la cultura e identidad de esta dentro de los territorios, “la oralidad ha permitido la sobrevivencia de estas culturas a lo largo del tiempo, y cómo actualmente constituye un elemento dinamizador de la interculturalidad, facilitando

la convivencia y comprensión entre culturas diferenciadas” (Galindo, 2000 como se citó en Zaruma et al., P.215)

Sin embargo, la oralidad no es la única forma de transmisión de conocimientos, para estas comunidades también existe el tejido. Así como lo plantea Guevara y Jamióy (2020) “tejer es una forma de escribir, de pensar, de ver y sentir el mundo. Las abuelitas dicen que cuando se teje se siembra la vida, la cultura y todo aquello en lo que creemos como pueblo indígena. (p.12)

Teniendo en cuenta lo anterior, el tejido se traduce como un objeto que integra la forma en la que se configura el mundo para estas comunidades, allí se está sembrando, se está tejiendo relación, se está escribiendo historia. Es de interés de esta investigación poder profundizar más de las funciones del tejido para las mujeres de estos pueblos, como ellas lo entienden y se relacionan en su cotidianidad con ello. Dentro de las diversas formas de transmitir un saber también la danza y el canto, hacen parte de esos espacios ancestrales, ya que representan una de las formas vitales para la transmisión del conocimiento, el ritual que les permite agradecer y al mismo tiempo dar a conocer la historia de origen que abarca todo lo que existe. Estrada (2007) define que:

Dentro de los rituales se encuentra la danza y la música, y es a través de ellas como se recrea y apropia una serie de conocimientos, saberes y prácticas, que permiten transmitir el pensamiento propio, conectar con la espiritualidad y sacralidad ancestral y natural. Con la danza se comparte el sentir y actuar de una comunidad, y se transmite el conocimiento, asegurando a futuro la permanencia de los pueblos originarios. En ello radica su importancia como una forma pedagógica de aprender haciendo. (p.100)

Estas formas de transmitir conocimientos permiten tejer un camino entre la humanidad y todo lo que le rodea, como forma de agradecimiento por su utilidad y conservación a través de la historia. Por lo tanto, se alinea con las intenciones de la presente investigación ya que es vital reconocer otras metodologías y visibilizar conocimientos propios del continente, ya que hace parte de la perspectiva

decolonial, comenzar por entender que no son formas de expresión folclóricas, sino metodologías complejas de transmisión del conocimiento a través de la praxis constante. Estrada (2007) expone que:

La danza y la música propia deben asumirse como una forma pedagógica ancestral que vincula a las familias con su territorio, no quedándose en una manifestación externa de folclor, si no de constante investigación, conocimiento y recreación de la espiritualidad, pues están ancladas en las tradiciones, en el saber ancestral guardado en la memoria de los mayores, que se comparte a través de las mingas de pensamiento, con el sentido que ellas tienen para una comunidad o un grupo étnico. (P.101)

Es decir, estas metodologías están regidas por una ley de origen, y son practicadas para promover un pensamiento de equilibrio y valores que permiten el buen vivir, individual familiar y con la naturaleza, según Panduro (2017):

Para los pueblos originarios es de suma importancia los saberes tradicionales, pues ayudan a proponer soluciones a sus problemáticas y estimulan la implementación de proyectos. Además, indica que: Algunos expertos indígenas señalan que el conocimiento tradicional constituye un elemento clave en la generación de sistemas productivos sustentables y, a la misma vez, de protección del medio ambiente. Pues en la cosmovisión andina tenemos diferentes maneras de ver el mundo, ya que se mantiene una relación estrecha entre hombre y la naturaleza [...]

(Panduro, 2017, como se citó en Cabezas y Escalante, 2022, p.42).

En otras palabras, el autor resalta que el saber ancestral de los pueblos originarios propone soluciones a sus problemáticas, es decir, a fenómenos de la vida cotidiana, ya que es un saber ancestral que tiene la capacidad de atender y resolver conflictos desde otras estructuras de conocimiento, que trascienden lo físico. El autor también plantea que el conocimiento tradicional constituye un elemento clave en la generación de sistemas productivos sustentables y, a la misma vez, de protección del medio ambiente, dicho de otro modo la cosmovisión ancestral no solo utiliza tecnologías complejas para

abordar problemas, sino que también hay formas complejas para cuidar y crear de mejores condiciones para el territorio y la comunidad que lo habita, y esto se logra a partir de la estrecha relación entre el ser humano y la naturaleza.

Para las comunidades originarias de América Latina, la transmisión de conocimientos ancestrales representa mucho más que la simple transferencia de información de una generación a otra. Este proceso es fundamental para la preservación y la continuidad de su identidad cultural, así como para mantener vivas sus tradiciones y valores. Sin embargo, su importancia va más allá de una mera cuestión de identidades; para estos pueblos, la transmisión del conocimiento ancestral implica la conexión espiritual con la tierra y la preservación de metodologías que trascienden lo material. Se trata del cuidado de la tierra en un nivel profundo, donde el conocimiento transmitido está arraigado en una ley de origen, una sabiduría ancestral que guía las prácticas y rituales destinados a mantener el equilibrio natural. Si este conocimiento desapareciera, se produciría un desequilibrio en la relación entre la humanidad y la naturaleza. Por lo tanto, este saber no solo incluye habilidades prácticas, sino también narrativas, mitos, rituales y ceremonias que son fundamentales para el sostenimiento, el cuidado y la espiritualidad, conectándolos con sus ancestros, el cuidado del territorio y el planeta en su totalidad.

### **3 Diseño metodológico**

El desarrollo del diseño metodológico se enmarca en la definición del tipo de paradigma de investigación, la estrategia metodológica, las técnicas de intercambio de saberes, así como la perspectiva general en la determinación de la población y muestra, las consideraciones éticas y el análisis de información desde un enfoque decolonial de acuerdo con los objetivos planteados.

### 3.1 Paradigma de la investigación

De acuerdo con la investigación, es necesario plantear el paradigma crítico intercultural, el cual es un enfoque dentro del paradigma de investigación decolonial, centrado en el diálogo y la interacción entre diferentes sistemas y tecnologías de conocimiento, el cual busca crear vínculos inclusivos donde múltiples perspectivas puedan coexistir y nutrirse mutuamente en armonía, para promover la diversidad epistémica, desafiando las jerarquías del conocimiento impuestas por el colonialismo en el ámbito investigativo, ya que pretende evitar ideales colonizadores que impiden conocer y reflexionar nuevas formas de concebir la vida, en el que se construye un pensamiento crítico que cuestiona el sistema occidental para darle paso a la cosmovisión de los pueblos originarios, puesto que al participar de estos escenarios permite de alguna manera construir nuevos conocimientos que nutren no solamente la cultura, las costumbres, las creencias, las normas, las reglas, la mitología, la filosofía de vida, y la simbología sino también la forma de entender el mundo y la naturaleza. Lo anterior, se encuentra estrechamente relacionado con lo que afirma Medina (2013):

“Un Paradigma de pensamiento-Otro”, paradigma que aglutina las alternativas pluriversales que a nivel planetario contestan el eurocentrismo epistémico y que por tanto es disruptivo, es decir, niega la idea de generar “otro paradigma” dentro de la misma lógica de superioridad civilizatoria occidental. (P.55)

Adicional a esto, es necesario tener la visión de comprender e interpretar con mayor profundidad el proceso intercultural decolonial investigativo en la construcción de saberes milenarios por las comunidades de manera más ética, en el que se revisa rigurosamente la visión occidental que puede generar imposiciones orientadas desde el colonialismo y la universalidad, lo cual propone contradicciones limitantes en el ámbito investigativo, dicha desviación no aportaría de manera significativa en la construcción de nuevos conocimientos pluriversales, más bien se pretende utilizar

algunas formas occidentales que permitan la construcción de la investigación sin limitarla o desviarla, es decir, no se niegan las formas occidentales, ya que la estructura de este escrito es occidental, es más como un recurso que se pone a disposición de manera estratégica para conversar con otras formas de investigar, por lo que es necesario saber escuchar y aportar a partir del respeto, el análisis y el acto de co-construir con las comunidades. Quintero (2011) explica que:

Una metodología para la investigación no es otra cosa que la configuración conceptual de un supuesto único procedimiento susceptible de ser impuesto como universalmente único, válido o verdadero, en tanto que, es supuestamente aplicable a cualquier problema en cualquier lugar y circunstancia histórica (territorialidad distintiva) de una cultura determinada ya que, además, es la única garantía “científica” para atender, indagar y, por supuesto, solucionar en los términos de una supuesta “ciencia universal”, todos aquellos posibles problemas que cualquier comunidad presente en el mundo. (p. 101)

Considerando las reflexiones del autor, la metodología de investigación se concibe como una ciencia universal que busca comprender problemas desde una perspectiva desarrollada en un contexto ajeno al territorio. Es decir, abordar fenómenos territoriales desde un enfoque metodológico occidental es inapropiado para contextos marcados por otros sistemas de pensamiento. La solución a los desafíos locales radica en comprender y aplicar metodologías propias que sean relevantes y contextualmente adecuadas. De lo contrario, la aplicación de enfoques foráneos puede no resolver los problemas subyacentes o incluso generar nuevas complicaciones, en lugar de contribuir a su resolución.

Como logra evidenciarlo Ortiz y Arias (2019):

Por estas mismas razones es que debemos desengancharnos de la matriz moderna/colonial anclada en las instituciones occidentalizadas y en la bibliografía eurocéntrica, que marca pautas,

pasos, etapas, estrategias, técnicas y modalidades de investigación. Más aún, debemos desprendernos, incluso, de la noción de investigación y de las nociones de investigador e investigado. (p.6)

Lo que también implica que se requiere tejer desde el saber del otro y con el otro, no desde un asunto estructural como se viene implementando durante años en las investigaciones positivistas, sino más bien utilizar las plataformas y herramientas institucionales para darle voz a los pueblos originarios que han perdurado durante mucho tiempo silenciados por ser concebidos como “diferentes”, y así subvertir dichas estructuras.

El paradigma decolonial no busca imponer formas ajenas a las ya conocidas por las mujeres de estos pueblos, al contrario, busca un balance entre la metodología decolonial y los métodos propios de las mujeres Wiwa y Kogui, en el que permite visibilizar el enfoque intercultural, en donde se propone construir las metodologías con los pueblos originarios, para poder tejer relaciones horizontales que faciliten el diálogo intercultural.

### **3.2 Estrategia metodológica**

La propuesta metodológica se enmarca en una perspectiva que intenta liberarse de la influencia de la colonialidad. Se reconoce que incluso la mera mención de la palabra "investigación" evoca una historia indignante para las comunidades, donde la llegada de investigadores ha estado marcada por la extracción de información y la generación de interpretaciones permeadas por subjetividades colonizadoras. A menudo, estas investigaciones superficiales reflejan visiones preconcebidas, reiterando lo que las comunidades ya sabían, y que por otro lado no permiten la construcción con las mismas comunidades en el ejercicio investigativo.

Por lo tanto, es necesario evaluar con detalle la forma en la que se utilizan las herramientas metodológicas, ya que es importante que dichas herramientas no atropellen a los pueblos originarios. En este contexto, es crucial explorar enfoques metodológicos propuestos por autores que fomentan diálogos interculturales auténticos, evitando replicar dinámicas opresivas y facilitando la construcción de conocimiento de manera respetuosa y colaborativa. Es así como se propone crear metodologías decoloniales de forma horizontal con las comunidades, aun cuando podemos concebir el espacio de manera geográfica y política, es importante reclamar aquellos espacios que se consideran, por derecho, posesión del Occidente, tales espacios tienen que ver con los espacios intelectuales, teóricos e imaginativos. (Tuhiwal, 1999)

Lo que propone la autora es vital para la construcción de las metodologías, pues suelen usarse metodologías coloniales. No se pretende desestimar la eficacia de estas metodologías, ya que pueden ser eficaces en contextos foráneos, más bien se pretende abrir espacios intelectuales, particularmente en el ámbito metodológico, que fomenten la construcción de nuevas perspectivas sobre los pueblos originarios. En otras palabras, estas metodologías decoloniales están arraigadas en las mismas prácticas que han utilizado durante milenios para comprender el mundo que los rodea. Siguiendo la línea anterior, la metodología retoma uno de los aportes de Smith (1999):

Se ha postulado cuatro modelos por medio de los cuales los investigadores no indígenas pueden llevar a cabo una investigación culturalmente apropiada. El primer modelo tiaki o mentor [...], el segundo modelo whangai o de adopción [...], el tercer modelo “para compartir el poder” [...], y el cuarto “modelo de resultados que confieren poder” [...], para el caso de la investigación solo se tendrá en cuenta el primer modelo tiaki o modelo mentor, en el cual los líderes maorís con autoridad guían y patrocinan la investigación. (p.239)

Por lo tanto, al implementar la metodología se utilizan unos parámetros propios, que despliega una serie de pasos que retoman técnicas de metodologías decoloniales como lo proponen Ortiz y Arias (2018) “A esta praxis decolonial se le ha denominado hacer decolonial, y se despliega mediante tres acciones/ huellas decoloniales: contemplar, conversar y reflexionar, las cuales caracterizan la vocación decolonial” (p.156) Lo anterior representa una base importante para la presente metodología.

Se propone la primera acción, el contemplar comunal, Ortiz y Arias (2019) explican que el contemplar comunal es un sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo, en el que el mediador decolonial no es el único que contempla, sino que se deja observar observando. Es un contemplar cooperativo, en el que todos y cada uno de los actores decoloniales contempla al otro y se contempla a sí mismo. (p. 157)

Teniendo en cuenta lo anterior el contemplar comunal implica una experiencia emocional compartida donde el mediador decolonial observa, escucha y se involucra sin juzgar, como un acto importante más allá de la observación del entorno y los participantes, el permitir también la observación del cuerpo, el sentir y los pensamientos que llegan durante las interacciones con las mujeres Wiwa y Kogui, por consiguiente la herramienta a utilizar es un diario de campo para la construcción de saberes desde el senti-pensar de las mediadoras decoloniales, permitiendo un análisis del sentimiento y el pensamiento y de como este se manifiesta con el cuerpo a la hora de contemplar y sentir la palabra que se comparte.

Para complementar se retoma a Villazón (2023) quien utilizó una metodología compleja propia de los Wiwa, la observación, desde la acción de observar cada cosa en la naturaleza, se aprenden formas de vivir y relacionarse por medio de la observación, es decir es estudio de lo que rodea, permitiendo conectarse con el entorno, por lo anterior es de vital importancia que el ejercicio de la

contemplación integre esta forma de estar en un espacio y poder percibir la naturaleza que interactúa alrededor de los encuentros, es decir la primera acción se basa en contemplar y observar.

La segunda acción consiste en escuchar y reflexionar, es de vital importancia entrenar el oído, estar atento escuchando, permitiendo que la palabra entre al cuerpo, para ello es importante la concentración, y previamente al encuentro prepararse mental, física y espiritualmente, ya que en la vida cotidiana del constante hacer, la mente se llena de imágenes, ideas y acontecimientos, que llenan la mente de miles de pensamientos al tiempo, esto no permite que al llegar a un espacio de conocimiento se tenga una plena disposición de escucha activa, pues la mente está dando vueltas en pensamientos intrusos, entonces es importante antes de las interacciones con las mujeres, el limpiar la mente, resolver y gestionar los pensamientos que estén presentes y disponer el cuerpo la mente y el espíritu. Para esta acción de escucha se utilizará como apoyo una grabadora. Villazón (2023) expone que:

La escucha al lado del fogón, al lado de los ríos, caminando en la selva, con las artesanas tejiendo el Suzhu (la mochila), en espacios de encuentros locales, poniendo en práctica la escucha y la observación con los niños, niñas y jóvenes, todos estos fueron espacios de siembra, para seguir recogiendo la sabiduría ancestral y el alimento de palabras sabias y sagradas para vivir bien. (p. 33)

Como se mencionó anteriormente, la escucha es una práctica importante en la tradición Wiwa, se incita a prestar atención a los mayores y su palabra de sabiduría, así como el escuchar los sonidos de la naturaleza y el canto de las aves, es importante prepararse para dicha palabra que muchas veces puede estar llena de claves por lo tanto es esencial afinar el oído, para esto, normalmente la práctica de las mujeres es el tejido, la práctica del tejido en las comunidades indígenas no solo es importante para las mujeres, sino para toda la comunidad. Va más allá de ser un sustento económico; implica dimensiones como la relación interpersonal y otras de mayor complejidad. Esta práctica, realizada

diariamente por las mujeres, es una ciencia que permite tejer palabras y compartir información valiosa, propiciando la reflexión y la escucha. Ortiz y Arias (2019) explican que:

El reflexionar configurativo implica volver a flexionar, soltar creencias, cerrar los ojos y abrir las manos para soltar las creencias que nos paralizan. El reflexionar sobre el contemplar comunal y sobre el conversar alterativo, como parte de nuestras interacciones, nos deslinda de lo ya configurado, manejado y manipulado con el interés de obtener información para provecho particular, ir creando un discurso habitual, lleno de cultura, acontecimientos que describan el mundo que hemos ido configurando. (p. 15)

Es decir, el acto de reflexionar configurativo implica razonar profundamente sobre creencias y acciones para liberarse de ideas preconcebidas. Busca generar un conocimiento compartido que surja de la experiencia comunal y cuestione las estructuras sociales establecidas. Es un proceso continuo que promueve prácticas de vida alternativas y es un proceso que puede ser acompañado con la práctica del tejido, ya que no son procesos mecánicos, sino que implica un constante trabajo mental para liberarse de supuestos y simplemente concentrarse y permitir que llegue la reflexión, permite gestar ideas y exteriorizar dichas reflexiones para el diálogo entre mujeres, y reflexiones en conjunto, desafiando las metodologías de investigación tradicionales construidas desde la verticalidad. Es decir, la práctica del tejido es la herramienta que permite escuchar como lo propone Villazón y por otro lado permite reflexionar como lo propone Ortiz y Arias, el acto del tejido es un acto que genera concentración y control de la mente permitiendo procesar ideas y sentires para crear reflexiones profundas. Es crucial evitar la introducción de técnicas e instrumentos colonizadores, ya que interferirían con la verdadera intención: entablar conversaciones significativas.

En la tercera acción se amalgaman dos conceptos presentados por Villazón y los autores Ortiz y Arias. Por un lado, Ortiz y Arias (2019) destacan la idea del "conversar alterativo", el cual presupone que

los participantes están comprometidos en una conversación con el propósito de configurar conocimientos de manera intencional o simplemente para decolonizar y vivir en comunalidad. Este tipo de diálogo, como lo describe Ortiz y Arias, implica una interacción que va más allá de la mera transmisión de información o la búsqueda de acuerdos; su objetivo principal radica en la co-construcción de saberes y la transformación de las relaciones sociales. En este sentido, el conversar alterativo se caracteriza por un intercambio respetuoso y solidario entre iguales, donde cada participante tiene la oportunidad de expresarse libremente y reflexionar sobre sus propias experiencias.

Por otro lado, Villazón (2023) introduce el concepto de saber preguntar, representado por la palabra "Zhatuhkua" en la cultura Wiwa. Esta habilidad se considera fundamental para adquirir conocimiento, comprender el entorno y las interacciones entre los elementos naturales y la comunidad. Según Villazón, la formulación adecuada de preguntas es crucial, ya que determina la calidad de las respuestas obtenidas. Así, el acto de preguntar de manera reflexiva y perspicaz es una herramienta poderosa para generar un diálogo enriquecedor y una comprensión más profunda del tema en cuestión. En resumen, la combinación del conversar alterativo y el saber preguntar fomenta una interacción dinámica y colaborativa, donde la escucha activa, la reflexión y la apertura a diversas perspectivas son clave para el surgimiento de saberes compartidos y la exploración de nuevas posibilidades.

### **3.3 Técnica de intercambio de saberes**

#### **3.3.1 *Círculo de tejido***

El tejido es una práctica ancestral que se remonta a milenios atrás, siendo un recurso fundamental desde las primeras civilizaciones. Desde entonces, ha sido utilizado para coser pieles de animales y confeccionar prendas, así como también para la creación de objetos de uso cotidiano, es así como hoy en día diversas comunidades andinas de origen continúan diseñando piezas únicas, ya que es una tradición que se conservó de generación en generación, va desde construir canastos, mantas, chalinas, sombreros, mochilas etc. Los cuales son creaciones elaboradas a partir de fibras naturales

como lana de oveja, lana de gusano y fique. Estas fibras son teñidas con tintes orgánicos obtenidos de hojas, flores, frutos, entre otros materiales naturales. El proceso de elaboración implica el hilado de las fibras, ya sea utilizando telares o husos, que tradicionalmente se construyen con madera.

