

**PRÁCTICAS DE CRIANZA Y CUIDADO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS
MURUI MUINA EN BOGOTÁ**

MÓNICA SÁNCHEZ AGUIRRE

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN

BOGOTÁ

2024

**PRÁCTICAS DE CRIANZA Y CUIDADO DE LAS COMUNIDADES
INDÍGENAS MURUI MUINA EN BOGOTÁ**

**TRABAJO DE GRADO PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAGISTER EN
EDUCACIÓN**

MÓNICA SÁNCHEZ AGUIRRE

ASESORA:

ANGIE LINDA BENAVIDES CORTÉS

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE EDUCACIÓN

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN

BOGOTÁ

2024

DEDICATORIA

Dedico esta tesis, en primer lugar, a las mujeres Murui Muina, cuya fuerza, sabiduría y dedicación a su cultura me han permitido comprender el verdadero significado de la resistencia, el cuidado y la preservación cultural. A María Clemencia, Tania, Lucy y Vanessa, quienes, a través de sus luchas y enseñanzas, me mostraron que la educación va más allá del aula, pues es una herramienta poderosa para la transformación social y la defensa de la identidad. Sus historias son un testimonio vivo de la importancia de no solo preservar las tradiciones ancestrales, sino de adaptarlas y renovarlas para que florezcan en entornos urbanos desafiantes.

Dedico también este trabajo a mi familia, especialmente a mi hijo Julián David, que desde el primer momento en que tomé la decisión de presentarme a la maestría de educación creyó en mí y me impulsó a tomar la decisión de enviar mi postulación. En los últimos tres años estuvimos compartiendo los desafíos de estudiar y trabajar al mismo tiempo. Durante la pandemia compartimos un sinnúmero de retos y aprendizajes. A mi hijo Emmanuel, quien fue creciendo y tomando autonomía, ya que mis tiempos de acompañamiento para con él se redujeron de manera significativa. A mi jefe, mentor y ahora amigo Carlos Mejía, por haberme brindado desde el primer momento su apoyo y motivación constante para no desfallecer y recordarme siempre la importancia de seguir adelante, incluso cuando los desafíos parecían insuperables, a mi esposo y a mi madre por sus palabras de aliento en todo momento, a todas y todos GRACIAS.

A las maestras y maestros que tuve a lo largo de la maestría, quienes sembraron en mí el interés por la educación intercultural, y me mostraron el poder de la

pedagogía como una herramienta de cambio social. Su influencia es imborrable, y sus lecciones han guiado cada paso en este proceso de investigación.

Dedico, finalmente, esta tesis a Oxfam, organización para la cual he trabajado durante los últimos 11 años en donde su trabajo se centra en la defensa de los derechos de las mujeres, entre ellos la de los pueblos indígenas, apostándole a la justicia social, y a la construcción de un mundo donde el respeto por la diversidad sea la base de una convivencia más justa y equitativa. A quienes trabajan desde la educación, la academia y las organizaciones sociales por la visibilidad y el reconocimiento de las culturas indígenas, esta investigación está dedicada a ustedes, pues su labor cotidiana que inspira a generaciones presentes y futuras. Desde mi formación como Administradora de Empresas y Gestión Humana es un honor para mí cuando me llaman “profe”.

AGRADECIMIENTOS

El recorrido hacia la culminación de esta tesis ha sido un proceso de constante aprendizaje y reflexión, en el que he contado con el apoyo invaluable de muchas personas a las que deseo expresar mi más profundo agradecimiento.

En primer lugar, quiero agradecer a mi directora de tesis, Angie Benavides, por su guía, su paciencia y su confianza en mi trabajo.

Agradezco de manera muy especial a las familias y comunidades Murui Muina (Uitoto), quienes generosamente abrieron sus corazones para compartir sus saberes, prácticas y experiencias de vida conmigo. A las mujeres líderes como María Clemencia Herrera Nemerayema, Tania Yimara Martínez y Lucy Narvaez Remuy, mi más sincero agradecimiento por mostrarme con su ejemplo lo que significa ser guardianas de la cultura y defensoras de los derechos de sus pueblos. Sus voces y sus historias no solo son el pilar de este trabajo, sino una fuente inagotable de inspiración y aprendizaje. A ellas tres y a Vanessa, quien vivió durante varios años con las comunidades Murui Muina, me mostraron que la educación va más allá del aula, pues es una herramienta poderosa para la transformación social y la defensa de la identidad. Esta tesis es también una manifestación del compromiso que ellas tienen con la transmisión de sus conocimientos a las nuevas generaciones, y sin ellas, esta investigación no habría sido posible.