Tradicionalmente, las agujas utilizadas para el tejido eran fabricadas con madera, y en el pasado se tallaban incluso con huesos, sin embargo, en la actualidad, estas agujas suelen estar hechas de acero. De esta manera, el tejido se ha convertido en una parte integral de la historia de los pueblos originarios. Estas creaciones no solo son manifestaciones artísticas, sino también representaciones profundas de la cosmovisión y la comprensión del mundo por parte de estas comunidades. Como señala Guerrero (2007):

La tapicería trataba asuntos profanos, religiosos, históricos y leyendas el tratamiento de símbolos están cargados de significado según la época. Su análisis y comprensión de lectura de la imagen, exige en cada obra un encuentro con la lectura o información del contexto social y cultural de donde surge, además de dedicarse a la deducción del condicionamiento cultural.

(Guerrero, 2007 como se citó en Morales, 2014, p.31)

Los tejidos son portadores de una simbología profunda que refleja la percepción del mundo por parte de cada civilización, es necesario hacer una contextualización para hacer una lectura correcta de dicha simbología, ya que es un lenguaje no verbal, estético. El tejido posee esta capacidad intrínseca, ya que trasciende la simple pieza final o los materiales empleados en su creación; constituye todo un proceso creativo y una disciplina que fomenta espacios comunes para entablar conversaciones, el tejido es una actividad realizada principalmente por mujeres, Monge (2012) explica que “el tejido extendió su influencia en lo económico, en lo político y en la vida religiosa. Asimismo, el tejido se convirtió en una manera de vivir, en una oportunidad de intercambiar ideas y socializar” (Monge, 2012 como se citó en Morales, 2014, P.34)

Considerando que el tejido propicia entornos de diálogo, convivencia y reflexión sumamente enriquecedores, que facilitan la generación de ideas y la formulación de interrogantes, se presenta como un espacio investigativo no convencional, una plataforma para la construcción de saberes que emerge de forma orgánica en la interacción humana. Estos círculos de tejido, que se caracterizan por su horizontalidad, otorgan igual validez al conocimiento de todos los participantes. Por otro lado, muchas tradiciones de las culturas originarias enfatizan en la importancia de escuchar a los ancianos, quienes son respetados por su vasta sabiduría, convirtiéndose en los guías y líderes de la comunidad.

En la actualidad, las mujeres Wiwa y Kogui que residen en Boyacá son portadoras de una sabiduría ancestral transmitida por sus abuelas, quienes poseen un profundo conocimiento del tejido. Dentro de la comunidad, todas las mujeres tejen mochilas utilizando una amplia variedad de hilos, que van desde fibras naturales como lana de oveja y fique hasta materiales artificiales como hilo macramé y algodones sintéticos. Estos tejidos se realizan siguiendo las técnicas tradicionales de sus antepasados, utilizando agujas capoterías. Además, algunas han adoptado el tejido de mochilas en crochet, una práctica que no es originaria de su cultura. Por otro lado, también emplean herramientas como el huso para hilar. Además, se valen de materiales naturales para la tintura, como hojas y frutos, que otorgan a sus creaciones colores y matices únicos. Más allá de ser una destreza artesanal, el tejido es una práctica que trasciende lo tangible, siendo una metodología para establecer conexiones profundas con el territorio, los ancestros y el propio ser, todo ello enraizado en el silencio que acompaña esta metodología milenaria.

El círculo de tejido es la técnica que las mediadoras decoloniales integran para la construcción de conocimiento con las mujeres Wiwa y Kogui como medio no solo para conocer sobre su sabiduría ancestral, sino para crear un espacio horizontal de co-construcción de sentipensares siendo así un círculo de tejido para construir y transmitir saberes.

En cada uno de los espacios se cultivan las tres huellas decoloniales. En primer lugar, el círculo de tejido brinda un ambiente propicio para la contemplación comunal, donde mujeres se reúnen para tejer, observar y sentir, generando un espacio de cercanía y confianza. En segundo lugar, se promueve una apertura natural para compartir palabras, mientras los participantes se disponen a escuchar y reflexionar. En tercer lugar, se crea un ambiente propicio para la conversación y el intercambio, donde se generan saberes de manera colaborativa a través de la formulación reflexiva de preguntas. En cada fase, las mediadoras decoloniales son parte activa del proceso de construcción de conocimiento colectivo, siendo observadas y participando en la formulación de saberes compartidos. El tejido proporciona una herramienta que permite desarrollar las tres huellas decoloniales. (Ortiz y Arias, 2018)

Metodológicamente, se llevaron a cabo dos tipos de círculos, el círculo de tejido y el círculo de danza y canto a lo largo de los 15 días de estadía de las mediadoras, con antelación se le informó a la población y se le dio a conocer de qué se trataba el encuentro de círculo de tejido y el objetivo con el mismo, siguiendo el siguiente procedimiento:

- a. **Círculo 1**, Círculo de Tejido: Aunque tradicionalmente las mujeres se sientan en el piso o en esteras, en este encuentro se ubicaron sobre una manta grande. Estaban acompañadas de las herramientas primordiales para el círculo de tejido, como hilos y agujas. Este círculo de tejido es una metodología fundamental en la transmisión de conocimientos ancestrales de la mujer Wiwa y Kogui, un proceso mediante el cual se debe estar tejiendo para limpiar la mente y recibir el consejo. Durante el encuentro, se lograron entablar conversaciones significativas sobre los objetivos dos y tres. En el círculo de tejido, la prioridad fue rescatar la palabra de la mujer, permitiendo así realizar las tres huellas decoloniales.
- b. **Círculo 2**, Danza y canto: Las prácticas de danza y canto para los Wiwa y Kogui, son orientadas al agradecimiento constante a la Madre tierra por todo lo que les provee

para su bienestar integral dentro del territorio, se basa en su ideología del buen vivir. Durante este encuentro, las mediadoras decoloniales se unieron a las mujeres alrededor del fuego para compartir conocimientos sobre la importancia de estas prácticas ancestrales, complementando así el objetivo tres de la investigación. La iniciativa de las mujeres resaltó la relevancia de este espacio para integrarse en el conocimiento ancestral a través del cuerpo, los relatos, las metáforas y los movimientos corporales. En este ambiente de intercambio, las mujeres transmitieron saberes sobre cómo cuidar y coexistir en armonía con la naturaleza. Este encuentro se desarrolló mediante las tres huellas decoloniales.

Por último, se destaca que los cantos y la danza son complementos únicos que representan la responsabilidad de ofrecer algo a cambio a la tierra, dado que ella proporciona todo lo necesario para la vida. Por esta razón, preservar estas prácticas ancestrales es fundamental, ya que cada una de ellas contribuye al reconocimiento de una idoneidad intrínseca que se manifiesta en la satisfacción de las necesidades. Como se menciona en la investigación, existen numerosos rituales asociados con la danza y el canto en honor a la madre tierra, que van desde agradecer por cada alimento hasta celebrar nuevas cosechas o vidas, y buscar un equilibrio entre lo positivo y lo negativo. En la misma línea Murillo (2016) plantea:

La música y la danza son interpretados en momentos específicos, donde su poder tiene una razón de ser y un propósito particular. En la música ancestral indígena como bien lo dicen los sabedores, no se canta por cantar ni se baila por bailar. Entendiendo que para el mundo indígena la espiritualidad se vive desde una experiencia práctica, las ceremonias de bautizo, matrimonio y mortuoria, entre otras, son momentos en donde se debe pagar con canto, música y danza, como también los ciclos de la cosecha, el clima y las enfermedades. Dicen los indígenas, que la música trae consigo el consejo (Guama) y la historia sagrada (Shama). El sistema musical

tradicional Wiwa tiene el nombre de Shihkakubi. (Cinep, 2010 como se citó en Murillo, 2016, p.39).

Teniendo en cuenta lo anterior, este tipo de incidencias simbólicas traen unión dentro de las comunidades, donde existe un gran arraigo y conservación de este tipo de rituales simbólicos para la naturaleza, va más allá de una práctica folclórica se trata de un sistema de conocimiento que permite, acercarse a la profundidad del pensamiento ancestral, mitos de origen, y leyes que trascienden lo físico.

### **3.3.2 Mambeadero**

La técnica que se desarrolló fue el mambeadero. El mambeadero es una técnica ancestral de los pueblos originarios, para reunirse a investigar, es un espacio para observar, escuchar y preguntar. Así como lo menciona Urbina (2011):

El mambeadero es el lugar privilegiado de la palabra. El estímulo cerebral que produce el mambe permite superar la modorra, agiliza el recuerdo “para que vengan las palabras de antigua que sirven para el buen vivir” y hace fluir el discurso. Pero el mambe también es el compañero inseparable de las duras tareas cotidianas. La provisión ha de alcanzar hasta la noche siguiente. (p. 224)

Para profundizar un poco más en lo que menciona el autor, el Mambeadero viene de la palabra mambe, el mambe es hoja de coca tostada y cernida hasta que se vuelve polvo, se deja en la boca y se va diluyendo, la función principal de este es que la palabra sea dulce, se acompaña con el ambil, que es hoja de tabaco, el cual se cocina, se cuele y se pone a mermar hasta que alcanza una textura pastosa, posteriormente la revuelven con sal mineral, está sirve para concentrarse y dejar entrar el espíritu a la palabra, primero se consume el ambil y luego el mambe, es decir primero se invoca al espíritu y luego se habla, la tradición del mambeadero es originaria de los Huitoto. En la SNSM utilizan las mismas dos plantas con variaciones en la forma, pero con las mismas funciones, en vez de mambe se masca la hoja de coca tostada, llamada hayú , y el ambil es llamado duambirri, con la textura diferente pues es más

líquida, chiclosa y no tiene sal, así tradicionalmente se utilizan esas dos plantas para permitir que la palabra del espíritu llegue y se puedan generar reflexiones profundas.

El mambeadero se realiza en forma de círculo con el fogón en la mitad, en casas de sabiduría o casas madre, en la SNSM llamadas unguma (casas masculinas) o ushui(casas femeninas) son bohíos que permiten entrar en otros niveles de reflexión. Es así como las mediadoras entran en la dinámica del mambeadero, y permiten experimentar a través de su cuerpo la palabra de sabiduría, y experimentan el mambear, ser parte del ejercicio investigativo ancestral con la conciencia de que son ellas mismas son sujeto de investigación.

No obstante, para la investigación también se adaptó la herramienta de diario de campo que recoge las diversas interpretaciones y observaciones que surgen en el proceso de investigación desde el relacionamiento con la población, que ayuda a sistematizar la información y recordar actividades o sucesos importantes a la hora de documentar y analizar la información recopilada. Así como lo define Valverde (s.f)

El Diario de Campo puede definirse como un instrumento de registro de información procesal que se asemeja a una versión particular del cuaderno de notas, pero con un espectro de utilización ampliado y organizado metódicamente respecto a la información que se desea obtener en cada uno de los reportes, y a partir de diferentes técnicas de construcción de saberes para conocer la realidad, profundizar sobre nuevos hechos en la situación que se atiende, dar secuencia a un proceso de investigación e intervención y disponer de datos para la labor evaluativa posterior. (p.309)

La implementación de estas técnicas y este instrumento contribuyeron al acercamiento con la comunidad y amplitud de la construcción de saberes que nutrirán los objetivos de esta investigación.

### 3.4 Población y muestra

Arias, Villasís y Miranda (2016), definen “la población de estudio es un conjunto de casos, definido, limitado y accesible, que formará el referente para la elección de la muestra que cumple con una serie de criterios predeterminados” (p.201). En la presente investigación la población es este conjunto de individuos pertenecientes a los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, en donde según el Censo General de 2005 presentado por el DANE “se habían identificado 93 pueblos indígenas nativos. Los 22 pueblos adicionales de 2018 corresponden a nuevos reconocimientos étnicos o pueblos indígenas de zonas fronterizas para un total de 1.905.617. Población que se autorreconoce como indígena” (P.18). En estas cifras se encuentran incluidos los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta:

Un macizo montañoso en forma de tetraedro ubicado a la orilla del mar caribe en la región caribe en los departamentos del Cesar, Guajira, Magdalena, su altura van desde los 0 sobre el nivel del mar (M.S.N.M) hasta aproximadamente los 5500 (M.S.N.M). En ella se encuentran los resguardos indígenas (koguis, arhuacos y wiwas) en los departamentos (Cesar, Guajira y Magdalena) (De la Hoz, Pacheco y Trujillo, 2019, párr.10)

Estas comunidades Wiwa y Kogui con las cuales se realizará la investigación están ubicada en Boyacá, de acuerdo con las cifras proporcionadas por la Gobernación de Boyacá (2019):

En la actualidad 5 familias extensas pertenecientes a la comunidad Wiwa, llegaron al municipio de Ráquira en condición de desplazamiento y correspondiendo a su ley de origen (párr.4). Entre estas familias se encuentran los Wiwas y Koguis constructores de saberes de esta investigación.

En cuanto a la muestra, Hernández (s.f) menciona que:

Una muestra es un subgrupo de la población o universo que te interesa, sobre la cual se recolectarán los datos pertinentes, y deberá ser representativa de dicha población (de manera

probabilística, para que puedas generalizar los resultados encontrados en la muestra a la población). (p.173)

Desde la investigación se abordó el tipo de muestra no probabilística que corresponde según Hernández (s.f):

A la elección de las unidades no depende de la probabilidad, sino de razones relacionadas con las características y contexto de la investigación. Aquí el procedimiento no es mecánico o electrónico, ni con base en fórmulas de probabilidad, sino que depende del proceso de toma de decisiones de un investigador o de un grupo de investigadores y, desde luego, las muestras seleccionadas obedecen a otros criterios (p.176)

Para efectos de la investigación desde el enfoque decolonial, se busca conectar con palabras desde ese criterio, por ende, no se menciona muestra, sino co-constructoras de conocimientos. La población fueron dos familias extensas de los pueblos originarios Wiwa y Kogui ubicadas en el municipio de Ubaté, Saboya y Ráquira, Colombia. La co-construcción de saberes se conformó por 6 mujeres con las cuales se realizaron diálogos de saberes, desde la perspectiva decolonial, tales como, círculo de tejido, mambaderos y diálogo informal. Los criterios de inclusión fueron:

- Mujeres wiwa y koqui que viven en Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.
- Mujeres que participan voluntariamente de los círculos de tejido, mambaderos y diálogo informal.
- Mujeres mayores de 18 años.
- Mujeres mayores reconocidas en su comunidad como las “Abu” o “Javas”.
- Mujeres con disposición a compartir sus conocimientos.
- Mujeres con amplia sabiduría que respondiera a los objetivos de la investigación.

### 3.5 Consideraciones éticas

En el desarrollo de cualquier investigación, es imperativo adherirse a principios éticos que respeten la dignidad, autonomía y bienestar de los participantes. En el contexto específico de la presente investigación, que involucra el acercamiento a las comunidades Wiwa y Kogui en Saboya, Ráquira y Ubaté, se realizaron acercamientos previos al encuentro principal, en el primer acercamiento llamado Confieso, las mediadoras decoloniales se presentaron y mencionaron sus intenciones personales al acercarse al espacio, se informaron todos los momentos a desarrollar, los objetivos de la investigación y consultar con el Mamo y la Saga de la comunidad la posibilidad de realizar el diálogo de saberes, para evaluar la viabilidad y establecer un acuerdo para la realización de la metodología. Esto permitió escuchar las posturas y opiniones sobre la intención de la investigación, así como también permite que ellos aporten a la construcción de la metodología.



**Figura 2.** Entrada a la fundación Edén de la Esperanza, Saboya

Fuente: Elaboración propia

Una vez obtenido el permiso, se procedió a hacer pequeños acercamientos con las mujeres, a presentarse, ayudarlas en las actividades cotidianas, conversar y posteriormente realizar encuentros con las mujeres de la comunidad, con la intención de establecer relaciones humanas más allá de los espacios

de construcción de saberes. En el primer encuentro, se acordaron los días y las horas según la disponibilidad, con el objetivo de llevar a cabo tres círculos de tejido. En estos círculos, las mujeres se reunieron con las mediadoras decoloniales para dialogar sobre las razones de movilización al territorio, así como temas sobre la concepción del cuerpo, el femenino y el territorio y sus formas de transmitir el conocimiento. Durante estos encuentros, tanto las mujeres Wiwa y Kogui como las mediadoras, se involucraron activamente en el tejido, permitiendo contemplar el espacio y experimentar la vivencia desde su corporalidad.

Los puntos a continuación buscan integrar estas consideraciones éticas en el trabajo de grado, donde se garantizará una investigación y práctica profesional ética, sensible y respetuosa con los pueblos originarios y su sabiduría ancestral:

**1. Consentimiento informado:** Es fundamental obtener el consentimiento informado ya sea documento o grabado de todas las personas participantes en la investigación, explicando claramente los propósitos, procedimientos y posibles implicaciones del trabajo.

**2. Respeto a la autonomía y la diversidad cultural:** Se debe reconocer y valorar la diversidad de las prácticas culturales y sistemas de conocimiento de los pueblos originarios, evitando imponer perspectivas externas o prejuicios culturales en la implementación de las técnicas de intercambio de saberes.

**3. Colaboración y participación comunitaria:** Se debe priorizar la colaboración activa y la participación de los pueblos originarios en todas las etapas del trabajo, desde la identificación del tema y los objetivos hasta la implementación de las técnicas y evaluación del ejercicio investigativo.

**4. Confidencialidad y protección de datos:** Es crucial resguardar la confidencialidad de la información recopilada durante la investigación, garantizando la protección de datos personales y sensibles de los participantes.

**5. Equidad y justicia social:** Se debe trabajar para promover la equidad y la justicia social dentro de los pueblos originarios.

**6. Reflexividad y responsabilidad:** Se debe fomentar la reflexión continua sobre las propias posiciones, privilegios y sesgos, asumiendo la responsabilidad de abordar cualquier sesgo implícito en el trabajo.

**7. Impacto positivo y sostenibilidad:** Se debe buscar generar un impacto positivo y duradero en los pueblos originarios que participaron de la investigación, asegurándose de que los acercamientos sean culturalmente apropiados, relevantes y sostenibles a largo plazo, evitando la extracción de información únicamente para el beneficio propio, entonces es primordial que las comunidades originarias tengan la garantía de un aporte duradero.

**8. Descolonización:** Se debe comprometer a descolonizar las prácticas y enfoques de trabajo, cuestionando y desaprendiendo las perspectivas y estructuras coloniales que puedan perpetuar la opresión y la injusticia.

**9. Acercamiento previo:** Una de las mediadoras tuvo acercamientos directos con las mujeres un año antes de realizar las técnicas para establecer relaciones de confianza y respeto, posteriormente se hicieron acercamientos a las comunidades de las mediadoras decoloniales un mes antes de realizar las técnicas asegurando un consentimiento informado y una participación activa. Esto garantiza sensibilidad cultural, confidencialidad de los datos y reciprocidad.

**10. Interés de la investigación:** Es fundamental reconocer que tanto las mujeres Wiwa y Kogui como las mediadoras decoloniales comparten la intención de llevar a cabo un diálogo intercultural en el marco de la investigación. Esto implica garantizar un proceso colaborativo y participativo, donde ambas partes puedan contribuir activamente con sus conocimientos, perspectivas y experiencias.

### 3.6 Análisis de la información

Para el desarrollo del análisis posterior al desarrollo de las técnicas, se pretende adoptar un enfoque crítico que desafíe las estructuras de poder colonial arraigadas en la producción y análisis del conocimiento. En el contexto de los mameaderos y los círculos de tejido, esto implica que estas técnicas sean reconocidas como válidas dentro de la investigación, ya que forman parte de las formas en las que los pueblos originarios construyen conocimiento. Es fundamental descentrar el conocimiento eurocéntrico y reconocer la profundidad y la importancia de estos espacios ancestrales para la construcción del conocimiento.

Las mediadoras decoloniales deben tener cuidado en la interpretación de la palabra de sabiduría compartida, pues no es de interés de la investigación tergiversar la información, sino establecer un diálogo horizontal con los participantes. Se deben generar espacios donde las constructoras colaborativas puedan escuchar y revisar los análisis encontrados en la investigación, reconociendo la validez y relevancia de sus conocimientos y experiencias. Por otro lado, una de las limitantes en las estructuras del análisis en la investigación se ve marcada en la forma de entender un todo como lo plantea Chapela (2014):

Este sello positivista obliga a los investigadores a observar la realidad desde un solo punto de vista y con un solo nivel de profundidad, al fragmentar la realidad en objetos disciplinarios en su intento de analizar, de separar las partes de la realidad dejando poco margen a la observación del todo y de las relaciones entre las partes, de las transformaciones que continuamente suceden en las cosas de la realidad. (P.1)

Teniendo en cuenta lo anterior, la influencia del positivismo en las prácticas de investigación convencionales no solo puede perpetuar las jerarquías de conocimiento coloniales al marginar y silenciar las voces y perspectivas alternativas, sino que también las visiones eurocéntricas del proceso de

análisis de la información son de baja complejidad y limitan el ejercicio investigativo. Para contrarrestar esto, es fundamental adoptar un enfoque decolonial que reconozca la validez y la riqueza de los conocimientos locales y contextuales, y que busque establecer relaciones de colaboración y diálogo horizontal con los pueblos originarios. El método positivista del análisis de la información en la investigación plantea una forma limitante, pues pretende fragmentar las partes para entender un algo, lo cual presenta una diferencia significativa en las formas de entender un algo desde la sabiduría ancestral, que no fragmenta las partes, sino que entiende que una cosa argumenta la otra y no se puede comprender una parte sin entender las otras. Por lo tanto, se pretende evitar fragmentar los elementos, ya que separar una cosa de otra limitaría las posibilidades de análisis.

En cuanto a la estrategia metodológica y la construcción de categorías, se sugiere un enfoque decolonial que permita que las categorías y temas emerjan orgánicamente de los datos recopilados. Es indispensable tener en cuenta autores como Quijano, quien han destacado la necesidad de desafiar las estructuras de poder colonial y reconstruir las formas de conocimiento desde una perspectiva subalterna. Analizar desde una perspectiva decolonial, en contraste con la visión positivista, promueve rechazar la idea de una verdad objetiva y universal, y en su lugar, abrazar la diversidad de conocimientos y formas de entender el mundo.

En el contexto de los mambeaderos y los círculos de tejido, esta crítica al positivismo se vuelve especialmente relevante, ya que estas prácticas no encajan fácilmente dentro del marco de análisis convencional. En lugar de buscar la verdad objetiva y universal, los mambeaderos y los círculos de tejido ofrecen espacios para compartir senti-pensares y reflexiones, donde el conocimiento se construye de manera colectiva y contextualizada. Estos espacios permiten una comprensión más profunda y holística de la realidad, donde las partes no se fragmentan, sino que se entrelazan en una red de significados y relaciones. (Ver tabla 1.)

Tabla 1.

*Matriz de análisis*


---

**OBJETIVO GENERAL:** Conocer las practicas ancestrales que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de sus conocimientos y su concepción frente a lo femenino, el cuerpo y el territorio ubicadas en los municipios de Saboya, Ubaté y Ráquira, Colombia.

---

Objetivos específicos	Categorías de análisis	Técnicas de Intercambio de Saberes
Identificar las razones que movilizaron a las mujeres Wiwa y Kogui a los territorios de acogida.	Razones que movilizaron a las mujeres Wiwa y Kogui	
Describir la relación y significado que tiene el territorio, el cuerpo y lo femenino para las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida.	Territorio Cuerpo Femenino	Círculos de tejido, danza y canto
Indagar por las prácticas que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión del conocimiento en los territorios de acogida.	Prácticas de transmisión del conocimiento	Mambeaderos

---

Fuente: elaboración propia

En respuesta a la necesidad de realizar un proceso de análisis más holístico, se llevarán a cabo espacios de mambeaderos entre las tres mediadoras decoloniales. En estos espacios se permitirá compartir los senti-pensares y reflexiones del ejercicio investigativo, acompañados por el Mambe y el Ambil, así como de la herramienta del tejido. El propósito es tejer la palabra y darles vida a las posibilidades de reflexión, permitiendo la palabra de sabiduría y compartir lo que se pudo contemplar, sentir en el cuerpo, escuchar, y otros factores que pueden surgir en esta construcción. Para el proceso de registro de estos espacios, cada una hará anotaciones de lo que considere relevante y al final del encuentro se recogerá la palabra y se hará un empalme del análisis construido. Este será grabado y posteriormente documentado.

Asimismo, se realizarán cuatro mambaderos al final en los cuales se revisarán los saberes documentados y se compartirán con las constructoras colaborativas para su revisión y corrección si es necesario, reconociendo la agencia y la autonomía de los participantes y trabajando en colaboración con ellos para co-construir el conocimiento de manera ética y responsable. Posteriormente se procederá a la redacción y escritura correspondientes a los resultados.

#### 4 CAPITULO I: El Mito de Mama Pañia

*Mamá Pañia les dijo: “necesito hablar con ustedes sólo hago esta visita como hoy”, ellos dijeron: “¿por qué no va a venir más?” Mama Pañia los llevó a una piedra afuera, los sentó y les dijo: “ustedes son españoles, los hijos de Tekú ese es padre espiritual”, y les contó toda la historia, la niña preguntó: ¿Por qué nos recogió?, y dijo: “tu papá habló conmigo y dijo que siempre iban a hacer falta, la mitad van a servir y la mitad la van a embarrar, pero siempre hay que ayudar”, él le dijo: “algún día van a empezar a buscar camino de ustedes”, ósea a ellos se los llevaron de la Sierra para España, Mama Pañia, España. Mamá Pañia les decía: “ustedes son mis hijos”, Mamá Pañia es padre espiritual de Wiwa, y los que no los querían a los niños era padre espiritual de kogui, ellos decían: “nosotros mismos nos hacemos ropa”, Mamá Pañia dijo: “no, ellos nos van a ayudar a los nietos, ósea nosotros los indígenas”. Mamá Pañia le dijo a Tekú y quedaron en un acuerdo, Tekú decía: “mi hermano, ellos son mis hijos, cuando ellos estén por mal camino necesito que los ayude”, y Mamá Pañia le decía igual: “yo necesito que cuando mis hijos estén por mal camino, necesito que los ayude a recordar linaje de donde somos, porque venimos de una sola madre”.  
(Fragmento del El Mito por Ade S, comunicación personal, 19 de enero de 2024)*

En este capítulo, se darán a conocer los resultados y el análisis del desarrollo de cada uno de los encuentros en los círculos de tejido y mambaderos realizados en los 15 días de inmersión de las mediadoras decoloniales con los pueblos originarios. Para la construcción de saberes se visitaron tres municipios: Saboya, Ráquira y Ubaté, donde están ubicadas las mujeres Wiwa y Kogui.

Es importante aclarar ciertas terminologías para una mejor comprensión de los resultados. En las comunidades Wiwa, las abuelas que alcanzan un nivel avanzado de sabiduría son llamadas Saga, mientras que los hombres con un rol similar son conocidos como Mamo. Además, en estas comunidades, los términos Ade y Abu significan padre y madre respectivamente en la lengua del

Dumana. En las comunidades kogui, el término Jate se refiere al mayor de la comunidad, mientras que Java se usa para referirse a la mayora. Estas distinciones son esenciales para la presentación y comprensión de los resultados obtenidos en los círculos de tejido y mambeaderos realizados.

#### **4.1 Resultados**

El proceso de intercambio de saberes para esta tesis se extendió a lo largo de 15 días, abarcando tres diferentes territorios. Durante cinco días, el equipo estuvo en el municipio de Saboya, Boyacá, en la vereda El Pire, Fundación Edén de la Esperanza. Este lugar ha sido hogar de diversas familias Wiwa y Kogui durante los últimos seis años. En este contexto, el intercambio de saberes estuvo liderado por una mujer Kogui y Wiwa, quien, por razones de investigación se nombra Abu D, es residente de este territorio junto con sus hijas. Durante la investigación, estuvo acompañada por su primo, un hombre Wiwa, el cual estuvo traduciendo de la lengua Dumana al español. Además, se contó con la participación de un hombre mestizo, quien se denominará Jate K, que ha pasado años estudiando y conviviendo con los pueblos originarios Wiwa y Kogui.

Posteriormente, las mediadoras se trasladaron a la vereda Nemogá, en el municipio de Fúquene, Ubaté, quienes colaboraron con una abuela Kogui, la cual será denominada Java ML, y su esposo, un mamogui a quien se le denominó como Mamo S. En este contexto, también se contó con la asistencia de un hombre Wiwa, codificado como Ade S, quien actuó como traductor y facilitador del intercambio de palabras entre los abuelos y el equipo de investigación. Finalmente, las mediadoras estuvieron en Ráquira, quienes recibieron orientación y consejos por parte de una importante abuela Wiwa, a quien se le denominará Saga M. Además, contaron con la colaboración de Ade J, un hombre Wiwa que lleva más de 20 años habitando este territorio.

Es así como la construcción de los resultados del objetivo uno se llevó a cabo mediante dos técnicas de intercambio de saberes por un lado, está el círculo de tejido llamado Encuentro de Tejido Saboya 1, el cual, arrojó información importante que nutre este análisis, esta fuente de información se

realizó en el Municipio de Saboya vereda el Pire en la Fundación Edén de la Esperanza, consta de un Unguma, que es una casa masculina donde se reúnen a compartir palabra de consejo, tres casas, tres lagunas, una huerta, dos kadükües; este último mencionado es un espacio de concentración donde se realizan trabajos espirituales, allí participaron dos mujeres Wiwa y Kogui, el encuentro se hizo al aire libre ya que la fundación consta de espacios comunes para reunirse en medio del campo bajo la sombra de un árbol.



**Figura 3.** Casa Unguma, Saboya

Fuente: Elaboración propia

La primera persona que acompañó en este momento fue la Abu D, que compartió sus enseñanzas y su hija la asistió en silencio. La Abu D enseñó desde cero a tejer a las mediadoras para compartir sus saberes. El encuentro duró 4 horas y fue registrado por medio de una grabación.

Por otro lado, el mambadero fue la técnica con la que se logró nutrir más información del objetivo uno, ya que los participantes se dispusieron a compartir más acerca de las razones por las cuales se movilizan al territorio, se lograron realizar dos mambaderos. El primero denominado Mambadero MamoS, realizado en la vereda Nemogá, en el municipio de Fúquene, Ubaté, donde se ubica una familia Kogui, esta finca consta de una casa donde duermen y cocinan, incluso mambean temporalmente mientras se termina la construcción de un Unguma (casa masculina) y un Ushui (casa

femenina), en este territorio se puede encontrar un kadüküe, una laguna, y una huerta. Allí participo el Mamo S y el Ade S, quienes estuvieron compartiendo su sabiduría al rededor del fuego en la casa madre, el encuentro duró dos horas, fue registrado en grabación y diario de campo.

El segundo mambeadero, codificado como: Mambeadero el Mito, fue realizado en el municipio de Saboya, en la Fundación Edén de la Esperanza realizado en el Unguma. Ade S compartió a profundidad el Mito, así como también acompañaron su palabra del mambe (Hoja de coca cernida) y Hayo (Hoja de coca tostada), ambil (Miel de tabaco con sal mineral) ambira (Miel de Tabaco sin sal), y el tejido por parte de las mediadoras, quienes integraron esta práctica y la llevaron a cabo en todos los encuentros; este encuentro fue grabado y tuvo una duración de dos horas.

**Tabla 2.**

*Codificación círculo de Tejido y Mambeaderos*

<b>Técnica</b>	<b>Participantes</b>	<b>Descripción</b>	<b>Codificación</b>
Circulo de Tejido Saboya 1	AbuD	Mujer Kogui-Wiwa	(CT1, ETS, AbuD,2024)
Mambeadero Jate S	MamoS	Mamo Kogui	(MA2, MMS MamoS,2024)
	AdeS	Hombre Wiwa	(MA2, MMS AdeS,2024)
Mambeadero El Mito	AdeS	Hombre Wiwa	(MA 4, MM, AdeS,2024)

Fuente: elaboración propia

Posteriormente, se realiza la transcripción del círculo de tejido y los dos mambeaderos, se subrayan las partes que correspondan al objetivo uno y se pasaron a la matriz categorial, realizando a su vez la codificación, luego se realizó el proceso de organización de la información, lo cual, dio como resultado la categoría El Mito.

En el presente estudio, se emplean dos tipos de categorías: descriptivas y axiales. Las categorías descriptivas como lo menciona Sandoval (2002) “emergen o surgen de un primer contacto con los datos

recolectados y con su ayuda se busca comprender, de una manera lógica y coherente, la información recogida, reduciendo el número de unidades de análisis". (P.159)

Es así como las categorías descriptivas se utilizan para clasificar y organizar los datos según características específicas, posteriormente en el proceso de construcción de saberes y análisis de información Sandoval (2002):

se va generando un segundo tipo de categorías resultante de la organización de las categorías descriptivas inicialmente formuladas [...] Es decir, las categorías descriptivas que vinculan entre sí dos o más observaciones darán paso a las categorías relacionales, que son de orden más teórico y vinculan entre sí dos o más categorías descriptivas o teóricas de orden inferior. Estas nuevas categorías recibirán el nombre de axiales o relacionales. (P. 159)

Por lo tanto, las categorías axiales se centran en las relaciones y conexiones entre los distintos elementos identificados, es decir, la categoría el Mito de Mama Pañia corresponde a una categoría descriptiva. A continuación, se presentan las categorías axiales en la tabla cuatro.

**Tabla 3.**

*Matriz categorial objetivo uno*

Unidad de análisis	Codificación	Categorías descriptivas	Categorías axiales
Razones que movilizaron a las mujeres Wiwa y Kogui	RMMWK	El Mito	Plataforma para ubicar fenómenos atemporales, transculturales a partir de arquetipos Negación de lo político, social y económico Subversión antropocéntrica Sistémico Construcción de complejidades interculturales

Fuente: Elaboración propia.

## 4.2 Análisis e interpretación

El presente análisis e interpretación busca dejar plasmado no solo la perspectiva analítica de las mediadoras, sino también como éste se vincula directamente con el testimonio de las mujeres Wiwa y Kogui; a la vez, se nutre con la interpretación que otros autores les dan a terminologías que serán narradas, para finalmente plantear las conclusiones. Por ende, es importante mencionar que al abordar las preguntas relacionadas con las razones que movilizan a las mujeres Wiwa y Kogui a los territorios mencionados, las respuestas estaban respaldadas por un Mito.



**Figura 4.** *Casa madre y Saga M, Ráquira*  
Fuente: Elaboración propia

Primero es necesario entender que el Mito bajo la cosmovisión Wiwa permite entender la condición humana a través de arquetipos universales, que personifican la luz y la oscuridad, lo externo y lo interno, la inocencia, la trampa o incluso conceptos más contemporáneos como la tecnología y la

naturaleza, pero sin enfoques calificativos desde lo moral, distorsionando los conceptos tradicionales occidentales de lo bueno y lo malo. Es así como Sevilla, Tovar y Arráez (2006) definen que

El Mito ha permitido al hombre explicar una realidad que se le presenta de manera irracional; razón por la cual el mito en su fase primigenia se refiere a la concepción del universo, a la creación no sólo del mundo y de las criaturas humanas sino también de la vegetación y de las plantas. (P.123)

Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado, las instituciones occidentales se acercan al concepto del mito de una forma acertada, para adentrarse un poco más, el Mito representa una profundidad atemporal y transcultural a través de arquetipos, los cuales expresan situaciones de la experiencia humana ya que, a través de sus personajes y eventos, se vislumbran temas universales como el deseo, la curiosidad, el amor, la responsabilidad, la sexualidad, el conflicto y la búsqueda del buen vivir, lo consciente y lo inconsciente. En este sentido, el Mito trasciende las fronteras culturales y temporales al tocar aspectos esenciales de la existencia humana, invitando a reflexionar sobre la naturaleza misma de la vida y la humanidad en su conjunto, es decir, afuera del Mito no existe nada. En contra posición existen otras perspectivas de lo que se define como Mito, como segunda acepción se encontró que es una: "Cosa inventada por alguien, que intenta hacerla pasar por verdad, o cosa que no existe más que en la fantasía de alguien". (Real Academia Española, 2001, como se citó en Herrero, 2006, p.61)

El autor presenta varias definiciones del Mito, donde varias de ellas como la anterior cita, son entendidas desde la universalidad del saber, ya que son instituciones de occidente, estos significados funcionan dependiendo del territorio, en este sentido, no aplicaría esta definición, ya que las formas occidentales tienden a enmarcar estos arquetipos dentro de narrativas específicas de cada cultura, negando su profundidad para convertirlas en leyendas y folclore. Así como lo plantea Walsh en el marco teórico que parte del control que ejerce la colonialidad es de volver estas narrativas ancestrales en ideas

irracional desde las instituciones académicas eurocentristas, el occidente se puede enfocar en interpretaciones literales o simbólicas de los Mitos, mientras que los pueblos originarios ven el Mito como manifestaciones atemporales y transculturales, en los pueblos de origen como los Wiwa, a menudo los mitos son utilizados como una herramienta para entender una problemática de la vida cotidiana y las relaciones sociales, es decir, el Mito es una plataforma para entender la experiencia humana. Así como lo plantea Lüdy (2005)

En toda sociedad se transmite, dentro de este “mundo recibido como sistema” [...] un núcleo ético-mítico o conjunto de valores e ideas que la configuran como tal. Se puede afirmar, también desde la perspectiva fenomenológica, que la transmisión de una cosmovisión o mundo ético-mítico es un dato existencial esencial de la vida humana. (P.72)

Las diferentes formas de comprender un Mito reflejan distintas formas de relacionarse con el mundo y con lo trascendental, lo cual, influye en la manera en que se abordan los fenómenos que afectan la sociedad, es decir no se trata de sugerir que el occidente aborda las problemáticas de manera correcta o incorrecta, ya que no se trata de un asunto de moralidad sino territorialidad. En realidad, las soluciones que funcionan en el contexto occidental pueden no ser adecuadas para territorios Andinos. Abordar fenómenos territoriales desde un enfoque occidental puede ser inapropiado en contextos marcados por otros sistemas de pensamiento. Por lo tanto, la solución a los desafíos locales radica en comprender y aplicar metodologías propias que sean relevantes y territorialmente adecuadas. De lo contrario, la aplicación de enfoques foráneos puede no resolver las problemáticas o incluso generar nuevas complicaciones de manera innecesaria.

---



**Figura 5.** Ade S, traductor del Dumana al español, Ubaté

Fuente: Elaboración propia

Los pueblos originarios entienden la existencia desde lo sistémico, entendiendo lo "sistémico" en el contexto del Mito y la comprensión de las culturas ancestrales, como la percepción de que todo en el universo está interconectado y opera como parte de un sistema mayor, es decir, que claramente obedece a un nivel de complejidad alto y articulado.

La sabiduría es eterna como la existencia, los pueblos originarios, a menudo ven el mundo como un entramado de relaciones interdependientes entre los seres humanos, la naturaleza, la gente de estrellas y los ancestros. En lugar de ver los fenómenos como entidades aisladas o fragmentadas, estas culturas tienden a enfocarse en la totalidad del sistema y cómo cada parte se relaciona y afecta a las demás. Desde esta perspectiva, el Mito se convierte en una herramienta para comprender la complejidad de estas relaciones sistémicas.

Cada personaje, evento o elemento dentro del Mito está interconectado y contribuye al equilibrio y armonía del sistema en su conjunto de muchos mitos indígenas, los seres humanos están estrechamente vinculados con la tierra, los animales y los espíritus de la naturaleza, es decir, los relatos

mitológicos no solo explican cómo surgieron estos vínculos a partir de los padres espirituales, sino también cómo deben ser cuidados y respetados para garantizar el bienestar de toda la comunidad, tanto humana como no humana. Teniendo en cuenta el análisis planteado, a continuación, se presentará el Mito de Mama Pañia narrado por Ade S (2024):

---

Le voy a contar resumen de la historia, porque es muy larga, antes del amanecer, antes de haber luz todo era espíritu, era humanos, los dioses decimos [ ...] Ruama, es espíritu, pensamiento, antes de amanecer existía todo en espíritu, entonces Tekú es un padre espiritual que estuvo trabajando, la mamá de Tekú se llama Abukuan, ella le decía a Tekú no haga eso y él decía: “No yo hago lo que siento, soy grande”, entonces después había una muchacha que estaba guardada en la oscuridad, [ ...] ella nació la guardaron en nueve puertas en una casa en la oscuridad, [ ...] no conocía la luz no conocía nada, mientras ella estaba ahí adentro estaba aprendiendo, tejiendo, solo la miraba la mamá, la abuela. Después Tekú, empezó a investigar qué tiene adentro en la casa, [ ...]él vio que vivía una chica, detrás del pensamiento él vio que era bonita, entonces dijo: “tengo que enamorar, ella tiene que ser mía”, él dijo: bueno mañana. Iba a amanecer, él dijo: “Me voy a sentar con mamá Yuizá o sea, con el sol”.