Quiero agradecer especialmente a Luisa y a Ana, quienes me acompañaron en este camino con su camaradería y sabiduría. Sus debates e ideas, así como el tiempo brindado, reflexiones, y apoyo en momentos de cansancio y duda fueron fundamentales para avanzar en este proceso. Les estaré siempre agradecida.

A las organizaciones no gubernamentales que trabajan incansablemente por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, gracias por su compromiso y dedicación a la causa.

Finalmente, mi agradecimiento a todas aquellas personas que, de alguna u otra forma, contribuyeron a que este proyecto tomara forma.

TABLA DE CONTENIDO

PRÁCTICAS DE CRIANZA Y CUIDADO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS MURUI MUINA EN BOGOTÁ	1
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: PUEBLO MURUI MUINA.....	17
Contexto	17
Historia pueblo Murui Muina.....	17
Planteamiento del Problema.....	25
Pregunta	25
Objetivos.....	26
Objetivo general	26
Objetivos específicos	26
Estado de la Cuestión.....	26
CAPÍTULO II: DISCUSIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA	52
Marco Teórico.....	52
Socialización	52
Familia.....	57
Crianza.....	65
Cuidado.....	73

Migración.....	80
Marco metodológico	84
Metodología	84
Análisis de la Información	90
Consideraciones Éticas.....	92
Justificación.....	26
CAPÍTULO III: RESULTADOS SOBRE LAS PRÁCTICAS DE CUIDADO Y CRIANZA DE LA POBLACIÓN MURUI MUINA	92
Prácticas de crianza y cuidado en las comunidades indígenas amazónicas.....	94
Espacios Significativos desde El Pensamiento Murui Muina para las Prácticas de Crianza.....	95
CAPÍTULO IV: RESULTADOS SOBRE LA ADAPTACIÓN A LA VIDA EN LA CIUDAD.....	134
Organizaciones y estrategias de para habitar la ciudad.....	134
Educación Intercultural. Políticas públicas y saberes propios	140
Sistema médico occidental y saberes tradicionales	147
Estrategias de resiliencia y adaptación: entre la letra de la ley y la cotidianidad	159
CONCLUSIONES.....	163
REFERENCIAS.....	169

ANEXOS	190
Anexo N° 1.....	190
Propuesta Instrumento Entrevista semiestructurada.	190
Anexo N° 2.....	192
Entrevistas	192

INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene como propósito analizar y comprender las prácticas tradicionales de crianza y cuidado del pueblo indígena Murui Muina, también conocido como Uitoto, en el contexto urbano de Bogotá. A lo largo de los capítulos se explora la historia, la migración y la adaptación de esta comunidad desde su territorio ancestral en el Amazonas y el Putumayo hacia la capital colombiana, destacando la resiliencia y los desafíos enfrentados en el proceso de preservar su identidad cultural en un entorno urbano.

Los Murui Muina son un pueblo indígena con una rica herencia cultural y espiritual, cuyas prácticas y conocimientos han sido transmitidos de generación en generación. Este estudio se enmarca en la necesidad de documentar y valorar estas prácticas tradicionales, así como de entender cómo se reinterpretan y adaptan en nuevas condiciones urbanas. La migración hacia Bogotá ha planteado significativos retos y oportunidades para la continuidad cultural del pueblo Murui Muina, haciendo esencial una comprensión profunda de estos procesos.

Las prácticas de crianza y cuidado en las comunidades indígenas a nivel de Latinoamérica son importantes, ya que en estas se ven reflejadas las cosmovisiones, así como las comprensiones del ser y estar de cada pueblo. Estas se constituyen en una de las formas más fuertes de lograr pervivencia de las comunidades, pues permite la transmisión de saberes y costumbres intergeneracionales. Asimismo, estas prácticas han sido moldeadas por asuntos como el paso de la historia, y las afectaciones del conflicto armado, que han forzado

a que algunos pueblos indígenas abandonen sus territorios ancestrales y, en muchos casos, migren a contextos urbanos.

A pesar de la importancia de las prácticas de crianza y cuidado en las comunidades indígenas de Colombia, es crucial reconocer que en las últimas décadas han surgido transformaciones significativas debido al proceso migratorio y al intercambio cultural. Estos mencionados cambios ocasionan impactos profundos en la forma en que estas comunidades cuidan y crían a sus hijos en entornos urbanos (Salas Achipiz, 2021). Ante tal panorama, se afectan las dinámicas tradicionales de las acciones dirigidas al bienestar, la atención y la protección en los núcleos familiares indígenas.