Le dijeron a la niña mañana no mire nada si le tocan la puerta no mire, cuando salió el sol pego la luz donde estaba ella, entonces ella dijo: “¿qué es eso?, y se asomó inconsciente, le dio curiosidad que sería eso, ella no miraba luz antes, cuando vio alguien arriba de la montaña, vio como una persona, como sonriendo, ella también le dio como pena, como risa, [...] solamente se rio, quedó embarazada, solo en pensamiento, ella no sintió, el pensamiento de Tekú entro al vientre de ella, la luz era el pensamiento de Tekú, el papá se dio cuenta dijo: “no cumplió, desobedeció” [...] fue a ver a la niña le dijo: “que vio, confiese”, ella dijo: “yo vi una luz que entró por el huequito”, el papá dijo: “muestre el hueco” y no lo encontraron, entonces el papá dijo: “ese fue Tekú”, como no cumplió la saco de ahí y empezó a crecer embarazada de dos

gemelos, cuando nació dijeron a toda la comunidad indígena: “nació el Diablo, hay que matarlo”, dijeron los mayores, [...] los indígena como Kogui todos lo llevaron y lo echaron al río. Tekú mismo los saco, a través del pensamiento de espíritu los dejo a la orilla del río, entonces había un padre espiritual, Mamá Pañia que no tenía hijos, estaba caminando, buscando leña, escucho un llanto, un grito como de un bebé, él se fue, dijo: “¿de quién son bebé? “cuando se fue vio dos bebés afuera del río blanquitos, ojos azules, dijo: “que extraño esos bebés, de quién será, pero no son de acá”, entonces él espero y dijo: “bueno creo que los abandonaron, voy a adoptar, antes voy a preguntar a la mujer, le dijo mujer encontré dos bebés blancos, ojos azules, están botados”, ella dijo: “si, adoptamos,” entonces Mamá Pañia [...] se fue a kadüküe a consultar “a ver si los cojo o no” empezó a preguntar; “¿de quién son?”, entonces de Tekú: “ayudarlos, pero si lo ayuda va a tener problema”, entonces él era muy sabedor, [...] como la consulta salió bien sería el hijo de Tekú, se fue y lo trajo y entrego a la compañera, ella no tenía senos, no le salía leche, él le hizo un trabajo y ella empezó a salirle leche, entonces Mama Pañia [...] hizo una casa de piedra donde iban a vivir ellos.

El resto de indígenas, los estaban buscando a ver si murió, pero no aparecían en ningún lado, ellos empezaron a consultar quién lo tiene, [...] La consulta (oráculo) dijo: “lo tiene Mamá Pañia”, entonces ellos se iban a buscar como policía, pero él se daba cuenta cuando iban, [...] ellos buscaban, miraban en la casa pero Mamá Pañia hacia trabajo y la escondía, ellos empezaron a crecer y ellos hablaban, como otro idioma que es español, la Consulta (Oráculo) decía no pueden salir de la casa, él dijo: “voy a ayudarlos pero no se pueden quedar aquí toca conseguir otra finca”, entonces ellos crecieron, comenzaron a jugar y rompían cosas y dijo: “es verdad cuando crezcan van a abrir huequito romper piedras”, entonces Mamá Pañia se iba todas las mañanas a trabajar en la otra finca, cuando estaban más grandes dijeron: “yo también quiero ir a la otra finca” y él decía “no pueden ir es muy lejos [...] cuando sea grande lo llevo”,

de ahí el empezó a hacer trabajo para conseguir finca de ellos. Tekú mismo le dijo que lo apartará de ahí porque los iban a matar.

Un día Mamá Pañia le dijo a los hijos: “mañana si vamos a ir a trabajar en la otra finca entonces coman y se acuesta temprano porque toca madruga”, Mama Pañia no le contó a la compañera porque ella iba a poner triste entonces trabajo solo llamando Trueno, Rayo, en ese tiempo el Trueno era como avión y empezó a llover duro y a media noche llego Trueno, alumbró un rayo fuerte recogió los hijos, los llevo, desapareció, y la compañera dijo: “¿por qué hace eso?”, Mama Pañia no le conto, al otro día los niños amanecieron en la otra finca, se despertaron llamaron a papá y a mamá: “¿dónde están?”. Se levantaron, pero vieron otra casa, ellos salieron y vieron una playa y una casa bonita: “¿dónde está papá y mamá? gritando, la niña le dijo al hermano: “mi papá nos dejó”, nos despertamos muy tarde”, se pusieron a llorar. Tekú entonces les hizo un trabajo, les cambio el pensamiento y se pusieron a esperar. La compañera de Mamá Pañia se despertó y se dio cuenta ellos no estaban, Mamá Pañia le contó lo que hizo, ella empezó a llorar, Mamá Pañia le dijo: “nosotros vamos a estar visitando, ellos van a ser nuestros hijos, el resto no lo quieren, a nosotros si nos van a servir, sin ellos no sobrevivimos, ellos nos van a reconocer y nosotros les damos consejo, los nietos van a vivir con ellos, ósea nosotros, ellos son padres espirituales”, la compañera dijo: “verdad, yo los voy a cuidar”.

Después paso todo el día no llego, tercer día no llego, cuando paso un mes, Mamá Pañia dijo: “vamos a visitarlos”, al mes empezaron a compartir, Mamá Pañia les dijo: “necesito hablar con ustedes sólo hago esta visita como hoy”, ellos dijeron: “¿por qué no va a venir más?” Mama Pañia los llevó a una piedra afuera, los sentó y les dijo: “ustedes son españoles, los hijos de Tekú ese es padre espiritual”, y les contó toda la historia, la niña preguntó: ¿Por qué nos recogió?, y dijo: “tu papá habló conmigo y dijo que siempre iban a hacer falta, la mitad van a servir y la mitad la van a embarrar, pero siempre hay que ayudar”, él le dijo: “algún día van a empezar a

buscar camino de ustedes”, ósea a ellos se los llevaron de la Sierra para España, Mama Paña, España.

Mama Paña les decía: “ustedes son mis hijos”, Mamá Paña es padre espiritual de Wiwa, y los que no los querían a los niños era padre espiritual de kogui, ellos decían: “nosotros mismos nos hacemos ropa”, Mamá Paña dijo: “no, ellos nos van a ayudar a los nietos, ósea nosotros los indígenas”. Mama Paña le dijo a Tekú y quedaron en un acuerdo, Tekú decía: “mi hermano, ellos son mis hijos, cuando ellos estén por mal camino necesito que los ayude”, y Mamá Paña le decía: “igual yo necesito que cuando mis hijos estén por mal camino, necesito que los ayude a recordar linaje de donde somos, porque venimos de una sola madre”. Entonces ellos llegaron a un acuerdo, ustedes van a vivir aquí, las mayorías dicen el Anuwe (pensamiento) de españoles, el vientre, el útero está en España.

Después los muchachos entendieron, los viejos se fueron, se quedaron tristes, ellos dormían juntos tiempo y no sabían de Hulu Hulu (sexo), pero un día el padre Tekú vio que no iban a hacer nada, eran como niños inocentes, entonces Tekú les hizo trabajo para que hicieran Hulu Hulu, la niña despertó con ganas, con placer luego el niño se levantó y vio que tenía el pipi parado, no sabían que hacer y dijeron: “Pero no le preguntamos al papá para que era esto, eso nos faltó, ¿cuándo vuelve para preguntar?”, entonces la niña dijo: “es que yo siento que quiero que algo me entre ahí” y el niño dijo: “¿no será que este entra ahí?” dijeron: “vamos a ensayar”. Y hicieron Hulu Hulu y sintieron placer entonces ahí quedó ese pensamiento Anuwe de corazón hermanito con la sexualidad, ellos lo sembraron todo en luz, pero si lo hicieron en carne y hueso, entonces, ahí quedó embarazada y empezó a rendir en varios países. Entonces, cuando llegó a Colombia y dijeron: “indígenas, llegó Diablo, enfermedad, nos van a matar”.

Ellos crecieron arriba en la Sierra se llama Nunkenindua, pero Mama Paña dijo si los dejaba allá iban a destruir toda la Sierra de ahí para abajo y por eso las apartó, por eso digo chicas en la

Sierra siempre sepamos a través de la historia, entonces esa historia tiene una semilla que debe recoger, esa historia me contó mi bisabuela la mamá de Abu, y otro mamo me decía cuando la Sierra empiecen a perder todo el conocimiento, se va a ir un indígena a Bogotá, va a ir y se esconde allá y empieza a formar gente y hermanito empieza a preguntar y de ahí empiezan a recordarnos.

---

En el Mito narrado anteriormente, se puede ver que la relación entre Teku y la joven no solo representa una historia de atracción y fertilidad, sino que también contiene un rico simbolismo que va más allá de lo literal para adentrarse en lo metafórico y lo arquetípico, es así como se desenvuelven todos los mitos de origen. En primer lugar, el encuentro entre Teku y la joven puede interpretarse como la unión de dos fuerzas complementarias, lo masculino y lo femenino, que simbolizan la dualidad inherente en el universo y en la naturaleza humana. Esta unión es fundamental para la creación y el cuidado de lo que existe, ya que es a través de ella que la vida puede manifestarse. Además, el encuentro entre Teku y la joven puede ser visto como un choque entre la luz y la oscuridad. Teku, representando la luz, la conciencia y la razón, se aventura en la oscuridad para descubrir a la joven, que simboliza lo desconocido, lo misterioso y lo inconsciente, esta oscuridad puede ser interpretada como lo no manifestado, es decir, lo potencial no realizado, principio femenino.

Todos los Mitos de origen buscan ubicar, es decir, entender eso por qué existe, cuál es su función, y finalmente como establecer una relación armoniosa con eso. El Mito de Mama Pañia puede entenderse como el mito de origen de los occidentales, y es como los Wiwa ubican al occidental, ellos primero ubican para saber también cómo se relacionan con eso otro, el ejercicio de ubicar se hace a partir de entender el origen de eso otro, ya que teniendo en cuenta esa historia, ellos pueden acercarse a entender el pensamiento occidental. Teniendo en cuenta que es una relación muy antigua, este mito era contado desde hace milenios, incluso antes de que ocurriera la colonización, los mitos son historias

que según los Wiwa suceden antes de la creación, como lo manifiesta Ade S al mencionar que sucede antes del amanecer.



**Figura 6.** *Círculo de tejido uno Saboya*

Fuente: Elaboración propia

Entendiendo que los gemelos tenían características físicas europeas, devela que la historia de origen del occidente yace como resultado de la desobediencia por parte de Teku y la joven, sugiere una narrativa de ruptura o separación con lo establecido o lo tradicional. Esto podría reflejar cómo el mundo occidental ha surgido de un proceso de exploración, conquista y transformación que a menudo ha implicado la transgresión de límites naturales, llegando a extremos que socaban el territorio y el cuerpo, olvidando la función del ser humano en la tierra.

Lo que permite el mito por ejemplo, en el Mito de Mamá Pañia es entender que los Wiwa están explicando el origen del mundo occidental y la forma de pensamiento que yace en este, a partir de los gemelos, se puede encontrar la forma en como la historia se construye desde la concepción, niñez y adolescencia, explicando la razón de por qué hoy en día no hay consejo, el consejo que no se recibió y por el cual es una sociedad destructiva y que de una forma u otra debía suceder así, es decir una separación, para volver a la unión.

El mundo occidental, por su cuenta, ha demostrado ser insostenible con el tiempo, con figuras políticas mayormente corruptas que perpetúan un pensamiento colonial, el cual solo beneficia a las familias que pertenecen a la elite y sus grandes empresas, dejando a la margen gran parte de la sociedad. Este paradigma conduce a guerras bastante destructivas y dolorosas, dejando profundas marcas en la sociedad, con gobiernos que agotan la biodiversidad por medio de la explotación minera y petrolera, también al vender flora y fauna a países extranjeros en aras del poder adquisitivo, descuidando los derechos humanos y el cuidado del agua, la selva y el aire. Estos intereses han puesto al planeta en una situación precaria para las futuras generaciones, exacerbando problemas estructurales como la falta de acceso a una educación digna, la salud mental, gestión de recursos, entre otros.

---



**Figura 7.** Círculo de Tejido kadüküe, *Java ML, Ubaté*

Fuente: Elaboración propia

No obstante, las corrientes decoloniales proponen una serie de soluciones para abordar los problemas planteados anteriormente en el marco teórico, el cual expone el proceso de la descolonización del pensamiento y la acción como un paso fundamental, lo que implica cuestionar y

desmantelar las estructuras de poder y dominación heredadas del colonialismo. Así como lo plantea Walsh (2005) “la matriz colonial aparece como un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y está directamente relacionada con las estructuras de poder” (p.93).

Es así como este camino de desmantelar y repensar está ligado a la búsqueda de indagar otras formas de co-existir lo cual incluye la revalorización de los conocimientos y metodologías indígenas, el cual permite un nuevo abanico de posibilidades. Es importante tener en cuenta que estas interpretaciones se construyeron a partir del análisis conjunto con las comunidades que hacen parte de la muestra, estas pueden ser especulativas debido a que el Mito se puede comprender dependiendo del nivel de conciencia con el que se es analizado, es posible que el anterior análisis aún se quede corto en la profundidad que contienen las comunidades originarias. Además, el Mito en sí mismo, puede tener múltiples capas de significado y ser interpretado de diversas maneras según el marco interpretativo.



**Figura 8.** Joven indígena traductor del Dumana al Español, Saboya

Fuente: Elaboración propia

Ahora bien, la interpretación que hicieron las mediadoras decoloniales al fenómeno de la movilización a partir de la investigación documental, antes de hacer el ejercicio de construcción de saberes con las comunidades originarias, se basó en algunas perspectivas literales del asunto que incluía la dinámica de movilización dentro de los territorios por falta de oportunidades, desempleo, despojo de sus tierras, amenazas, limitado acceso a la salud y educación, además se pensaba que se movilizan también por ser víctimas del conflicto armado, pobreza extrema y presión cultural por las nuevas formas de vida desde el capitalismo y la globalización, que se promueve desde occidente. También se tenía la perspectiva del desplazamiento de estos pueblos originarios desde la visión occidental ligada a la forma de generar ingresos con la venta de sus productos por lo que deben moverse a otros territorios donde perciben tener mejor productividad, no obstante, este pensamiento occidental también estuvo marcado por ideas de presunta explotación infantil y explotación laboral de la mujer indígena que llevan a las poblaciones a moverse. Estas visiones, son visiones de problemáticas sociales, que han sido observadas desde un pensamiento occidental hacia estos pueblos originarios, pues se perciben ideas diferentes de bienestar, están marcadas y determinadas por las formas de vivir y comportarse dentro de la sociedad desde un orden regido por la religión, lo político, social y moral.

En contraposición a las ideas previas, la presencia de los pueblos originarios Wiwa y Kogui en Saboya, Ráquira y Ubaté, subvierte la jerarquía tradicional antropocéntrica en la que los occidentales suelen ser vistos como superiores, y que estas comunidades están llenas de necesidades básicas que generan una movilización por motivos sociales, políticos o económicos. Desde este cambio de perspectiva, se logró identificar dos razones enmarcadas en el Mito que son básicamente las razones por las cuales estas comunidades en específico se movilizan, ya que se mueven bajo sistemas complejos, bajo una ley de origen. La primera razón, puede estar relacionada con que los pueblos originarios son vistos como aquellos que tienen algo que ofrecer a la comunidad local, creando una relación de vulnerabilidad invertida, ya que los motivos por los cuales ellos se movilizan, es debido a que los

mestizos son el fenómeno problemático. El mundo occidental se queda corto al entender cuál es la relación compleja del ser humano y la naturaleza, lo cual representa una problemática, y lo que plantean estas comunidades son posibilidades de relacionamiento en todos los niveles: personal, interpersonal, interterritorial, interespecie, entre otros. Así como lo menciona el Ade S (2024):

---

En ese caso mi Historia, cuando cuento esa historia yo digo verdad todo lo que dijeron los maestros cuando no había tecnología, ellos ya sabían, cuidemos quienes somos, de donde vinimos, para que vinimos, algunos van a donde los kogui, ellos saben pero cuando le preguntan ellos responden pero no lo que es, por que desde el principio ellos no querían hermanito, por eso ahora hay guerra entre Kogui y Wiwa, no con bala ni nada sino con Yatukua, pero Tekú y Mama Pañia hicieron acuerdo por eso uno ve hoy en día los indígenas se están bajando de la sierra, pero hermanito está buscando consejo profundo, o sea subiendo la Sierra, quieren escuchar los abuelos, tejer, hombre quiere recibir poporo, vivir junto hasta cana blanca, tener familia pero indígenas ya no, ya están perdiendo todo, mi bisabuela dice eso, siempre va a ver gente así, va a venir gringa a preguntar por qué es indígena, qué es tejido, qué es mambear, qué significa, de dónde vinimos, ellos me decían eso, yo ahorita veo la historia y veo lo que pasa y si, todo lo que hemos caminado con los mayores, debe haber un encuentro, una escuela, un sitio sagrado donde se puedan encontrar todas las tejedoras, camino ancestral, porque somos del mismo raíz y camino, solo cambia el idioma porque somos la misma madre el mismo padre espiritual, nos dio consejos, para reconocernos y como nos podemos ayudar mutuamente como un hermano, de ahí como entender, como nos podemos ayudar mutuamente como un hermano, cuando uno empieza a entender como conocer, ahí empieza a tejer, cuando uno teje, teje su espíritu, ahí está, en ese camino estamos todos, sea hermanito o indígena, ustedes dicen hermanito indígena es sabio y me duele decirlo pero no, todo se está perdiendo, ahora todos estamos como niños investigando, no todos tenemos el mismo Ruama pensamiento, cada uno

va a tejer ese camino y nos vamos a acompañar, con los amigos decíamos nos acompañamos pero no hay fuerza, por eso necesitamos las mujeres, por eso Natalia, Salomé es que están abriendo el camino son muy importante, cuando Abu empezó a hacer taller eso es lo que está pasando mujer indígena, no quiere tejer y ustedes si, y los hombres mestizos que tiene poporo se la pasa poporeando, cuando empieza a entender. Estamos como en una espiral moviéndonos, encontrando. (Ade S, comunicación personal, 19 de enero de 2024) Teniendo en cuenta la cita anterior, la primera razón por la cual se movilizan estas comunidades originarias se enfoca en que desde el principio ya había un acuerdo, los mayores decían que cuando los mestizos empiecen a preguntar se les guiaría, se les compartiría palabra de consejo. Los mestizos empezaron a subir la montaña, a preguntar, en una búsqueda de liberarse de la matriz colonial para entender que hay otros saberes y formas de conocimiento. Cuando esta sabiduría llega al mestizo se transforma, pero esto requiere de más trabajo e investigación, ya que se corre el riesgo de adoptar superficialmente las formas de los pueblos originarios en lugar de comprender su profundidad, es decir, estos pueblos no bajan de la sierra para que los mestizos simplemente adopten su vestimenta y costumbres, pues es un acuerdo que va más allá de la forma.

---

Por lo tanto, el Mito de Mama Pañia, destaca el valor del conocimiento ancestral y la necesidad de preservar y transmitir estas enseñanzas en un contexto contemporáneo marcado por la pérdida de conexión con lo natural y la búsqueda del buen vivir. El enfoque en el mito de origen de los Wiwa y Kogui muestra la necesidad de adoptar nuevas formas de conocer y abordar los fenómenos, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza y el cuerpo, resaltando la necesidad de la construcción intercultural, ya que dicho diálogo permite que los saberes tecnológicos occidentales y los saberes tecnológicos ancestrales hagan acuerdo. En esencia, el mito inspiraría un enfoque de unidad y

colaboración en la búsqueda de un mundo más equitativo, sostenible y consciente, para poder evolucionar como sociedad.

La segunda razón, según la interpretación del mito, está relacionada con que los pueblos originarios también tienen una crisis en sus comunidades actualmente, recordando que descienden de la Sierra no a partir de necesidades materiales, asuntos políticos ni geográficos, ya que ellos niegan estos factores externos, si no que, por el contrario, se mueven a partir del Mito, sugiriendo así, que dentro de este, no solamente el padre espiritual del mestizo pide ayuda al padre espiritual de los Wiwa cuando sus hijos se estén perdiendo del camino, si no que esto sucede en viceversa también. En ese sentido, el Ade S también lo retoma en su interpretación, los indígenas de la sierra ya no quieren preguntar más, las nuevas generaciones no están interesadas en sostener y mantener la tradición, las practicas, el consejo se está perdiendo, lo cual también causa problemas en las comunidades, pues si la ley no se está cumpliendo llega el desorden y el caos, así mismo lo planteaba Abu D:

---

Hoy en día se está acabando todo el consejo, entonces los jóvenes pensamos que cuando compramos un tambor, mejor compramos un bafle así bien grande y ya se va perdiendo todo porque no preguntamos historias, no preguntamos que es una flor, como nació esto, ósea no preguntamos, en cambio antes si, se tenía el hilo y el consejo todos los días, todos los días le daban consejo a uno para que no se le dañe el oído, para no perder el hilo. (Abu D, comunicación personal, 19 de enero de 2024)

---

Como lo menciona Abu D las nuevas generaciones también están permeadas del mundo occidental, el cual se vuelve más atractivo, la tecnología y el sistema educativo introducen a los jóvenes a nuevas formas de ver el mundo, lo que en muchos casos conduce al abandono total de sus raíces. Con el tiempo, esto podría resultar en un olvido masivo del consejo en unas pocas generaciones, a medida que los mayores fallecen y los jóvenes se alejan de sus tradiciones, así como lo plantea AdeS, (2024) “El mamó ya sabe ustedes a que vienen, a pedir concejo. Ahí está el problema, el hermanito menor viene a

preguntar concejo y nosotros los indígenas ya no”. (Ade S, comunicación personal, 19 de enero de 2024).



**Figura 9.** Casa Unguma en construcción, Ubaté

Fuente: Elaboración propia

Este fenómeno era de esperarse, los mayores tenían conocimiento de que sucedería, y por lo tanto una de las razones de establecer un dialogo con los mestizos, es también para que dicho conocimiento no se olvide, que por lo menos los pocos que quieran acercarse y aprender de los mayores, lo hagan y posteriormente lo transmitan, como una red, un tejido, en dicho dialogo se abre la posibilidad de que las nuevas generaciones también se empiecen a cuestionar, si el mundo occidental es tan atractivo por que vienen a buscar consejo de los pueblos originarios.

Para concluir este capítulo, se logró identificar que las comunidades originarias se movilizan por el Mito, el cual despliega dos razones principales. La primera se basa en un acuerdo ancestral, donde se prometió guiar y compartir sabiduría con los mestizos que buscan investigar los saberes ancestrales, lo cual requiere un cuidadoso trabajo de investigación para evitar una apropiación superficial, teniendo en

cuenta la importancia del dialogo intercultural que se genera en pro de transmitir estas enseñanzas en un mundo contemporáneo que ha perdido su conexión con lo natural. La segunda razón, según la interpretación del mito, se relaciona con una crisis interna en las comunidades originarias por la pérdida del consejo y la tradición en las nuevas generaciones, ya que la influencia del mundo occidental, amenaza con desplazar las prácticas y conocimientos ancestrales. El diálogo intercultural entre los pueblos originarios y mestizos no solo tiene como objetivo mantener vivo el consejo ancestral, sino también explorar qué sucede cuando estos conocimientos atraviesan la mente, el cuerpo y la cotidianidad de las personas llegando a las fibras de lo humano. Este intercambio facilita el proceso de recordar y actualizar estas enseñanzas, así como de crear nuevos acuerdos que no se limitan a las formas, sino que emergen a partir de esa interacción. Es a través de este proceso que el mestizo comienza a encontrar su camino hacia el buen vivir, descubriendo nuevas formas de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el entorno. Este diálogo no solo enriquece la comprensión mutua entre culturas, sino que también promueve la construcción de un camino alternativo a la matriz de conocimiento actual.

## 5 CAPITULO II: Ruama menanshe

*Ahora no hay indígena que sabe consejo de mujer, el único sabíamos un poco, por eso mi mama si hacia reuniones de mujeres y las cogía parao, mujer floja, ladrona, celosa, eso lo cogía parado, lo agarra el agua, lo agarra la luna, lo agarra todo, madre tal tal tal, ¿ustedes son hijas de ese? Si, bueno, ¿la luna piensa, hace eso? No, entonces, ¿el agua está pensando eso, haciendo eso? No, ¿el agua son egoísta envidiosa?, la luna estrella, la tierra ¿son así? No, entonces. (..) Entonces mujer es luna, laguna, mar, por eso, mujer tiene periodo, menstruación, tiene agua, por eso vive hombre, y si no, no puede vivir un hombre. (AdeJ, comunicación personal, 19 de enero de 2024).*

En este capítulo, se presentarán los resultados, análisis y conclusiones derivados del desarrollo de los encuentros en los círculos de tejido y mambeaderos, los cuales constituyen una parte fundamental para abordar el objetivo dos de esta investigación. Estos encuentros han nutrido la

comprensión de la relación de las mujeres wiwa con el cuerpo, el territorio y lo femenino, ofreciendo así respuestas significativas a la pregunta de investigación.

### 5.1 Resultados

La construcción de los resultados del objetivo dos se llevó a cabo mediante las dos técnicas de intercambio de saberes, por un lado, está el círculo de tejido, el cual arrojó la mayor parte del consejo, el círculo de tejido donde se realizaron más reflexiones corresponde al Encuentro de Tejido Saboya 1 descrito en el capítulo uno. El segundo círculo de tejido denominado Circulo de Tejido kadüküe, se realizó en la vereda Nemogá, en el municipio de Fúquene, Ubaté, allí participaron dos mujeres Kogui, esta finca esta anteriormente descrita en el capítulo uno, donde se realizó el Mambeadero MamoS. Este encuentro de tejido fue realizado en el kadüküe, el cual es un espacio que consta de varias piedras gigantes en donde las comunidades indígenas Wiwa y Kogui realizan confesos y trabajos espirituales. El encuentro se realizó en las horas de la mañana, durando dos horas y cuarenta minutos.

**Tabla 4.**

Codificación Círculos de Tejido y Mambeaderos

Técnica	Participantes	Descripción	Codificación
Circulo de Tejido encuentro Saboya	AbuD	Mujer Kogui	(CT1, ETS, AbuD,2024)
Circulo de Tejido <i>kadüküe</i>	JavaML	Mayora kogui	(CT4, CTC, Java ML, 2024)
Circulo de Tejido Ráquira	AbuM	Saga Wiwa	(CT5, CTR, Abu M, 2024)
Mambeadero Mamo S	JateS	Mamo Kogui	(MA2, MMS JateS,2024)
	AdeS	Hombre Wiwa	(MA2, MMS AdeS,2024)
Mambeadero Ráquira	AdeJ	Mamo Wiwa	(MA5, MR, Ade J, 2024)

Fuente: elaboración propia

El tercer círculo de tejido se realizó en el Municipio de Ráquira, donde participo la Saga M Wiwa, quien es una conocida Saga en la SNSM por su sabiduría en cuanto a la partería, los masajes, el tejido entre otros saberes, ella es la abuela del Ade S. El encuentro se realizó en la casa madre con una duración de una hora y media, las mediadoras estuvieron tejiendo con la Saga mientras se grababa todo el encuentro. Por otro lado, se realizaron dos mambaderos los cuales aportaron significativamente al objetivo dos el primero fue realizado en la vereda Nemogá, en el municipio de Fúquene, Ubaté, donde participo el Mamo S y el AdeS, este mambadero fue anteriormente descrito en el capítulo uno codificado como Mambadero MamoS.

**Tabla 5.**

*Matriz categorial objetivo 2*

Unidad de análisis	Categoría emergente	Categorías descriptivas	Categorías axiales
Describir la relación y significado que tiene el territorio, el cuerpo y lo femenino para las mujeres Wiwa y Kogui en los territorios de acogida.	La sexualidad	Cuerpo - Territorio	Vagina y Pene Conexión humano-naturaleza Red de información psíquica, emocional y física Leyes de origen y sabiduría ancestral
		Femenino	Laguna Ciclo lunar-menstrual y cuidado de la tierra Feminetica (Emergente)

Fuente: Elaboración propia

El tercer mambadero fue realizado en el municipio de Ráquira, realizado en la casa madre, donde vive el AdeJ, quien es un Ade wiwa que lleva más de dos décadas en el territorio e imparte su conocimiento sobre las plantas medicinales, y es el padre del Ade S, las mediadoras decoloniales

estuvieron escuchando su sabiduría alrededor del fuego toda la noche, el encuentro empezó a las 12:00AM y termino a las 5:00 AM teniendo una duración de cinco horas, el encuentro fue grabado.

Posteriormente, se realizó la transcripción de los tres círculos de tejido y los dos mambeaderos, se subrayaron las partes que correspondieron al objetivo dos y se pasan a la matriz categorial, realizando a su vez la codificación. Luego se realizó el proceso de organización de la información, lo cual, dio como resultado las tres categorías cuerpo, territorio y femenino, siendo todas ellas categorías descriptivas. A continuación, se presentan las categorías codificadas en la tabla 5.

---

## **5.2 Análisis e interpretación**

En este capítulo, se harán acercamientos para entender la compleja relación de las mujeres Wiwa y Kogui con el cuerpo, el territorio y lo femenino, alineado al objetivo dos de la presente investigación. Para abordar esta temática, primero es esencial retomar asuntos mencionados anteriormente sobre lo que se ha entendido de esta relación desde la visión occidental conversando con el pensamiento de estas comunidades, para finalmente hacer reflexiones.

Para los pueblos originarios, la relación entre el cuerpo y el territorio es interdependiente, consideran esencial cuidar tanto la salud del cuerpo humano como el de la tierra, ya que el bienestar físico, emocional y espiritual de una persona influye directamente en la calidad del ambiente que la rodea, a su vez, el estado de la tierra también afecta la salud y el bienestar de los seres humanos. Estos pueblos originarios perciben el territorio como un organismo vivo y sagrado, donde cada elemento, desde los ríos y montañas hasta las plantas y animales, posee un espíritu, una energía vital. Por lo tanto, el cuidado y la protección del territorio se consideran fundamentales para mantener la salud y la armonía tanto a nivel individual como colectivo.

Dada su estrecha relación con la naturaleza, estos pueblos poseen profundos conocimientos sobre todos los elementos de ella, los cuales forman parte integral de sus territorios. Cada elemento natural tiene una historia y un origen, así como era mencionado en el capítulo uno, los mitos de origen

tienen la función de ubicar ya que proporcionan un marco de referencia que permite identificar el génesis del pensamiento de algo en específico, esto con la intención de entender el cómo a partir de eso, establecen una relación con lo que se desea conocer, es así como estas comunidades investigan su propio cuerpo, su territorio y empiezan a establecer una relación de cada parte del cuerpo con las partes de la naturaleza, como si la naturaleza fuera una extensión del cuerpo. Este proceso constante de autoconocimiento y comprensión de la relación entre el cuerpo y el territorio les permite entender el propósito del ser humano en la tierra: cuidar y proteger, tanto a sí mismos como al mundo que los rodea. JateS (2024) añade:

Nosotros no lo sabemos, pero estamos dañando la naturaleza, pensamiento, cuerpo. Nosotros sentimos placer, por ejemplo, los hombres cuando se consigue una mujer, está bien, pero uno está dañando y después vamos a estar sufriendo. Entonces, ahí que está dañando, su útero, su casa, llenándola de basura que no debe estar en la casa de uno, por eso se pregunta por las parejas que se han tenido, para analizar cuanto daño se ha hecho a sí mismo y a la naturaleza. (JateS, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

El testimonio anterior, profundiza sobre las acciones inconscientes que los seres humanos realizan en relación con su pensamiento, su cuerpo y su placer, se plantea que las acciones sobre el cuerpo pueden estar infligiendo daños al territorio, esto se puede ver en el ejemplo que utiliza el Jate S del útero como "casa", sugiere una conexión íntima entre el cuerpo y el territorio, es decir, todo lo que pase en el cuerpo tiene repercusiones en el territorio, teniendo en cuenta que el cuerpo consta de otras dimensiones más allá de lo físico, esto sugiere la necesidad de una mayor conciencia y responsabilidad en las acciones y pensamientos para preservar el bienestar tanto personal como del territorio. Así lo expone AdeJ (2024):

Consejo de Mujer, Consejo de hombre, cuando cuidamos nuestro cuerpo, pensamiento estamos cuidando el universo, toda la naturaleza. Por eso, la madre tierra y así mismo la mujer tiene

todo, incluso nosotros representamos la naturaleza con los pelitos, la montaña tiene palo, así somos los hombres, tenemos todo para cuidar, pero no sabemos nada, estamos perdiendo la sabiduría y conocimientos ancestrales. Cuando había ese concejo se entiende y se cumple el concejo, esa palabra del abuelo, hoy en día no sufre, pero hoy en día a la palabra antigua no le damos valor. (AdeJ, comunicación personal, 19 de enero de 2024).



**Figura 10.** Cansamaría, *Saga M, Ráquira*

Fuente: Elaboración propia

Ade J aclara que tanto lo masculino como lo femenino está representado en la naturaleza, así como cada parte del cuerpo humano, desde los vellos hasta los órganos, guarda una correspondencia con elementos de la naturaleza, el ejemplo de que los pelos de la tierra son como las ramas o arbustos ya es una forma de establecer una relación de correspondencia. Este paralelo sugiere que, al cuidar conscientemente el cuerpo, se está contribuyendo de alguna manera al cuidado del entorno natural. Menciona que hay una profunda sabiduría sobre unos principios del cuidado del cuerpo y el pensamiento, que funciona como sistema para el cuidado del universo y la naturaleza en su totalidad.

Los seres humanos tienen todo lo necesario para cuidar y mantener el equilibrio en su propio cuerpo, sin embargo, este saber se está perdiendo, por lo tanto, la importancia de investigar los consejos transmitidos por los mayores para mantener la salud y la armonía, tanto a nivel individual como en relación con el territorio y la naturaleza en general.

La comprensión de la relación entre el cuerpo femenino y el territorio se configura a partir de la categoría emergente de la sexualidad ya que la percepción del territorio de estas comunidades, no se limita a aspectos geográficos o políticos, ya que va más allá de lo biofísico. Es decir, en lo molar se encuentra contenido lo molecular, entonces, las interacciones se establecen en base a una información compartida, como una base de datos, donde la información del cuerpo humano se corresponde con la de la tierra. Esta conexión se traduce en una relación de retroalimentación, donde la madre tierra nutre al ser humano y viceversa, en dimensiones moleculares. Este pensamiento ancestral corresponde a un sistema mayor del cual el mundo occidental no tiene pleno conocimiento, se acerca desde la ciencia, pero aún no se ha decodificado completamente la naturaleza de esta relación correspondiente. Ahora bien, para ahondar más en las consecuencias de esta relación interdependiente molecular, el Ade J (2024) explica que:

La enfermedad de la tierra, del agua, de la luna, del sol, mundo de planeta que está ahí, el cuerpo, mujer y hombre, ¿la enfermedad quien trae? La humanidad, uno no es Dios pero destruye el planeta, solo por hacer hulu hulu, por eso ahí está el detalle no hay que hacer y hay que hacer, entonces cómo? ¿Quién está fabricando eso?, el hombre fabrica bomba, arma igualito queda, ¿quién está fabricando eso? Vagina y pipi, hulu hulu, ¿quién está fabricando enfermedades? Esos dos (AdeJ, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

El AdeJ, profundiza un poco en la problemática central de la falta de cuidado del cuerpo y el territorio, y que esto tiene una relación directa con la vagina y el pene, donde el mal uso o mantenimiento de ellos genera repercusiones en el territorio, es decir, sugiere que la sexualidad es el

centro de la creación o destrucción, a partir de ella se puede cuidar o dañar, teniendo en cuenta que en la sociedad actual existe una falta de consejo de ello, el uso de esta fuente de creación no están siendo dirigida correctamente. Retomando la referencia del Mito de Mama Paña, se puede identificar que los mellizos blancos no preguntaron para que se utilizaba esta parte del cuerpo, indicando la falta de conocimiento de la sexualidad del mundo occidental. Como consecuencia, tiende a privar este aspecto esencial del ser humano a partir de la moral impuesta por la iglesia y el tabú social lo cual obstaculiza la discusión abierta sobre la sexualidad.

Por otro lado, Occidente ha creado un entorno de interacciones sexuales basado en el placer y la pornografía, perpetuando una visión superficial y capitalizada del sexo, que sigue siendo un nivel de baja complejidad de la sexualidad. En contraste, estas comunidades comprenden la sexualidad desde niveles más profundos, vinculados con la creación y el equilibrio del cosmos. A continuación, se evidencia la importancia de analizar la función de los órganos reproductores desde una perspectiva mitológica para comprender su verdadero significado, tal como lo expone Java ML (2024):

Antiguamente nosotros tomábamos agua y nos enfermábamos, cuando cortaba palo, el palo gritaba, cuando cortaba plátano para comer, gritaba, entonces no existía cocua (vagina) la vagina no existía, ni el pene, cuando éramos solo cuerpo, no podíamos hacer nada, ahí la madre empezó a investigar, quien puede cuidar eso, la madre empezó a investigar, crearon cocua, crearon el pene, cuando crearon esas personas, ellos mismos dijeron ¿porque mamá nos llamó? entonces la mamá respondió: “ustedes van a cuidar toda la naturaleza, la humanidad”, entonces ellos dijeron: “bueno, si nos maltrata mal nosotros mismos vamos a cobrar”, la mamá le dijo: “no, hija, hijo, ustedes no van a hacer nada porque ustedes van a tener una autoridad”, ellos dijeron: “bueno, si tenemos autoridad bien, entonces ¿cuál autoridad? Palabra consejo, consulta, la ley, el respeto”, entonces la madre nos puso la vagina primero la puso aquí (señala el pie) no podía hacer bien, luego puso en rodilla, ¿pero no sé miraba bien como para hacer

Hulu Hulu? bueno puso debajo de rodilla, cuando puso ahí vio que no podía hacer Hulu Hulu, no podría cuidar bien luego puso entre las piernas, porque ahí está el espíritu, el consejo, ahí recibió el consejo, no el corazón pensamiento, luego empezó a cuidar, empezó a cuidar todo lo que comemos y usamos, por que antes no podríamos comer, comíamos enfermábamos, cortaba leña y gritaba, hablaba, por eso, ella cuida para que pudiéramos comer, tomar agua, ellos mismos sanaron, endulzaron (Java ML, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

El mito compartido por la Java ML ofrece una perspectiva basada en el origen de la relación entre el cuerpo humano y la naturaleza, centrada en la creación de los órganos sexuales. Según el relato, en un principio, antes de la existencia de la vagina y el pene, la humanidad no podía comer, porque los alimentos sufrían al ser consumidos, o sea la madre naturaleza creó los órganos reproductores para que la humanidad tuviera la responsabilidad del cuidado no solo de los alimentos sino de todo el planeta y así pudiera consumir lo que crecía en el territorio. El mito también menciona que existe una autoridad que está por encima de los órganos sexuales, esa autoridad es el consejo, que se basa en la ley de origen y se acompaña con consulta.

Entonces, considerando que el acto sexual es la base misma de la creación de nuevas vidas, se comprende que posee un poder inherente de generar. Según las perspectivas de los pueblos originarios, tanto el pene como la vagina no son simplemente órganos con funciones reproductivas y recreativas, sino que representan fuerzas complementarias con la capacidad de cuidar y proteger. El Ade J y el Jate S resaltan que, debido a la falta de orientación en torno a la sexualidad, el mundo experimenta conflictos, contaminación y sufrimiento constante. Lo que el pensamiento occidental a menudo no alcanza a comprender es que el acto sexual no solo crea vida, sino que también genera una energía que se traduce en forma de información molecular. Esta información, dependiendo de la conciencia del acto, se transmite a la red molecular del territorio, afectando positiva o negativamente a la dimensión molar, lo que se denota en la historia del cuidado y el alimentar el territorio corresponde a estos aspectos

moleculares, energéticos. Por lo tanto, se vuelve crucial una reevaluación de la sexualidad para una reestructuración efectiva del territorio.