Es esencial comprender que estas transformaciones no solo afectan a las comunidades indígenas, sino que también tienen implicaciones más amplias para la sociedad colombiana en su conjunto. Lo anterior plantea desafíos y oportunidades en términos de diversidad étnica y cultural, y destaca la necesidad de abordar estas cuestiones desde una perspectiva integral. Así, la preservación y el reconocimiento de la valiosa contribución cultural, histórica y social de los pueblos indígenas colombianos se vuelven aún más pertinentes en un contexto de cambio y adaptación. El Estado y la ciudadanía comparten la responsabilidad de proteger y promover la diversidad y riqueza étnica y cultural de la nación, tal como lo establece la Constitución Política de Colombia.

Sobre este último punto, es fundamental reconocer que la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas colombianos no solo enriquece el tejido social del país, sino que también representa una fuente invaluable de conocimientos

ancestrales, prácticas culturales y sistemas de valores arraigados en la historia. Esta diversidad abarca una amplia gama de expresiones, desde su propia lengua hasta su gastronomía, música y festividades. Sus tradiciones y formas de vida son un legado con gran valor que merece ser respetado, protegido y celebrado por las generaciones presentes y futuras.

En este sentido, es crucial reconocer que las prácticas y costumbres relacionadas con la crianza y el cuidado en estas comunidades indígenas se revisten de una gran importancia. No solo cumplen un papel vital en la preservación de la cultura indígena, sino que, como señala el Ministerio de Educación (MEN) y la Organización de Estados Iberoamericanos (2018), también tiene un impacto significativo en el bienestar y desarrollo pedagógico de los niños, niñas y jóvenes indígenas que viven en contextos urbanos. Estas prácticas no solo transmiten conocimientos y valores culturales, sino que también promueven un sentido de identidad y pertenencia en medio de entornos cambiantes y diversos. Por lo tanto, es imperativo reconocer y valorar tanto la diversidad cultural como las prácticas de crianza y cuidado inmiscuidas en estas comunidades, en tanto son fundamentales para la construcción de una sociedad colombiana inclusiva, equitativa y respetuosa de la identidad y pluralidad cultural.

De igual forma, el reconocimiento de esta diversidad debe estar presente en el ámbito educativo y pedagógico, pues normalmente se ha enfatizado el rol de las instituciones formales, como las escuelas, en la configuración de los saberes, valores y habilidades. Sin embargo, es igualmente fundamental reconocer que la formación comienza mucho antes de ingresar a la escuela y se extiende más allá

de sus límites. Las prácticas de cuidado y crianza, especialmente en contextos culturales específicos como el de las comunidades Murui Muina en Bogotá, constituyen procesos educativos profundamente significativos que configuran la identidad, los valores y las capacidades de los niños y las niñas desde sus primeros años de vida. En este sentido, las prácticas de cuidado y crianza no solo proporcionan bienestar físico, sino que también constituyen espacios donde se transmiten saberes, conocimientos y formas de relacionarse con el mundo.

Este enfoque no solo reconoce la riqueza de estos conocimientos, sino que también promueve una educación inclusiva y contextualizada que respete y valore la diversidad cultural. Incorporar las prácticas de cuidado y crianza de los Murui Muina en el discurso pedagógico permite cuestionar y enriquecer las nociones predominantes sobre educación, ampliando su alcance hacia contextos más integrales e interculturales.

Por tanto, estudiar estas prácticas no solo visibiliza los aportes de las comunidades indígenas al campo educativo, sino que también ofrece herramientas para diseñar estrategias pedagógicas que fomenten el diálogo de saberes, el respeto por la diversidad cultural y el fortalecimiento de identidades en contextos urbanos. De esta manera, esta investigación contribuye a la construcción de una educación inclusiva y transformadora.

Para lograr esta meta, este documento se enfoca en las formas de cuidado y crianza tradicionales de esta comunidad, pero también reflexiona sobre las transformaciones que sus prácticas han experimentado al desplazarse al contexto urbano de la ciudad de Bogotá, reconociendo aquellas praxis que se mantiene, las

que se alteran y las que desaparecen de su diario vivir al estar en la capital. Con esto, el objetivo principal es analizar el sentido y significado de las prácticas de crianza y cuidado del pueblo Murui Muina y cómo se establecen en el contexto urbano de Bogotá. Esta investigación adoptará un enfoque cualitativo para explorar las prácticas de crianza y cuidado Murui Muina, centrándose en las experiencias vivenciales de cuatro mujeres. La metodología narrativa permitirá la recuperación y análisis de relatos y testimonios, brindando así una comprensión contextualizada y profunda de las transformaciones a lo largo del tiempo. Para llevar a cabo este estudio, se emplearán entrevistas semiestructuradas, que proporcionan un espacio para compartir experiencias, perspectivas y conocimientos tanto en las comunidades como en Bogotá, y capturan así la complejidad y diversidad de las prácticas. Posteriormente, se realizará el análisis de resultados en donde se reconstruirán las vivencias y significados obtenidos, y se complementarán con el relacionamiento con bibliografía secundaria.

La estructura de este documento aborda las prácticas de crianza y cuidado en comunidades indígenas del pueblo Murui Muina, y algunas de sus adaptaciones en contextos urbanos. Para hacerlo, en el primer capítulo se describe el contexto histórico y cultural de esta comunidad indígena, su migración desde el Amazonas y el Putumayo hacia la capital colombiana, y las implicaciones de estos movimientos para su identidad y prácticas tradicionales. Además, se detalla la pregunta de investigación central y los objetivos específicos que orientan el estudio, subrayando la importancia de entender las transformaciones y adaptaciones de estas prácticas en un entorno urbano. Se realiza una revisión exhaustiva de la literatura existente

sobre prácticas similares a nivel de Latinoamérica en otras comunidades indígenas, identificando patrones, categorías y significados asociados a la crianza y el cuidado. Se examinan estudios previos que han abordado temas similares, proporcionando un contexto académico robusto para la investigación.

En el segundo capítulo se establece el marco teórico y metodológico que guía la investigación sobre las prácticas de crianza y cuidado del pueblo Murui Muina en Bogotá. Se abordan conceptos clave como socialización, familia, crianza, cuidado, y migración, integrando perspectivas de diversas disciplinas para ofrecer una comprensión amplia y profunda de las dinámicas socioculturales involucradas. Se analiza cómo estos conceptos se aplican y se transforman en el contexto de las comunidades indígenas, particularmente en relación con los Murui Muina.

Posteriormente, el tercer capítulo, presenta los resultados del estudio cualitativo realizado con las cuatro mujeres. A través de entrevistas semiestructuradas y revisión de fuentes secundarias, se recolectan datos que permiten una comprensión detallada de las prácticas de crianza y cuidado: se analizan figuras transversales como los espacios de la maloca y la chacra, y se describen prácticas en los momentos previos, durante, y después del parto.

En el cuarto capítulo se reflexiona sobre las transformaciones y adaptaciones que las vidas de estas comunidades han experimentado en el contexto urbano. Este capítulo ofrece un análisis de estas narrativas, destacando las estrategias utilizadas por estas mujeres para preservar su cultura y las dificultades que enfrentan en su vida cotidiana en la ciudad. Además, se exploran las implicaciones de estos hallazgos para la política pública y la práctica social en Bogotá, subrayando la

necesidad de enfoques interculturales que respeten y apoyen la diversidad cultural. En el quinto apartado, se presentan las conclusiones derivadas de este ejercicio investigativo, destacando hallazgos relevantes y proponiendo posibles implicaciones y recomendaciones para investigaciones o intervenciones futuras.

CAPÍTULO I: PUEBLO MURUI MUINA

Contexto

De acuerdo con la Organización Indígena de Colombia ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia, s.f.), en el país habitan al menos 115 pueblos indígenas, quienes poseen más de 65 lenguas nativas. Uno de estos pueblos, que tradicionalmente habita entre los departamentos del Amazonas y el Putumayo, entre los ríos Caquetá, Putumayo Igará-Paraná, es el pueblo Murui Muina, también llamado Uitoto, Huitoto, Witoto, Muinane Mi-ka, Mi-pode y Cará-Paraná, entre otros, cuyo censo poblacional del DANE asciende a “6.444 personas autoreconocidas como pertenecientes al pueblo Uitoto, de las cuales el 50,7% son hombres (3.267 personas) y el 49,3% son mujeres (3.177 personas)” (ONIC, s.f.a).

Los Murui Muina se autodenominan gente de centro, de la coca, el tabaco y la yuca dulce (Banco de la República, 2021; ONIC, s.f.a). La primera autodenominación, “gente de centro”, se debe a que están ubicados entre los dos grandes ríos mencionados, los cuales son conocidos en su comunidad como tres: Namani, Bimani e Igaraparana (Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación, 2020, p.7). La referencia a la coca, el tabaco y la yuca dulce se debe a la importancia de estos elementos en su cultura y vida cotidiana, utilizándose como plantas sagradas en rituales y ceremonias, además de ser alimentos fundamentales para su población.