**Figura 11.** *Poporo y Ambira, Ráquira*

Fuente: Elaboración propia

En este caso, es de interés profundizar sobre lo femenino y como entra entonces a entenderse desde otras matrices de conocimiento, y como se ve afectado el territorio teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, como lo expone Java ML:

Hoy en día sufriendo porque mucho verano, ¿porque seca agua?, nosotros pensamos todavía hay mamos sabedores, uno dice ¿porque no llueve?, se seca agua , ellos no tienen la culpa, nosotros mismos estamos secando el agua, ponemos verano, mucho sagrada cocua, cocua no puede mostrar a todos los hombres, cuando hace Hulu Hulu llega otro hombre Hulu Hulu ahí está ensuciando la casa, está ensuciando laguna, ¿que está ensuciando?, está ensuciando el útero, ahí está dañando, por eso Antiguamente había ese consejo, ese camino, consigue pareja hasta cana blanca, solamente una persona a entrar en esa casa esa laguna, cuidar ese útero, ese útero está cuidando todo (Java ML, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

La Java ML explica la importancia de comprender el papel de lo femenino en la relación con el cuerpo y el territorio, ya que el territorio sufre factores como la sequía debido a que el origen de estos fenómenos naturales yace en la falta de equilibrio en la relación con lo femenino originado en la sexualidad, es decir, teniendo en cuenta que más allá de ser un asunto simbólico de relacionar la laguna con el útero, se trata de que en el útero, que es el órgano que tiene el principio femenino, está la fuente de vida, como un recipiente en el cual todo lo que existe en el mundo espiritual se ve manifestado, así mismo es la laguna. Si el primer territorio es el cuerpo y este se ve afectado, por consiguiente, se afecta el territorio, se seca la laguna, se contamina el mar. Por esto, es importante entender la relación de lo femenino, más allá de ser un asunto político, social o económico, es un asunto ético, ya que conlleva la salud del territorio y el bienestar del cuerpo, de ahí la profunda necesidad de recuperar prácticas ancestrales para restaurar el equilibrio ambiental y humano. Según Ade J (2024)

Ahora no hay indígena que sabe Consejo de Mujer, el único sabíamos un poco, por eso mi mamá si hacia reuniones de mujeres y las cogía parao, mujer floja, ladrona, celosa, eso lo cogía parado, lo agarra el agua, lo agarra la luna, lo agarra todo, madre tal tal tal, ¿ustedes son hijas de ese? Si, bueno, ¿la luna piensa, hace eso? No, entonces, ¿el agua está pensando eso, haciendo eso? No, ¿el agua son egoísta envidiosa?, la luna estrella, la tierra ¿son así? No, entonces (...) Entonces mujer es luna, laguna, mar, por eso, mujer tiene periodo, menstruación, tiene agua, por eso vive hombre, y si no, no puede vivir un hombre (Ade J, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

Teniendo en cuenta la cita anterior, el Ade J profundiza en la relación cuerpo, territorio y femenino, y es que lo femenino se ve manifestado en el cuerpo, el territorio y el universo. Se enfatiza que estas fuerzas naturales no actúan en un nivel emocional instintivo, enseñando que lo femenino contiene principios de creación, cuidado, nutrición. Desde esta perspectiva, los pensamientos y emociones negativas afectan no solo al individuo, sino también al sistema territorial. En lugar de un enfoque moralista, se promueve una conciencia del cuerpo, y el pensamiento, orientada hacia el

mantenimiento energético y molecular primordial para la armonía. En el consejo femenino está la clave para empezar a relacionarse de manera diferente, de allí viene el título del capítulo, en Dumana se dice Ruama menanshe, ruama (pensamiento) menanshe (femenino), este es un planteamiento de una ética de lo femenino, donde es consejo de lo femenino, del útero, de la sexualidad y hacer las relaciones de correspondencia con la laguna, el agua, la luna y otras fuerzas naturales, y la falta de prácticas éticas presente en ciertos comportamientos humanos.

Para comprender mejor los cuidados del útero y lo femenino, Java ML ofrece perspectivas sobre el ritual que realizan las mujeres indígenas al experimentar su primera menstruación. Cuando se refiere a la luna, alude al ciclo menstrual, Java ML (2024) dice:

Se sienta en un rumo de paja, en un lugar de silencio, solo entra la mamá y no hablara con nadie, solo tejiendo la mochila, son cuatro días así, y ahí mismo el mamo va a consultar si es suficiente, el mamo la baña, y la ropa que tenía puesta, la lava y ahí sí se puede levantar, pero el mamo debe hacer un trabajo para que se pueda parar a caminar, así, deben ser las dos primeras lunas, de ahí para adelante ya ella es la que cuida, es tipo dieta, no pueden hacer ninguna actividad. (Java ML, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

La anterior, explica un poco el proceso de cuidado que tienen las mujeres indígenas al tener su primera menstruación, desde el primer momento hay unos procedimientos específicos que develan la importancia de cuidar este momento, ya que la sangre es sagrada y debe ser cuidada, teniendo en cuenta que la dimensión del pensamiento se ve afectada y manifestada en lo físico, así mismo sucede con los fluidos de la sangre, la mujer indígena cuida su pensamiento a partir del tejido y el silencio durante su proceso de luna, porque allí también su pensamiento se traduce en información que a partir de la luna se conecta a la gran base de datos, entonces la relación que la mujer tenga con su menstruación también afecta el territorio. Ellas entregan esta sangre al territorio para cuidarlo, esto refleja una comprensión profunda del ser humano como parte integral de un ecosistema

interdependiente, donde el respeto por el cuerpo, la tierra y las fuerzas naturales se entrelazan en un tejido de significados y prácticas que trascienden lo individual para abarcar lo colectivo y lo espiritual, a partir de lo que el cuerpo tiene para ofrecer, por esto, señalan que el ser humano tiene todo en su cuerpo para cuidar.

Hoy en día no sabemos, papá mamá no nos enseña, cuando nos llega la menstruación tiene cuatro colores, cuatro consejos, primero llega como blanquito, luego medio colorado, luego café luego más rojo, o sea cuarta energía, cuarto pensamiento, entonces hoy en día no cuida la luna la menstruación, solo botar en la basura, la madre ve que está botando la comida, entonces la mujer cuando le llega la menstruación, esa menstruación es para sanar, limpiar alimento, pa' nosotros comer y no nos enfermos, para no enfermarnos, con esa luna hace limpieza luna, la quebrada nosotros no miramos pero también le llega la luna, (..) le llega rojito, ay veces, de abajo las piedras se pega rojo como amarillo entonces nosotros también nos bañamos ahí tomamos agua, nosotros vivimos en ella, por eso la luna es para cuidar, sanar los alimentos, para curar (Java ML, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

Aquí se puede identificar que hay una profunda sabiduría de las mujeres indígenas sobre la relación que tienen con el territorio, lo femenino y los astros como la Luna, a partir de la comprensión del ciclo menstrual como parte de un proceso natural de sanación y limpieza tanto para el cuerpo como para el territorio, teniendo en cuenta que hay un consejo para cada etapa del ciclo menstrual. La Java ML menciona que lastimosamente en la actualidad, se ha perdido el conocimiento sobre este método ancestral de cuidado, ya que para el mundo occidental la primera luna puede resultar un proceso doloroso incluso vergonzoso. El sistema convencional solo instruye a utilizar productos para contener la sangre menstrual y luego desecharla, sin reconocer su verdadero significado más allá de un simple ciclo biológico femenino. Las mujeres occidentales suelen desechar esta sangre ya sea en la basura o bajando la tasa del baño. Sin embargo, para estas comunidades indígenas, la sangre menstrual es considerada

muy valiosa y descartarla de esta manera puede resultar en que termine contaminando ríos, mares o acumulándose entre desechos, afectando así el equilibrio natural del entorno.



**Figura 12.** *Mambeadero, Ade J y Ade S, Ráquira*

Fuente: Elaboración propia

Para las mujeres indígenas la menstruación tiene un propósito más profundo, este se basa en purificación del cuerpo, esta sangre en dimensiones moleculares equivale a alimento para la madre tierra, ya que contiene información que corresponde en esta relación cuerpo y territorio. En el compartir de saberes la Java ML también hace una comparación del cuerpo humano femenino con el cuerpo de la madre tierra, explicando que la laguna, el río, también le llega la menstruación y que esto se puede ver cuando en un río se ve una sustancia sedimentaria amarilla, a veces cobriza, la cual se adhiere bajo las piedras, se conoce comúnmente como "limo", esta se compone por partículas finas de arcilla y otros sedimentos minerales, así mismo, existen otras representaciones femeninas de la naturaleza donde ellas hacen esa relación de que son elementos femeninos que también pasan por estos ciclos menstruales.

Lo masculino también se ve representado por figuras fálicas como el cerro, tal como lo menciona Ade J (2024):

En la Sierra Nevada, hay un cerro, no sé cuánto dice hermanito de altura, así derecho como pene, rectos, un cerro, no grande, como delgadito pero empinado, en Bogotá, en Ráquira ¿dónde estaba? en Bogotá, yo vi edificio, así igualito y de mama por ejemplo se llama Abu Zenzémena, Ade Zenzebu, de pene. (Ade J, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

Es decir, las representaciones de lo masculino en la naturaleza son a partir de elementos como el cerro, con forma fálica, es un ejemplo vívido de tanto el hombre como a la mujer se ven representados en la naturaleza, así como también el Ade identifica que los edificios son representaciones masculinas que occidente creo, se puede revelar que el pensamiento ancestral moldea la forma en que se relacionan con el territorio. La figura del cerro con forma fálica no solo representa lo masculino en un sentido literal, sino que también es la representación de la conexión con el cielo y lo divino. Lo cual sugiere que los pueblos originarios han integrado su comprensión del mundo físico con aspectos espirituales y metafísicos.

Teniendo en cuenta lo que mencionan la Java y los Ades, el feminismo ecológico vislumbra aspectos esenciales que parecen acercarse a este sistema de saberes ya que prima la necesidad de buscar un bienestar como especie más allá de una discusión de géneros, es una búsqueda para comprender las causas y repercusiones de la fragmentada sociedad occidental en el territorio, junto con la necesidad de volver a un modo de vida de bienestar, de conexión con lo natural y como lo propone Puleo (2001) menciona las relaciones entre la naturaleza y lo espiritual esto incluye factores más allá de la dimensión física, es el encontrar acuerdo entre lo femenino y lo masculino, teniendo en cuenta que son dos potencialidades creadoras complementarias.

Llegados a este punto, se puede entender que la matriz de sabiduría ancestral contiene todo un sistema integral donde se entrelazan el bienestar del cuerpo y del territorio, que funciona a partir del equilibrio entre lo masculino y lo femenino, resaltando la importancia de cuidar y respetar la naturaleza como una extensión del cuerpo humano. Así, como lo mencionaba Quintero (2019) las comunidades

originarias conciben el territorio como una expresión del tamaño del mundo entero, allí es donde el sistema del cuerpo, el territorio, el planeta y el universo funcionan de manera interdependiente.



**Figura 13.** Casa Madre, Ade J y Ade S, Ráquira

Fuente: Elaboración propia

Teniendo en cuenta las reflexiones de este compartir de saberes, se invita a comprender el cuerpo femenino, que va más allá de lo meramente físico, como una entidad con la capacidad de dar vida y sustentarla. Esta concepción resalta la profunda conexión entre la Tierra y la fertilidad, trascendiendo el enfoque puramente reproductivo y que lo masculino representa una conexión con la divinidad que trae la semilla a lo femenino para que esta se materialice. Entonces, resulta interesante explorar cómo esta metáfora se relaciona tanto con el cuerpo humano como con el de la Tierra, al reconocer a la Tierra como un organismo vivo y femenino, se comprende que el cuerpo femenino humano comparte esa misma capacidad y sabiduría inherente.

Por lo tanto, se puede concluir que la relación entre cuerpo, territorio y lo femenino está en el cuidado del cuerpo, del pensamiento, y la conciencia ecológica, esto se ve representado en los cuidados de la menstruación, la sexualidad, el pensamiento, los cuales son fundamentales para mantener el

equilibrio y la armonía en este sistema relacional. Además, se destaca la responsabilidad compartida entre hombres y mujeres en el cuidado del territorio, como deber ligado a la ley de origen.

Finalmente, Sousa (2012) menciona que es necesario avanzar hacia una ecología de saberes direccionado, a ver otras perspectivas para entablar relaciones entre humano y naturaleza, es así como estas comunidades son la posibilidad para avanzar. Esta no es simplemente una opción, dado que el sistema actual actúa de manera destructiva. Como se discutió en el capítulo anterior, la cuestión es territorial. Por lo tanto, es crucial desarrollar otras formas de relacionarse responsablemente desde los conocimientos que se gestan en este territorio, abordando éticamente las necesidades y visiones locales.



**Figura 14.** *Jate K, habitación, Ubaté*

Fuente: Elaboración propia

## 6 CAPITULO III: Transmisión de Conocimiento

En este capítulo, se presentarán los resultados, análisis y conclusiones derivados del desarrollo de los encuentros en los círculos de tejido y mambeaderos, los cuales constituyen una parte fundamental para abordar el objetivo tres de esta investigación. Estos encuentros han nutrido la comprensión de las prácticas ancestrales de las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión del conocimiento en los territorios de acogida, ofreciendo así respuestas significativas a la pregunta de investigación.

### 6.1 Resultados

La construcción de este capítulo retoma la información obtenida mediante el desarrollo de las técnicas del objetivo uno y dos, el intercambio de saberes de este tercer objetivo se llevó a cabo a partir de tres círculos de tejido y dos mambeaderos. El primer círculo de tejido codificado como *Saboya 1*, fue el espacio que permitió que la Abu D compartiera sus saberes acerca de las diferentes prácticas que tienen las mujeres Wiwa y Kogui para la transmisión de conocimientos, en donde comentaba que el conocimiento femenino se transmitía de forma oral y práctica por medio del tejido, la danza y el canto. El encuentro tuvo una duración de 4 horas, las mediadoras estuvieron tejiendo junto a las mujeres Wiwa y Kogui mientras se grababa todo el encuentro.

El mismo día que se llevó a cabo el círculo de tejido uno, en las horas de la noche se realizó el encuentro codificado como *Encuentro de danza y canto de Saboya* con la participación de estas dos mujeres Wiwa y Kogui del círculo 1, este encuentro se realizó en la casa madre. La Abu D comenzó explicando sobre la danza y el canto propios de estas comunidades, los cuales se desarrollan en un orden específico como formas de transmitir el conocimiento, el cuidado y protección al relacionarse con la madre tierra. Seguidamente, se danzo y se cantó en Dumana, la Abu D acompañó el círculo tocando el tambor y las mediadoras con maracas, el encuentro se ambientó con Churro, bebida alcohólica

artesanal a base de la miel que se extrae de la caña panelera, la cual fue utilizada como ritual para avivar el espacio y el cuerpo, que permitió la conexión con el canto y danza, el encuentro tuvo una duración de 7 horas.



**Figura 15. Abu D, Saboya**

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, el último círculo de tejido que nutre los hallazgos del objetivo tres, fue codificado como Círculo de Tejido *kadüküe*, este se realizó en la vereda Nemogá, en el municipio de Ubaté, en el cual participaron dos mujeres Kogui, el encuentro se realizó en el *kadüküe*, en la mañana al aire libre y en medio de la naturaleza, este espacio permitió ampliar más la información sobre las prácticas de transmisión de conocimientos.

Así mismo, la información se pudo complementar con dos mambeaderos, el primero codificado como Socialización danza y canto con Jate K, donde se analizó e interpreto la experiencia compartida del día anterior en el círculo de tejido dos, codificado como Encuentro de danza y canto de Saboya, con las mujeres Kogui y Wiwa frente a la transmisión de conocimientos desde la danza y el canto. Este espacio

fue dirigido por el Jate K, un antropólogo mestizo dedicado hace más de 10 años a estudiar la cultura de las comunidades Wiwa y Kogui, el encuentro se realizó en el Municipio de Saboya, en las horas de la noche dentro del *Unguma*, allí él compartió las enseñanzas y conocimientos adquiridos, el encuentro duro dos horas, teniendo el apoyo de la grabación durante todo el mameadero. El último mameadero que apporto al objetivo tres, fue realizado en el municipio de Ubaté, donde participo el Jate S y el Ade S, este mameadero fue anteriormente descrito en el capítulo uno codificado como Mameadero Mamo S. (Ver Tabla 7.)

**Tabla 6**

*Codificación círculos de Tejido y Mameaderos*

<b>Técnica</b>	<b>Participantes</b>	<b>Descripción</b>	<b>Codificación</b>
Círculo de Tejido encuentro Saboya	AbuD	Mujer Kogui-Wiwa	(CT1, ETS, AbuD,2024)
Círculo de Tejido	AbuD	Mujer Kogui-Wiwa	(CT2, EDCS, AbuD, 2024)
Círculo de Tejido kadüküe	JavaML	Mayora Kogui	(CT4, CTC, Java ML, 2024)
Mameadero Mamo S	JateS	Mamo Kogui	(MA2, MMS JateS,2024)
	AdeS	Hombre Wiwa	(MA2, MMS AdeS,2024)
Mameadero Socialización danza y canto con Jate	JateK	Mayor Mestizo	(MA1, SDCJ, JateK,2024)

Fuente: elaboración propia

Posteriormente, se realizó la transcripción de los tres círculos de tejido y los dos mameaderos, se subrayaron las partes que correspondieron al objetivo tres y se pasaron a la matriz categorial, realizando a su vez la codificación. Luego se realizó el proceso de organización de la información, lo cual, dio como resultado las dos categorías, la primera es el tejido, y la segunda es el canto y danza, siendo todas ellas categorías descriptivas, en la Tabla 8 se presentan las categorías axiales.

**Tabla 7.***Matriz Categorical objetivo 3*

Unidad de análisis	Categorías descriptivas	Categorías axiales
Prácticas de transmisión del conocimiento	Danza y canto	Establecer relaciones con el territorio
		Conexión espiritual y cuidado del territorio
	Tejido	Conexión con el territorio y el útero
		Consejo de Mujeres-relación comunitaria
		Método de reflexión y silencio

Fuente: elaboración propia

## 6.2 Análisis e interpretación

El presente capítulo se enfoca en analizar los resultados de la construcción de saberes en relación con el objetivo tres de la investigación, que se centra en las formas de transmisión de conocimiento en las mujeres Wiwa y Kogui en Ráquira, Saboya y Ubaté, Colombia. El análisis de estos resultados proporciona una visión integral de cómo se preserva y se transmite el conocimiento en contextos específicos, ofreciendo una comprensión más profunda de la dinámica intergeneracional y transcultural.

Como se mencionó en el marco teórico, la colonialidad, está fundamentada en el pensamiento occidental, lo cual es un elemento fundacional y constitutivo del sistema capitalista como modelo hegemónico, que opera en cada uno de los escenarios de la vida cotidiana, generando que los sujetos encarnen y les sea difícil concebir otras formas o maneras más allá de los patrones occidentales. Desde esa perspectiva, la transmisión del conocimiento o el saber en las instituciones queda condicionado a las maneras occidentales, es decir, la adquisición del conocimiento queda supeditada a las estructuras de control que, por correspondencia, obedecen al colonialismo global y nacional tal como se plantea en la matriz colonial en la propuesta de Walsh (2005), de ahí que el conocimiento sea concebido como un

ejercicio meramente mecánico que responde a las demandas del sistema de pensamiento colonial y su modo de producción, dificultando un ejercicio reflexivo profundo de las personas, sus maneras culturales y sus modos de vida con relación a dicha matriz y al contexto que habitan.



**Figura 16.** *Abu D, Saboya*

Fuente: Elaboración propia

En ese sentido retomando a Mignolo (2007) la colonización del saber implica la imposición de las teorías y categorías del pensamiento europeo, lo cual lleva a la desvalorización y marginalización de los conocimientos y sistemas de pensamiento locales y autóctonos, considerando que la colonización del saber ha sido un mecanismo crucial para la justificación de la dominación colonial y la explotación de los recursos y las poblaciones de las colonias. Por lo tanto, es ético reconocer la necesidad de visibilizar, comprender y dialogar con esas otras perspectivas culturales como posibilidad de elaborar nuevas matrices de conocimiento y sabiduría, que impliquen ineludiblemente otras lógicas de pensamiento desde una perspectiva intercultural-decolonial, ubicando a los sujetos, sus relaciones personales, y su relación con el orden natural como centro de la reflexión, donde también es necesario implicarse.

Por lo tanto, las prácticas de las mujeres Wiwa para la transmisión del conocimiento representan una propuesta divergente. Esta divergencia radica en que va más allá de la forma ya que se alejan de las lógicas impuestas por el sistema de pensamiento colonial, como lo señala Riaza (2002) al indicar que "los medios de transmisión de conocimiento modifican la sociedad". Es interesante investigar cómo estas formas de conocimiento configuran su matriz de pensamiento, ya que revelan una dinámica profunda en la que las prácticas de transmisión del saber no solo transmiten información, sino que también moldean la manera en que estas comunidades comprenden el mundo y se relacionan con él.

Entre las prácticas de transmisión desde el ejercicio vivencial, se identificó el tejido, el canto y la danza, siendo el medio desde el que se establece la relación intercultural en los territorios de acogida. Estas prácticas van acompañadas de la palabra de consejo, posibilitando el diálogo de conocimientos, el compartir la ley de origen para saber relacionarse con ella y aprender a cuidar, siendo el tejido, el canto y la danza esa posibilidad.

La primera práctica que se abordara es el tejido, conforme a ello dentro de la comunidad, todas las mujeres tejen mochilas utilizando una amplia variedad de hilos, que van desde fibras naturales como lana de oveja y fique hasta materiales artificiales como hilo macramé y algodones sintéticos. Estos tejidos se realizan con agujas capotera y algunas mujeres han incorporado la técnica del crochet para crear mochilas, aunque esta práctica no es originaria de su cultura. Además, utilizan instrumentos como el huso para hilar y recurren a elementos naturales, como hojas y frutos, para teñir los hilos y dotar sus creaciones de colores. Más allá de ser una destreza artesanal, el tejido es una práctica que trasciende lo tangible, siendo una metodología para establecer conexiones profundas con el territorio y el propio ser, todo ello enraizado en el silencio que acompaña esta metodología milenaria. Es así como, las mujeres Wiwa y Kogui, utilizan este método ancestral transmitido por sus abuelas, quienes poseen un profundo conocimiento del tejido. Así como lo menciona Abu M (2024):

Las mujeres tejen en comunidad, se reúnen a tejer, se reúnen a dar consejo, tejiendo, otras hilando fique, otras hilando algodón, mientras están reunidos están dando consejo de mochila, consejo de compañero (..) Por eso se reúnen las mujeres en círculo de palabra cuando está tejiendo está escribiendo, organizando, cuando hay más mujeres hay más consejo, hay varias tejiendo se da palabra, se da consejo. (Abu M, comunicación personal, 23 de enero de 2024).