Historia pueblo Murui Muina

La historia conocida de los Murui Muina es escasa hasta el siglo XIX. Según el Ministerio de Cultura de Perú y su base de datos de pueblos Indígenas u originarios

(s.f), solo se conocía de la presencia de misioneros que llegaron hasta el Putumayo, territorio originario del pueblo. A partir del siglo XX, se sabe que “fueron desplazados de sus territorios en tiempos del auge de la explotación cauchera (...) [y] forzados a trabajar en la extracción del caucho en las zonas cercanas a los ríos Caquetá y Putumayo” (p.1).

Tal situación es corroborada por la BBC (16 de junio de 2023), que narra cómo este pueblo logró mantenerse ajeno a los procesos de conquista y colonización, hasta el punto de que su primer contacto con pueblos mestizos fuera en el boom del caucho (párr.28), donde fueron esclavizados por la Casa Arana, proveniente de Perú, en el río Putumayo. Posterior a ello, la guerra entre Colombia y Perú a inicios del siglo XX obligó a que este pueblo conviviera con soldados y militares, empeorando su situación de esclavitud. Lo anterior provocó “la dispersión, la disminución poblacional y la pérdida de prácticas y saberes tradicionales” (ONIC, s.f.). Después de todo, más de 40.000 Murui Muina perdieron la vida, llevando a este pueblo “al borde de su extinción” (BBC, 16 de junio de 2023). No obstante, quienes sobrevivieron y sus sucesores han ido recuperando poco a poco su territorio ancestral.

En el documento *Ka+ Yofuerabe Murui-muina Uítoto*, elaborado por las Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena, se continúa la caracterización histórica de este pueblo, señalando que entre 1970 y 1990 la comunidad migró “en busca de trabajo, de una mejor vida y por el desplazamiento forzado”, estableciéndose en Bogotá (2020, p.6). Es decir, un grupo significativo de esta

comunidad ha estado asentándose en la capital desde mediados del siglo pasado. Incluso, Castro Andoque y Tanimuca Miraña afirman que:

El desplazamiento forzado en Colombia ha hecho que muchos indígenas se vean en la obligación de abandonar su territorio para radicarse en las distintas ciudades del país. Un pequeño grupo es el pueblo Uitoto, que se ha establecido en Bogotá y ha logrado mantener viva su cultura en el contexto de ciudad. (29 de julio de 2021).

Evidentemente, la migración de este pueblo a la ciudad de Bogotá, así como a otros municipios del país, se ha visto intensificada por el narcotráfico. Después de todo, la tradición y las costumbres de los Murui Muina giran en torno al uso, entre otras cosas, de las hojas de coca para sus ceremonias y ritos, debido a sus propiedades curativas consideradas como sagradas para este pueblo. Sin embargo, su territorio se ha visto permeado por la presencia de actores armados que persiguen este producto para su explotación y distribución ilegal.

A pesar de las dificultades por la violencia armada, las prácticas de esta comunidad siguen siendo fundamentales para su pervivencia. MaguaRED (9 de agosto de 2018) afirma que, en las comunidades indígenas, la transmisión generacional de prácticas arraigadas a las tradiciones culturales ha sido un factor fundamental en la crianza y cuidado de sus niños y niñas. Estas prácticas comienzan a moldearse incluso antes de la gestación, insertándose en ciclos anteriores a la concepción. En el caso de los Murui Muina, el ciclo vital está compuesto de pasos o momentos, siendo uno de ellos el *jitokome*, es decir, la juventud. En esta etapa se realiza “la preparación para vida familiar” (Buinaje

Corsino, 2013, p. 97), que después llevará al *naarede* o embarazo y nacimiento de una nueva vida. Este proceso supone que los padres realicen una serie de prácticas “en el pensamiento, en la palabra, en la prudencia, en la sabiduría” como “tiempo de reflexión, de dieta, de recogimiento con la proximidad del alumbramiento”. (Buinaje Corsino, 2013, p.97).

Es decir, tanto en el *jitokome* como en el *naarede*, los Murui Muina practican y transmiten sus tradiciones de cuidado para gestar una vida. Luego, una vez nace, este individuo está en la etapa de *kome urue*, que abarca desde su nacimiento hasta la mudanza de sus dientes. Buinaje señala que, durante este periodo, será educado en “la palabra fría, la palabra sabia, en la fuerza que une, que crea, que liga y que alegra la vida” (p.97, 2013). Después, entrará al *como naidade*, niñez, donde aprende y respeta sus relaciones de la comunidad, las actividades de la maloca y demás conocimientos tradicionales alrededor de asuntos como la sócala o la chagra. (p.97, 2013).