La Abu M resalta la importancia del tejido ancestral como una práctica transmitida de generación en generación entre las mujeres indígenas, y este consejo es compartido por las abuelas ya que ellas contienen un vasto conocimiento de la vida, a ellas les compartieron ese método cuando estaban aprendiendo, por lo tanto ellas se reúnen a tejer para recibir consejo, en un espacio de diálogo de saberes colectivo, que responde a necesidades personales, a resolver asuntos humanos que les compete en su vida cotidiana y hacer relación con el consejo basado en un Mito, una referencia que permite la investigación y el análisis

Se habla de temas como el compañero, es decir la pareja, y como se mencionó en el capítulo anterior, esto tiene que ver con la relación entre dos potencialidades que se encuentran para tejerse, además el concepto de compañero es más complejo de lo que parece, ya que están hablando del masculino, se puede sugerir que va más allá de la pareja física, es decir tiene que ver del como la laguna y el cerro se encuentran. Al tiempo todo esto queda plasmado en las piezas que tejen, toda esa palabra queda guardada allí.

Bueno lo que yo pienso, lo que dicen las abuelas, desde pequeñitas las abuelas empiezan a enseñarle a como tejer mochila, cuando uno esta niña inocente, con pensamiento inocente, te entregan hilo y aguja, las abuelas te ponen a hilar fique o algodón, para que uno escuche el consejo hilando, tejiendo, por eso cuando eres niña te enseñan a hilar, cuando te llega la luna a los 12 o 13 años con esa mochila uso y aguja te encierran para meditar, ahí está pensando bonito, ahí está aprendiendo a cómo cuidar el hombre, como va a tejer, como va a ser,

encerrada tejiendo, para recibir consejo, nos encerramos para escuchar el consejo, escuchar el consejo de la mochila, Por eso dejaron mochila para uno estar dulce pensamiento, sereno tejiendo compartiendo palabra cantos cuidando la familia compañero por eso dieron consejo. (Abu M, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

Abu M comparte un poco como es el procedimiento de las mujeres en el tejido, ellas aprenden a tejer desde muy pequeñas, aprenden a hilar fique o algodón, y tan pronto les llega la menstruación se encierran a hilar, a tejer una mochila, este es un aspecto muy importante, teniendo en cuenta el capítulo dos, donde la relación con la menstruación y el tejido es esencial en estos procesos iniciáticos de la tradición, y el acompañamiento de la mochila es crucial, ya que en los procesos de luna como lo menciona la Abu, la mujer debe estar tejiendo, ya que según ella, durante los períodos menstruales, las mujeres se sumergen en el tejido como una forma de meditación, lo que les permite concentrar su mente en dimensiones más profundas. Este proceso no se refiere a una práctica mágica, sino que representa una oportunidad para explorar la dimensión del pensamiento, donde se pueden abordar y resolver los problemas internos. La concentración durante el tejido facilita el vaciado de la mente, preparando así a la mujer para recibir consejos y sabiduría, allí es cuando se escribe en el tejido.

Antes del amanecer la araña eran mujeres, ellas tejían mochilas y esta tierra que hay, es tejida como una mochila, entonces para no pensar que es mentira, dejaron como prueba la mochila, y hoy en día las arañas tejen en tela como la mochila, de adentro hacia afuera (..) siguiendo el tejido de la menstruación, porque se sacan diferentes colores, como el blanco, azul, diferentes, eso siempre, ósea nosotros no nos damos cuenta, es como si a los hombres también les llega la menstruación, o las mujeres, llega la menstruación blanca, pero nosotros no nos damos cuenta, entonces en ese tiempo, como ellos sabían, recogían y lo volvían en material para tejer o para utilizar, por eso quedo así, por eso seguimos tejiendo la mochila(..) Cuando estamos tejiendo el

entorno de la tierra, tejiendo el mundo o algo así. (Abu D, comunicación personal, 14 de enero de 2024).

Considerando las reflexiones de Abu D, se cree que antes de la creación del mundo material, los padres espirituales empleaban sustancias o fluidos emanados de ellos para generar material destinado al tejido, es decir, el fique o el algodón y la realización de la mochila es una referencia del cómo fue materializado el planeta. Según sus relatos, esta habilidad fue otorgada a las mujeres para que pudieran recordar este principio y mantener viva la conexión con sus ancestros y con la creación misma del universo. De esta manera, el acto de tejer adquiere un significado más profundo, enraizado en la cosmología y la memoria colectiva de la comunidad.

La aguja, ella dice que ustedes están tejiendo, espiritualmente ellos ven que... o sea, es tener relaciones entre hombre y mujer mientras tejen, haciendo relación, ellos entienden que los están trabajando, que le están dando comida, agua, de todo, los están alimentando, ellos ven que una mujer está tejiendo, están feliz porque le están ayudando, a cuidar los árboles, ellos se sienten bien. (Abu D, comunicación personal, 14 de enero de 2024).

La Abu D menciona un factor importante del tejido, y es que el principio masculino y femenino también se ve representado en el tejido, es decir, el acto de tejer está relacionado con la sexualidad, cuando se introduce la aguja en el agujero, ahí se está teniendo relaciones sexuales, está tejiendo, está creando, y los espíritus están mirando, es como si en un nivel energético el acto de tejer es equivalente a tener relaciones sexuales, teniendo en cuenta la función de la sexualidad y la ética del cuidado del cuerpo y el territorio. La mujer en la dimensión del pensamiento cuida su territorio, la comunidad, su familia, y el planeta.



**Figura 17.** Java ML, habitación, Ubaté

Fuente: Elaboración propia

Es importante resaltar que el tejido es una actividad tradicional realizada principalmente por mujeres, ya que los hombres de estas comunidades tienen otras prácticas, pero con funciones similares. En el tejido se encuentra el principio creador femenino, es decir, hacer que esa palabra se materialice en una mochila y que ese pensamiento que construye de cuidado se materialice en el territorio, pero también en ella misma, es decir, en lo humano.

La aguja contiene la historia, el consejo de la sexualidad, entonces todo es un tejido, todo se hizo en tejido, se hizo el combinado, el tejido es una mezcla ordenada, la montaña es una mezcla de varias cosas, ordenadas, el agua es una mezcla ordenada, un tejido, el árbol lo mismo, varios componentes, crean el tejido del árbol, un tejido ordenado, un orden. Todo nació de un

tejido, estamos y somos tejidos, va uno y mira y si, el ADN es como un tejido o uno mira microscópicamente y hay un tejido, todo es tejido. (Jate K, comunicación personal, 15 de enero de 2024).

Teniendo en cuenta la reflexión del Jate K, el tejido es la configuración de los tejidos moleculares, hace referencia al orden Biológico y cosmológico, en todas las dimensiones que lo componen, es decir, todo está hecho de tejidos que también es el principio de todo, que incluye la sabiduría de la sexualidad, de la creación de lo que hoy existe, es así como el tejido es un método que permite entender que la interconexión y la complejidad del universo que tiene implicaciones biológicas y cosmogónicas. Desde una perspectiva biológica, se sugiere desde esta perspectiva que el tejido celular y molecular forma la base de toda la vida. En el cuerpo humano, por ejemplo, el tejido compuesto por células, proteínas y otras moléculas, proporciona estructura y soporte a los órganos y sistemas. Del mismo modo, en el nivel más básico, el ADN puede ser conceptualizado como un tejido de información genética, donde los genes y las secuencias se entrelazan y organizan para dar lugar a la diversidad de formas de vida, esto ellos lo interpretan a partir de mitos, pero son analogías vistas desde un punto de referencia mitológico, que no solamente permite entenderlo sino representarlo en la práctica del tejido. Ahora bien, desde una perspectiva cosmogónica, el tejido es la base de la existencia que se liga con teorías de la creación del universo, ya que, desde una perspectiva occidental, el universo se formó a partir de una densa red de materia y energía en expansión, donde la materia se agrupó y organizó en estructuras más grandes, como galaxias, estrellas y planetas, así mismo es el orden del tejido de una mochila.

El mundo occidental creó una forma de entender los sistemas mayores a partir del conocimiento científico, desde el enfoque de la física y la biología, así como otras ciencias, para comprender estructuras complejas que hacen posible la existencia, ahora bien estas comunidades entienden esa

complejidad desde otra matriz de conocimiento, que permite además de entenderlo, relacionarse, comunicarse con esas estructuras complejas, porque se reconocen como parte de ese sistema integral de redes, por lo tanto se conectan con esa red de información a partir de prácticas como el tejido, y este es una muestra tangible de ese saber, es la materialización de esa palabra.

Ahora bien, el tejido funciona a la vez como herramienta para la transmisión del conocimiento ya que permite la reflexión, la investigación, por lo tanto como técnica milenaria, está comprobado que funciona, así mismo las mediadoras decoloniales vivenciaron que esta técnica permite el entendimiento ya que la concentración y la contemplación, se basan en el gobierno de la mente, este se logra a partir de que el cuerpo también este ordenado, la práctica del tejido permite en doble vía un control del cuerpo y la mente y también funciona como base de datos para escribir y guardar información, es por esto que las niñas Wiwa y Kogui se les entrega esta metodología desde muy pequeñas, así como en el mundo occidental a los niños se les dan cuadernos para ir a la escuela o un computador, este se nutre de lo que la persona piense mientras realiza tareas, así mismo es cómo funciona el tejido.



**Figura 18.** *Encuentro danza y canto Saboya*

Fuente: Elaboración propia

En última instancia, la metáfora del tejido afirma que el ser humano este entrelazado con el mundo que lo rodea, por lo tanto, las acciones y pensamientos tienen un impacto que resuena a través de la red de la existencia. En este sentido, esta práctica invita a una mayor conciencia del cuerpo y de la mente para ponerlo al servicio del cuidado de todo lo que existe. En esta línea, la danza y el canto también contienen una metodología vital para la transmisión del conocimiento, teniendo en cuenta el marco conceptual, Estrada (2007) define que la danza y la música recrean y apropian una serie de saberes que permiten transmitir el pensamiento propio, conectar con la espiritualidad y ancestralidad, en esto radica la importancia, como una forma pedagógica de aprender haciendo, además este método implica la praxis como forma de vida, todo lo que se transmite se integra en la vida cotidiana, configurando la vida misma de estas comunidades, los cantos y las danzas de estas comunidades permiten entender a partir del cuerpo esta sabiduría.

Además de esto, las técnicas ancestrales como la danza y el canto van más allá de ser simplemente una cuestión de identidad cultural, la transmisión del conocimiento ancestral para estas comunidades adquiere una dimensión espiritual y de profundo cuidado hacia la tierra, ya que no se limita a habilidades prácticas, sino que está arraigado en una ley de origen, una sabiduría ancestral que guía las prácticas destinadas a mantener el equilibrio natural. Según estas comunidades, si este conocimiento desapareciera, se produciría un desequilibrio en la relación entre la humanidad y la naturaleza. Por tanto, la importancia de preservar este saber va más allá de la mera transmisión de habilidades, implica también la conservación de narrativas, mitos, rituales y ceremonias que contienen el consejo y las tecnologías ancestrales que son fundamentales para el cuidado y sostenimiento de todo lo que existe.

Pues antes del amanecer, cuando iba a amanecer, o sea, nosotros, cada uno, llegamos como cantando, ¿no? Cada linaje tiene sus cantos, cada uno, llegaron cantando y, o sea, allá mismo,

como que nos nombramos, ¿no?, llegue cantando así y pues el canto, nosotros no lo inventamos, el canto viene desde la raíz, no es que el canto se inventó hace un mes, el canto viene desde que no había luz acá, entonces cuando iba a amanecer cada uno llegaron cantando, pues los mayores, algunos, ya saben cómo llegamos cantando y pues también saben cómo llegaron ustedes cantando (Abu D, comunicación personal, 14 de enero de 2024).

Teniendo en cuenta lo anterior la Abu D, explica que cada cosa cuando es creada emite un sonido, ese sonido hace parte de la información de eso creado, incluso cada persona tiene un canto, es como si ese canto fuera parte de la información genética específica de cada cosa, resaltando que estos cantos no son inventados por ellos, estas comunidades antiguamente escucharon estos cantos y recibieron esas danzas, así mismo las transmitieron generación tras generación, aprendieron dicho método, los mayores tienen la capacidad de acceder a esta información, escuchar este canto, y lo reproducen con su voz, “Se debe enseñar, para cantarle a todo, usas el fuego, canta, usas el agua, canta, llueve, canta. Ya no cantan nada, yo no hablan nada, no piensa nada ahora solo está todo el mundo viajando”. (Jate S, comunicación personal, 19 de enero de 2024).

El Jate S, profundiza el por qué es necesario el canto y la danza, enfatiza que se le debe cantar a todo, ya que la relación con la naturaleza es de cuidado, teniendo en cuenta que esta permite la vida y su sostenimiento, estas comunidades le dedican un canto y una danza a cada cosa que existe, enfatizan que si el ser humano utiliza el fuego para cocinar los alimentos, el agua para cocinar y limpiarse, el aire para respirar, es necesario cantar a cada uno de estos elementos, como forma de agradecimiento y cuidado.

Cuando cantan por ejemplo le cantan al fuego, la madre del fuego está viendo que estamos como que, defendiendo al otro, que, si estamos nosotros para cuidar, nos están escuchando y van a estar contentos, ¿no? cuando le cantamos al agua, lo mismo, protegiendo, para que

nosotros no hagamos tanto daño, ¿no? Son tres que ósea, todo el tiempo, que están sirviendo, el agua, el aire, y fuego, todo el tiempo estamos utilizando, y pues estamos utilizando y no le estamos cantando, ¿no? entonces cuando cantan ya están protegiendo, el agua, ósea, nosotros nunca dormimos sin tomar agua, todo el tiempo estamos tomando agua, o duramos máximo un día sin tomar, y nunca cuidamos así. (Abu D, comunicación personal, 14 de enero de 2024).

El análisis de Abu D resalta la importancia del canto y la danza como una forma de comunicarse con el territorio para agradecer y cuidar. Cada elemento vital, desde el fuego hasta el agua y el aire, debe ser llamado mediante el canto y la danza, ya que son fundamentales para la vida y su sustento. Es decir, el lenguaje de la naturaleza es a partir del sonido, la vibración permite esa posibilidad, entonces cuando se entona un canto al fuego o al agua, se establece una comunicación con estos elementos, mostrándoles que el ser humano es consciente de su importancia y a partir de esta acción se cuida el territorio. “El conejo y canto que nos dejaron para estar alimentando la naturaleza “(Ade S, comunicación personal, 18 de enero de 2024).,2024). El Ade S, señala el asunto del alimento, estas comunidades están nutriendo el territorio constantemente a partir de su propio cuerpo y pensamiento, esta práctica también integra el movimiento del cuerpo, la voz y el pensamiento que se ponen al servicio de la naturaleza. En un mundo contemporáneo donde la distracción y la desconexión parecen prevalecer, el llamado a cantar y danzar en agradecimiento a cada elemento vital se convierte en un recordatorio de la interdependencia con el mundo natural y la necesidad de preservarlo.

Cuando cantamos estamos protegiendo toda la naturaleza, entonces cuando cantan están cuidando el agua, el fuego, todo lo que se mueve en la tierra están como protegiendo, y pues que ella dice, que allá cuando estuvimos tejiendo, hablando solo, pues en lo espiritual estábamos cantando, entonces ahora que vamos a cantar, entonces ahora si vamos a hablar, pero si nosotros dejamos ese canto solo por cantar y si acá no hablamos, ellos ven ahí, ahí si estamos hablando con el fuego, ya nos va a escuchar el fuego, y pues van a estar contentos

porque los estamos cuidando. entonces cuando cantamos lo formamos como bien, ahí si se van a dar cuenta de que ahí si estamos hablando, y si no lo hacemos es como nosotros o sea algunos de ustedes traen algo y lo dejan ahí afuera y no dicen nada de que esto es para usted, entonces no lo vamos a coger tan rápido, nos preguntamos para quien será, quien trajo, pues nosotros vemos que son cosas buenas para comer, pero no lo vamos a coger tan rápido, como preguntando de quien será, pero al final no lo recogemos, pues, lo guardamos pero lo dejamos para que el dueño lo coja, o sea así van a ver ahora. (Abu D, comunicación personal, 14 de enero de 2024).

Abu D, hace una relación importante para nutrir el análisis de la transmisión del conocimiento ya que menciona que primero se tejó, se dio palabra de consejo, de manera literal se entiende que se estuvo hablando, pero en una dimensión invisible los espíritus lo escucharon y vieron cantos y danzas, aunque los espíritus del territorio percibieron el canto y danza como algo hermoso, no comprenden a quién está dirigido. Por lo tanto, después de compartir consejos, los mayores cantan y danzan físicamente, pero en una dimensión más profunda, los espíritus escuchan que les están hablando, les están diciendo estos regalos son para ustedes, es decir se entabla una conversación, ya que esto no se reduce a ser una manifestación artística o folclórica, sino que es el lenguaje mismo del espíritu, compuesto por pensamiento, vibración y movimiento. Al cantar y danzar después de recibir el consejo, se entrega ese conocimiento a los espíritus, como si se estuviera hablando directamente con ellos.

También es importante tener presente que como se mencionaba en el capítulo anterior, estas comunidades conciben todos los elementos de la naturaleza como gente, entonces lo compartido anteriormente se traduce en por ejemplo se toma agua todos los días, pero nunca se entabla una relación con esa agua, no se le canta, no se le danza, no se le teje, no se le piensa bonito, es como una persona que constantemente cuida del ser humano y nunca se le agradece por ese cuidado, nunca se le cuida, se convive con este elemento pero nunca se entabla una comunicación.

Por otro lado estas canciones no son cantadas de forma aleatoria, el orden en el que son cantadas también representa una historia, se está contando un consejo a partir de los cantos, los cuales normalmente se componen por cantos al reino mineral, cantos al reino vegetal, cantos al reino animal, cantos al humano, entre otros, los cuales es necesario estar atento para poder develar el mensaje detrás del canto, y esto normalmente sirve como plataforma para poder también entender de manera profunda el consejo que se está compartiendo.



**Figura 19.** Abu D e hija, circulo danza y canto Saboya

Fuente: Elaboración propia

Retomando lo mencionado en el marco teórico, Estrada (2007) mencionaba que la danza y la música propia deben asumirse como una forma pedagógica ancestral que vincula a las familias con su territorio, no quedándose en una manifestación externa de folclor, si no de constante investigación, conocimiento y recreación de la espiritualidad, teniendo en cuenta esto, la danza y el canto representan posibilidades pedagógicas alternas, las cuales estimulan la investigación de quienes escuchan el consejo,

estas comunidades están constantemente investigando todo a su alrededor, ya que desde muy pequeños, crecen aprendiendo por medio de estas metodologías ancestrales, los Mamos y las Sagas utilizan pedagogías interesantes basadas en adivinanzas y pistas, que generan curiosidad en los oyentes, lo cual invita a la reflexión, entrenar la mente y el cuerpo, para que se pueda estar atenta al consejo, que puede llegar a partir del análisis, del tejido, de la danza, del canto, ya que es un lenguaje no verbal.

Podría plantearse que la transmisión del conocimiento en las mujeres Wiwa y Kogui, a diferencia del planteamiento occidental, está creando y recreando constantemente la realidad observada a través de sus prácticas, estableciendo así una relación con lo que llaman la ley de origen, siendo las prácticas una manera de conectar con el origen de cada cosa creada, recordar su ley y ubicarla en el momento presente para ser transmitida y, de esa manera, ubicar a los sujetos con respecto a su realidad inmediata, es decir, ubicarlo en la relación que establecen con el origen de las cosas, siendo esto un principio para saber relacionarse con esa ley de origen.

Es fundamental considerar, tal como se ha explorado en capítulos anteriores, que los pueblos originarios no comparten su sabiduría con el mundo occidental con el objetivo de que se adopten sus prácticas de manera directa. Más bien, buscan que esta información sea nutrida y actualizada. Además, es crucial comprender que la pedagogía ancestral requiere un proceso de análisis constante, ya que lo que funciona dentro de estas comunidades puede no ser adecuado para personas no pertenecientes a pueblos originarios, debido a que algunos de los métodos pueden resultar demasiado exigentes física o mentalmente. Por lo tanto, es esencial que las relaciones interculturales sean objeto de investigación. La interculturalidad, al abrazar los principios de la descolonización, abre la puerta a la construcción de nuevas formas de ser, hacer, pensar, sentir y saber en el mundo. Esto permite una interacción multicultural que fomenta la comprensión y reflexión sobre las realidades individuales de cada sujeto. En última instancia, la interculturalidad se erige como una propuesta ética que invita a reflexionar sobre cómo se manifiesta el pensamiento colonial en la sociedad actual y cómo esto puede superarse.

En conclusión, el capítulo tres revela la complejidad de las prácticas de transmisión del conocimiento en las mujeres Wiwa y Kogui, destacando su profundo saber y su implicación en la relación con el entorno natural. Estas prácticas para el relacionamiento incluyen el tejido, el canto y la danza, no solo transmiten información, sino que también moldean la manera en que se comprenden el mundo y se relacionan con él. El tejido, por ejemplo, no es simplemente una destreza artesanal, sino una metodología para establecer conexiones profundas con el territorio y el propio ser. Se convierte en una herramienta de transmisión de saberes que trasciende lo tangible, enraizada en el silencio y la concentración lo cual permite la conexión con la memoria molecular.

Del mismo modo, la danza y el canto no son meras manifestaciones culturales, sino formas de comunicación con la naturaleza y los espíritus del territorio. Cada elemento vital, desde el fuego hasta el agua y el aire, es llamado mediante el canto y la danza como muestra de agradecimiento y cuidado.

Estas prácticas no solo fortalecen la conexión con el entorno natural, sino que también transmiten conocimientos ancestrales sobre el equilibrio y la armonía con la tierra. En última instancia, la transmisión del conocimiento en las comunidades indígenas Wiwa y Kogui no solo preserva tradiciones ancestrales, sino que también promueve la construcción de un camino hacia el buen vivir, en el cual se descubren nuevas formas de relacionarse con el cuerpo, con los demás y con el territorio.

Finalmente, las comunidades que habitan en Saboya, Ráquira y Ubaté, establecen relaciones con el mestizo para la transmisión del conocimiento, es decir hay un fenómeno que ha venido sucediendo que cambiara la configuración de las futuras generaciones tanto para las comunidades que están en este territorio, como para las personas no indígenas que empiezan a aprender de estas comunidades, ya que naturalmente se establece un diálogo intercultural entre los pueblos originarios y mestizos, lo cual se presenta como una oportunidad para mantener vivo el consejo ancestral y explorar nuevas formas de relación con el conocimiento, esto se transforma en una relación transcultural, teniendo en cuenta que

se empiezan a generar nuevas formas de transmitir el conocimiento, nuevas formas de investigar y de aprender, este proceso requiere un cuidadoso trabajo de investigación y respeto mutuo para evitar una apropiación superficial de las prácticas ancestrales por el contrario implica la construcción de nuevos acuerdos que no se limitan a las formas superficiales, sino que emergen a partir de la interacción transcultural.

### **Conclusiones y Recomendaciones**

Se concluye que el llamado a la acción sería promover un diálogo intercultural basado en el respeto mutuo, la disposición investigativa crítica y la voluntad de co-construir. Esto implica reconocer las perspectivas y conocimientos únicos de las culturas originarias. Al mismo tiempo, el mundo occidental podría beneficiarse de la sabiduría ancestral de estas culturas, aprendiendo a relacionarse de manera más armoniosa con la naturaleza y con los demás seres humanos.

El Trabajo Social, en el contexto del mito de los pueblos originarios y la relación entre el mundo occidental, se convierte en un vehículo fundamental para la construcción de puentes de investigación intercultural y decolonial. Según Walsh (2005), esto plantea la posibilidad de acceder a otras matrices de conocimiento. Además, el mito propone formas alternativas de entender la colonización. En este sentido, sería interesante indagar las posibilidades del mito de Mama Pañia.

Los trabajadores sociales actúan como facilitadores del diálogo intercultural, promoviendo espacios de encuentro respetuosos donde ambas partes puedan compartir sus perspectivas y necesidades. De este modo, el trabajo social puede abrir posibilidades investigativas que fomenten la reconciliación y la comprensión mutua entre el mundo occidental y los pueblos originarios, sugiriendo

así la oportunidad de crear otras matrices de conocimiento que nutran el área teórica y de intervención del trabajo social.

Las comunidades originarias representan la posibilidad de recuperar metodologías de relacionamiento que pueden transformar la comprensión y práctica en relación con el entorno natural. Parte del proceso de encontrar otras matrices de sabiduría no se basa en copiar y pegar formas de la tradición ancestral, ya que muchas prácticas no aplican para el mestizo en un contexto contemporáneo. Se trata de investigar, sentarse con los abuelos, construir en los mambeaderos, y retomar esta sabiduría aplicándola a situaciones humanas del mundo contemporáneo. Es así como, el punto de partida que se está construyendo desde estos espacios alternos de conocimiento, es una propuesta dirigida a la ética de lo femenino, una construcción de la categoría emergente "Feminetico", que sugiere una implicación que incluye tanto a hombres como a mujeres en una responsabilidad corporal, territorial y relacional.

Finalmente, las comunidades que habitan en Saboya, Ráquira y Ubaté establecen relaciones con el mestizo para la transmisión del conocimiento. Este fenómeno está cambiando la configuración de las futuras generaciones, tanto para los pueblos originarios como para las personas mestizas que empiezan a aprender de ellos. Esta relación se transforma en una interacción transcultural, generando nuevas formas de transmitir, investigar y aprender el conocimiento. Este proceso requiere un cuidadoso trabajo de investigación y respeto mutuo para evitar una apropiación superficial de las prácticas ancestrales, implicando la construcción de nuevos acuerdos que emergen de la interacción transcultural.

## Referencias

- Arias, G.J. Villasís, K.M. y Miranda, N.M. (2016). El protocolo de investigación III: la población de estudio. *Alergia México*. 63(2), 201-206. <https://www.redalyc.org/pdf/4867/486755023011.pdf>
- Armenta, A. Y. (2019). *Revitalizando el tejido de formación del Shetusha (Consejo de Autoridades Tradicionales y Espirituales) de la organización Wiwa Golkushe Tayrona Guajira y Magdalena* [Trabajo de grado, Universidad de Antioquia]. Biblioteca digital U de A. [https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/19406/1/ArmetaYeismith\\_2019\\_NabinzheKunoguaShetusha.pdf](https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/19406/1/ArmetaYeismith_2019_NabinzheKunoguaShetusha.pdf)
- Barrios, O. M. (2019). Una mirada a la epistemología del sur. *Advocatus*. 16(32). <https://doi.org/10.18041/0124-0102/a.32.5530>
- Bidaseca, K. Y Vázquez, L.V. (2010). feminismos y (des) colonialidad. las voces de las mujeres indígenas del sur. 1-18. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/193019>
- Cabezas, V.R. Y Escalante, E.Y. (2022). Importancia de los saberes ancestrales en la identidad cultural en los niños de 5 años en la I.E. inicial de la comunidad de Cullupuquio – Ayacucho. [Trabajo de grado, Universidad San Ignacio de Loyola]. Repositorio institucional Usil. <https://repositorio.usil.edu.pe/server/api/core/bitstreams/db6e2b79-d34d-49e8-a492-0c72b6167c92/content>
- Cancillería. (2022, 29, 11). *Sistema de Conocimiento Ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Colombia es reconocido como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la Unesco*. Cancillería. <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/sistema-conocimiento-ancestral-cuatro-pueblos-indigenas-sierra-nevada-colombia>
- Carvajal, R.J. Núñez, R. J. y Carrillo, G. A. (2023) Rol de las mujeres en la conservación de la cerámica de Cámeta como patrimonio cultural de Norte de Santander, Colombia, en el marco de la economía

naranja. *Aibi revista de investigación, administración e ingeniería*. 11(1), 75-84.

[https://revistas.udes.edu.co/aibi/article/download/rol\\_de\\_las\\_mujeres\\_en\\_la\\_conservacion\\_de\\_la\\_ceramica\\_de\\_cacota\\_c/2795](https://revistas.udes.edu.co/aibi/article/download/rol_de_las_mujeres_en_la_conservacion_de_la_ceramica_de_cacota_c/2795)

Chapela, M.C. (2014). Desafíos Metodológicos de la Investigación Cualitativa en Salud: Remontar La Corporeización Positivista Para Mejorar La Salud. *CICS.NOVA*. 24, 1-13.

<https://doi.org/10.4000/sociologico.1051>

Colon, I. (2020). *La inclusión de la mujer indígena y el conocimiento en la conservación biológica en el Perú*. [Independent Study Project]. Proyecto Nugkui-SAIPE.

[https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4357&context=isp\\_collection](https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4357&context=isp_collection)

Comboni, S.S. Juárez, N.J. (2013). Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes.

*Reencuentro*. 66, 10-23. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34027019002>

DANE. (2019). Población indígena de Colombia: resultados del censo nacional de población y vivienda 2018. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

De la Hoz, E. Pacheco, J. Y Trujillo, O. (2019). Números y universo en las comunidades indígenas: kogui, arhuaca, wiwa y kankuama de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*. 12(3), 40-58 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7530487>

Domicó, M. N. (2018). *Guardianas de la sabiduría: Pedagogía de los cantos ancestrales del pueblo Embera Eyabida* [Trabajo de grado, Universidad de Antioquia]. Biblioteca digital UdeA.

[https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/23413/1/DomicoNataly\\_2018\\_GuardianasSabiduriaAncentrales.pdf](https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/23413/1/DomicoNataly_2018_GuardianasSabiduriaAncentrales.pdf)

Estrada, N.B. (2007). Recrear la espiritualidad ancestral a través de la danza y la música como formas de educación propia. *Educación y Pedagogía*. 19(49), 99-102.

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2575793.pdf>

Figuerola, J.E. Y Castaño, A.L. (2008). *SERÁNKUA: Una experiencia cosmológica en Kemakumake*. [Trabajo de grado, Universidad Icesi].

<https://www.icesi.edu.co/blogs/cultura/files/2009/05/SER%C3%81NKUA-Figuerola-Casta%C3%B1o-FINAL.pdf>

Galeano, E. (2019). Una mirada a la epistemología del sur. *Advocatus*, 16(32), 179-184.

<https://doi.org/10.18041/0124-0102/a.32.5530>

Gobernación de Boyacá. (2022, 30, 03). *Comunidades indígenas del departamento de Boyacá*. Boyacá Grande. <https://www.boyaca.gov.co/grupos-etnicos/>

Gómez, H. R. (2022). Trayectorias de la interculturalidad en la intervención social de trabajo social. *Trabajo social e intervención social*. 34, 61-83.

<https://revistapropectiva.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/article/view/12106>

Guapacha, D.C. Cuaical, W. Tunubalá, M. Cuchillo, S. Y Yarza de los Ríos, A. (2018). Historias y memorias del Cabildo Indígena Universitario de Medellín (CIUM): sembrando la palabra de resistencia y dulzura para una permanencia desde el buen vivir y la ancestralidad 2009-2018. *Polyphōnía. Revista de Educación Inclusiva*, 2 (2), 105-126.

<https://www.aacademica.org/polyphnia.revista.de.educacion.inclusiva/32>

Guevara M. A. y Jamioy M. j. (2020). Tejido y vida kamëntsá. 1-52.

[https://www.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/files\\_public/2020-12/Libro\\_Kamensta.pdf](https://www.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/files_public/2020-12/Libro_Kamensta.pdf)

Haesbaert, R. (2020) Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*. 15(29), 267-301.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102020000200267](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267)

Hernandez, S.R. (s.f). Selección de la muestra. 170-194.

<https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w24762w/4/Selecciondelamuestra.pdf>

- Herrero, C.J. (2006). El mito como intertexto: la reescritura de los mitos en las obras literarias. *Estudios franceses*. 2, 58-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2215129>
- Herrero, Y. (2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. 1-12.  
<https://www.alcobendas.org/sites/default/files/2021-07/Introduccion%20Ecofeminismo.pdf>
- Huenchuan, S. (2005) Mujeres indígenas, conocimientos y derechos intelectuales. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 9, 57-70. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45900906>
- Lüdy, J.H. (2005). Racionalidad del discurso mítico. necesidad de una hermenéutica adecuada para la comprensión de las narraciones míticas en su propio mundo discursivo y expresivo. *Mitológicas*. 20, 71-84. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14611721005>
- Maldonado, T.N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.  
<https://ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Mansilla, P. Quintero, J. Y Moreira, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Revista internacional de filosofía y teoría social*. 24(86). <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370675>
- Mayorga, C., Pacheco, H. y Treggiari, F. (2017). El rol de la mujer indígena mapuche en la preservación de recursos genéticos y conocimientos tradicionales asociados. Un análisis jurídico desde la perspectiva de género. *Revista Jurídicas*, 14 (2), 29-45.  
[http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas14\(2\)\\_3.pdf](http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas14(2)_3.pdf)
- Medina, M.R. (2013). feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Internacional de Pensamiento Político*. 8, 53-79.  
[https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/8221/Feminismos\\_perifericos.pdf?sequence=2](https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/8221/Feminismos_perifericos.pdf?sequence=2)
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, S.A.  
[https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo\\_Walter\\_La\\_idea\\_de\\_America\\_Latina\\_2007.pdf](https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo_Walter_La_idea_de_America_Latina_2007.pdf)

Mogollón, G. D. Maldonado, S. J. Y Angarita, C. R. (2023). Valor ancestral de los objetos técnicos Wiwas en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Revista Guillermo de Ockham*. 21(2), 551-565.

<https://doi.org/10.21500/22563202.6434>

Morales, C.E. Y Fajardo G. J. (2022). *La chagra como un espacio de inclusión de actores diversos en la institución Etnoeducativa Bilingüe Inga Mocoa*. [Maestría, Universidad Surcolombiana]

Repositorio institucional grupo impulso. [https://grupoimpulso.edu.co/wp-](https://grupoimpulso.edu.co/wp-content/uploads/2022/05/104.-La-chagra-como-un-espacio-de-inclusion-de-actores-diversos-en-la-Institucion-Etnoeducativa-Bilingue-Inga-Mocoa.pdf)

[content/uploads/2022/05/104.-La-chagra-como-un-espacio-de-inclusion-de-actores-diversos-en-la-Institucion-Etnoeducativa-Bilingue-Inga-Mocoa.pdf](https://grupoimpulso.edu.co/wp-content/uploads/2022/05/104.-La-chagra-como-un-espacio-de-inclusion-de-actores-diversos-en-la-Institucion-Etnoeducativa-Bilingue-Inga-Mocoa.pdf)

Morales, V. H. (2014). *El tejido como proceso de educación ancestral para la formación integral en la comunidad muisca de Fontibón*. [Trabajo de grado, Corporación Universitaria Minuto de Dios].

Repositorio institucional UNIMINUTO.

[https://repository.uniminuto.edu/bitstream/10656/2922/4/TEA\\_MoralesVegaHeidy\\_2014final.pdf](https://repository.uniminuto.edu/bitstream/10656/2922/4/TEA_MoralesVegaHeidy_2014final.pdf)

Murillo, M.E. (2016). *El cuidado de la vida a través del ritual del pago con canto y danza, de los indígenas Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. [Trabajo de grado, Universidad distrital Francisco Jose de Caldas]. Repositorio Udistrital.

<https://repository.udistrital.edu.co/bitstream/11349/15688/1/MurilloMedinaEpiaraRiguey2018.pdf>

Ortiz O. A. Arias L. M. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. 16(31),

147-166. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413859107006>

Pérez Roig, D. Barrios García, G. Y Acsebrud E. (2019). Naturaleza, territorio y conflicto en la trama capitalista contemporánea. *Extramuros Ediciones*.

<http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/11492>

- Puleo, A.H. (2001, marzo 30-31). *Feminismo y Ecología: perspectivas histórico -filosóficas*. simposio internacional, Madrid.
- <https://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/download/108559/154851>
- Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder y clasificación social*. CLACSO.
- <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Quintero, W.J. (2011). Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 16(54), 101-103. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007007.pdf>
- Riaza, P.F. (2002). La transmisión del conocimiento. *Estudios ciencias sociales y humanidades de Córdoba*. 8, 11-14. <https://core.ac.uk/download/pdf/60884159.pdf>
- Sandoval, C.C. (2022). Investigación cualitativa. *ARFO*. 1-312.
- <https://panel.inkuba.com/sites/2/archivos/manual%20colombia%20cualitativo.pdf>
- Secretaria de salud. (2023, 23, 11). La Secretaría de Salud del Departamento Desarrolla Actividades para Atender las Necesidades de la Población Indígena Kogui en el Municipio de Saboya. Gobernación de Boyacá. <https://www.boyaca.gov.co/secretariasalud/la-secretaria-de-salud-del-departamento-desarrolla-actividades-para-atender-las-necesidades-de-la-poblacion-indigena-kogui-en-el-municipio-de-saboya/>
- Segato, R.L. (2016). *La guerra contra las mujeres* L. Traficante de sueños.
- [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45\\_segato\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf)
- Sevilla, U. H. Tovar, L.M. Y Arráez, B.M. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*. 12(21), 122-137. <https://www.redalyc.org/pdf/761/76102110.pdf>
- Solano, S.Y. Arias, P.A. Y Montero, R.M. (2023). Sabiduría, identidad y resistencia: relatos de las mujeres Kankuamas alrededor del tejido de sus mochilas y chinchorros. *Memorias: Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe colombiano*. 19(49), 174-205.
- <https://dx.doi.org/10.14482/memor.49.001.523>

- Sousa, S. B. (2012). De las dualidades a las ecologías. *Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía*. 18, 1-161. <https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/cuaderno%2018.pdf>
- Suarez, D.T. Et al. (2016). Artes en femenino: investigaciones situadas y performances colaborativo. *Universidad Simón Bolívar*. 1-226. <https://bonqa.unisimon.edu.co/server/api/core/bitstreams/9292fd46-c5f7-49ad-ae75-204e03a95b36/content>
- Suárez, J. y Rodríguez, M. (2018). Saberes Ancestrales Indígenas: Una Cosmovisión Transdisciplinaria para el Desarrollo Sustentable. *Novum Scientiarum*. 3(7), 71-82. <https://core.ac.uk/download/pdf/277658247.pdf>
- Tuhiwal, S. L. (1999). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom ediciones. <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Tuhiwai-Smith-2016-A-descolonizar-las-metodologias.pdf>
- Tofiño, A. P. Ospina, A y Roza, Y. (2021) Compatibilidad de prácticas agropecuarias ancestrales e innovadoras en el pueblo Kankuamo de Colombia. *Ambiente & Sociedade*. 24. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422asoc20200078r1vu2021L2AO>
- Tubino, F. (s.f). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. [https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf)
- Urbina, R.F. (2011). *La coca. Palabras-hoja para cuidar el mundo*. Maguaré. 25(2), 199-225. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3928629.pdf>
- Valverde, O.L. (s.f). El diario de campo. *Trabajo social*. 308-319. <https://www.binasss.sa.cr/revistas/ts/v18n391993/art1.pdf>
- Villazón, M. S. (2023). *Aprender la escucha y la observación desde la cosmovisión Wiwa*. [Trabajo de grado, Corporación Universidad de Antioquia]. Biblioteca digital UdeA.

[https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/36037/1/VillazonAntenor\\_2023\\_AprenderEscuchaObservacion.pdf](https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/36037/1/VillazonAntenor_2023_AprenderEscuchaObservacion.pdf)

Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Abya- Yala.

[https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20\(de\)%20colonial.pdf](https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20(de)%20colonial.pdf)

Walsh, C. (2009, marzo 9-11) *Interculturalidad y Educación Intercultural*. organizado por el Instituto

Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz. <https://sermixe.org/wp-content/uploads/2020/08/Lectura10.pdf>

Walsh, C. (2013) *pedagogías decoloniales practicas insurgentes de resistir, (re)existir (re)vivir*. Editorial

Abya- Yala. <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20-%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf>

Wilches, M.L. (2010). *Al reencuentro con "lo otro": alteridad y sistema de pensamiento de la cultura ika o arahuaco en el caribe colombiano*. [Trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia].

Repositorio Unal.

<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/70422/489523.2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Zaruma, P. O. Vásconez, T. Chávez, G.E. Yáñez, A. W. (2023). La oralidad, pedagogía de conservación de saberes en culturas indígenas del cantón Guaranda, Provincia Bolívar. *Ciencia e investigación*.

8(4), 205- 219. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10086225>

VILA SIERRA, L. (2005). PRACTICAS EN SALUD DEL PUEBLO INDIGENA WIWA DE LA SIERRA NEVADA DE

SANTA MARTA. Recuperado de

<https://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/674/12542472.pdf?sequence=1&isAl>

[lowed=y](#)