Además de lo mencionado, es crucial destacar que la cosmovisión Murui Muina, profundamente arraigada en la crianza y cuidado de los niños y niñas, desempeña un papel fundamental en las prácticas tradicionales de estas familias. Menciona Díaz (2018a), citado por el Ministerio de Educación y la Organización de Estados Iberoamericanos, que:

La cosmovisión está presente en el crecimiento de los niños y las niñas, en su cotidianidad y en los momentos más trascendentales de sus vidas, como el momento en que se les designa un nombre, en su dieta, los primeros pasos, su presentación ante los elementos de la

naturaleza, ante otros miembros de la sociedad, en la participación de las labores que le corresponden según su género y en el aprendizaje de actividades productivas Díaz citado por el Ministerio de Educación y la Organización de Estados Iberoamericanos (2018a, p.5).

Algunos de los puntos centrales de su cosmovisión incluyen los elementos tradicionales como el tabaco, la coca y la yuca dulce que “hacen la conexión espiritual e iluminan el camino de estos saberes [tradicionales] desde el origen de la creación del mundo y del nacimiento del murui-muina por medio de la palabra” (Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación, 2020, p.8). El lenguaje y la pertenencia a una familia o clan son también esenciales, vistos como un regalo del dios terrenal *Kamuya Buinaima*. Además, existe toda una serie de rituales, de “cantos, danzas, narraciones, calendario ecológico, manejo del territorio, trabajo y consejo” (p.9) que desarrollan la vida en comunidad y la identidad de su pueblo.

Tales prácticas, al estar profundamente arraigadas en las tradiciones, están muchas veces condicionadas a realizarse en el contexto originario, en el territorio propio, con todos los elementos que los caracterizan y que hacen parte de su folclor. Sin embargo, esto puede verse modificado con la migración a las ciudades. La salida de su territorio ancestral y la adaptación, en este caso, al contexto de la capital implica un desafío significativo para mantener y transmitir estas prácticas tradicionales, ya que el entorno y las condiciones cambian drásticamente.

Lo anterior es confirmado por investigadores de otras comunidades indígenas, como Vera Noriega y Rodríguez Carvajal (2009), quienes han señalado

que, en muchas ocasiones, la migración de individuos o familias indígenas hacia contextos urbanos introducen nuevos elementos que influyen en la forma en que estas prácticas tradicionales de crianza y cuidado son llevadas a cabo dentro de los núcleos mismos. No obstante, así como aparecen nuevos elementos en el ejercicio de estas prácticas, las comunidades indígenas en áreas urbanas enfrentan obstáculos para mantener intactas sus expresiones culturales. Por ejemplo, de acuerdo con Acosta Maldonado y Acevedo (9 de agosto de 2021):

La creciente urbanización de los pueblos indígenas en varios países de la región supone un alto riesgo de asimilación no intencionada en la medida en que varios de los servicios públicos, como educación o salud, no están adecuados a su cultura o necesidades. Esta situación puede acentuar, por ejemplo, la pérdida de sus idiomas (párr.7).

Esto, sin tener en consideración que, por su condición de minoría, al llegar a los núcleos urbanos, se ven expuestos al “riesgo de perder sus saberes, cosmovisión, idiomas, vestimenta, símbolos, tradiciones, relación con la naturaleza, e identidad” (párr.11). De allí que, las prácticas de crianza y cuidado en familias Murui Muina que se trasladan a Bogotá cobren mayor importancia, en tanto adoptan un rol de preservación de la identidad cultural y bienestar para los infantes indígenas. Es decir, son fundamentales para mantener viva la conexión cultural y los significados y valores que otorga la comunidad indígena, incluso en entornos urbanos donde enfrentan cambios significativos en su estilo de vida (Gómez Moreno y Rojas López, 2016). De esta manera, el desarrollo de tales praxis dentro de las urbes implicaría el fortalecimiento del sentido de pertenencia en los niños y niñas indígenas.

Ante este escenario, y considerando la migración significativa del pueblo Murui Muina a Bogotá, toma relevancia la comprensión de significados y sentidos de las prácticas de crianza y cuidado tradicionales utilizadas por las familias de este pueblo, con el propósito adicional de comprender sus transformaciones y adaptaciones al contexto urbano capitalino. Resulta entonces relevante examinar los efectos de la transición hacia la vida en la ciudad, considerando las influencias, desafíos y tensiones socioculturales producidas en el proceso de adaptación al entorno urbano, y revisando el proceso de preservación de su identidad cultural y necesidad de adaptarse a nuevas realidades urbanas, donde las dinámicas de crianza y cuidado pueden diferir significativamente de las prácticas tradicionales.

El crecimiento en el número de individuos y comunidades indígenas radicadas en los centros urbanos plantea desafíos significativos en términos de preservación y adaptación de sus prácticas tradicionales a este entorno. A medida que estas comunidades se encuentran en ciudades y urbes, se ven expuestas a factores como la alteración de los roles familiares; la interacción con otras comunidades, ya sean indígenas o no indígenas; y la presencia e influencia de elementos adicionales de toda índole.

Por todo lo anterior, esta investigación se propone explorar cómo las familias Murui Muina se han adaptado a la vida en Bogotá, enfocándose en la preservación de su identidad cultural, la influencia de las dinámicas urbanas y los retos que enfrentan para mantener sus tradiciones de crianza y cuidado. Al analizar estas transformaciones y procesos de adaptación, se busca identificar tanto las prácticas que han logrado conservar como aquellas que han cambiado en el contexto urbano.

Los resultados de este estudio pueden fomentar una comprensión más profunda y respetuosa de las interacciones interculturales, enriqueciendo el diálogo social y contribuyendo a mejorar el bienestar de estas comunidades en un entorno urbano en constante cambio.

En la cultura y tradición Murui la mujer es vista como una representación de la yuca dulce. Ella es quien trae “la palabra dulce para la educación de su hijo e hija y la sociedad” (Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación, 2020, p.7), por lo que debe ser consejera y guía en el conocimiento. Dentro de la estructura social de este pueblo indígena se presenta una clara diferenciación de roles por género, otorgando a la mujer el desarrollo de “las labores del hogar, del cuidado de los niños, (...) [y] del mantenimiento de la chagra” (ONIC, s.f., párr.11).

Las mujeres Murui Muina desempeñan un rol central en la preservación y adaptación de las prácticas culturales y tradicionales de su comunidad, especialmente en contextos urbanos como Bogotá. Ellas no solo son portadoras de conocimientos ancestrales, sino que también son agentes activas en la transmisión de estos saberes a las nuevas generaciones, asegurando que las prácticas de crianza y cuidado se mantengan vigentes incluso en entornos urbanos. En la cultura Murui Muina, las mujeres son responsables de numerosas actividades cruciales para la supervivencia y la cohesión cultural de la comunidad. Ellas son las encargadas de la chagra (huerta tradicional), la preparación de alimentos y de la yuca dulce, y la realización de rituales y ceremonias que implican el uso de plantas sagradas. Estas actividades no solo son esenciales para la vida cotidiana, sino que

también son fundamentales para la transmisión de valores y conocimientos culturales.

Planteamiento del Problema

En el contexto urbano de Bogotá, las comunidades Murui Muina enfrentan el desafío de preservar y transmitir sus prácticas culturales mientras se adaptan a las dinámicas de la ciudad. Entre estas prácticas, las de cuidado y crianza desempeñan un papel central en la formación de los niños y en la construcción de su identidad cultural. Sin embargo, en los discursos educativos predominantes, estas prácticas suelen pasar desapercibidas o ser subestimadas, a pesar de su relevancia como procesos formativos esenciales para la configuración de valores, normas y competencias sociales. Es aquí donde esta investigación cobra relevancia. Al analizar cómo las mujeres Murui Muina preservan y adaptan sus prácticas de crianza y cuidado en Bogotá, se puede entender mejor los desafíos y estrategias que emplean para mantener viva su cultura en el entorno urbano

Pregunta

En vista de los desafíos y cambios socioculturales que enfrentan las familias indígenas al migrar hacia contextos urbanos, surge una pregunta fundamental que guiará esta investigación: ¿Cuáles son las prácticas tradicionales de crianza y cuidado de las familias Murui Muina y cuáles son las estrategias de adaptación en el contexto de la ciudad de Bogotá?

Esta pregunta es el núcleo de este estudio, ya que busca explorar en profundidad aquellas praxis arraigadas en las tradiciones culturales de este pueblo

indígena, así como comprender su transformación y adaptación en respuesta a las realidades urbanas de la capital colombiana.

Objetivos

Objetivo general

Analizar el sentido y el significado de las prácticas de crianza y cuidado del pueblo Murui Muina y cómo se establecen estrategias de adaptación en el contexto urbano en Bogotá, D.C.

Objetivos específicos

1. Identificar las prácticas de crianza del pueblo Murui Muina a través de relatos de vida de cuatro mujeres que viven en Bogotá.
2. Analizar las prácticas de crianza y cuidado del pueblo Murui Muna a partir de los relatos de las mujeres participantes en esta investigación.
3. Reconocer las transformaciones y reconfiguraciones de las prácticas de crianza del pueblo Murui Muina que vive en Bogotá.

Justificación

La presente investigación se sitúa en la intersección de lo social, lo académico y lo cultural, abordando las prácticas de crianza y cuidado en el pueblo Murui Muina de Colombia, como fenómeno crucial para la preservación de su identidad cultural. Estas prácticas no solo reflejan una riqueza centenaria arraigada en la cosmovisión indígena uitoto, sino que también constituyen un legado invaluable que contribuye significativamente a la diversidad cultural de nuestro país.

La migración de los Murui Muina a la ciudad de Bogotá ha impactado profundamente estas prácticas, generando transformaciones que plantean desafíos

y oportunidades para la continuidad cultural del pueblo. Es fundamental comprender cómo estas tradiciones han cambiado y se han adaptado en el entorno urbano, ya que esto facilitará la tarea de salvaguardar y revitalizar la herencia cultural de las comunidades indígenas en un contexto contemporáneo dinámico.

Desde una perspectiva cultural, esta investigación busca no solo documentar y valorar las prácticas tradicionales de crianza y cuidado Murui Muina, sino también entender cómo estas se reinterpretan y se transmiten en nuevas condiciones urbanas. Este enfoque permite reconocer la resiliencia de las familias uitoto para mantener sus tradiciones en un contexto de cambio constante. Se espera que los resultados de investigación revelen las dinámicas de adaptación cultural y las estrategias que las familias han desarrollado, proporcionando elementos valiosos para el análisis y su preservación cultural en entornos urbanos.

Finalmente, el estudio de las prácticas de cuidado y crianza de la comunidad Murui Muina reviste una importancia crucial dentro del campo pedagógico y educativo, pues permite comprender cómo se construyen los saberes y valores en contextos culturales específicos. Estas dinámicas, profundamente enraizadas en las culturas indígenas, ofrecen una visión alternativa sobre el desarrollo infantil, el aprendizaje y la transmisión del conocimiento. En este sentido, investigar estos procesos favorece la promoción de la equidad y la inclusión en los sistemas educativos, al tiempo que fomenta el diálogo entre saberes tradicionales y académicos.

Estado de la Cuestión

A continuación, se presenta una revisión sobre la literatura existente respecto del tema de investigación. Es importante mencionar que aún falta información sobre el contexto específico de los Murui Muina; sin embargo, existen diversas investigaciones sobre la intersección entre infancia, cuidado y crianza en distintas comunidades indígenas, tanto a nivel internacional como nacional e incluso regional, que, con distintos abordajes, ayudan a orientar la pesquisa sobre la comunidad indígena objeto de esta investigación.

Para empezar, se aborda la investigación “Estudio Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches con relación a la crianza y cuidado infantil de las niñas y los niños desde la gestación hasta los cinco años” de Sadler y Obach (2006), publicado en el documento "Pautas de crianza mapuche" (2015) del Gobierno de Chile. En este se pretende destacar las prácticas de crianza propias de la etnia mapuche en Chile a través del estudio de las comunidades de la región de la Araucanía y la región Metropolitana.

Sus investigadores se enfocaron en comprender las prácticas de crianza y cuidado durante dos etapas esenciales: el inicio de la vida, entendido como aquel período que incluye la concepción, la gestación y el parto; y los primeros cinco años de vida. Un aspecto fundamental que exploraron fue el impacto de la migración de comunidades rurales a contextos urbanos en la manera cómo se ejercen las prácticas de crianza y cómo se experimenta la identidad cultural mapuche. Al respecto, se menciona que, en la construcción de la identidad indígena, se destacan factores clave, como la figura de los padres de familia, la educación propia indígena,

la medicina ancestral, el idioma propio y la alimentación. Estos elementos influyen en la construcción de la identidad indígena y el desarrollo psicosocial de los niños, de acuerdo con los valores culturales indígenas. Sin embargo, otro elemento que impacta directamente en la identidad y la tradición tiene que ver con los procesos migratorios del campo a la ciudad, que “han producido modificaciones en las pautas culturales tradicionales del mundo mapuche, dando como resultado múltiples posibilidades identitarias para definirse como mapuche, que se ubican en distintas posiciones en el camino entre lo tradicional y lo globalizado” (Sadler y Obach, 2006, p.10).

Estos hallazgos son especialmente relevantes para comprender la situación de las comunidades indígenas radicadas en Bogotá, que también han experimentado transiciones similares de la ruralidad a la urbanidad. Como en el caso de los indígenas mapuche, la migración y la influencia de la sociedad urbana pueden tener un impacto significativo en las prácticas de crianza y en la preservación de la identidad cultural de las comunidades indígenas en Bogotá.

Por ejemplo, la influencia de la sociedad y los medios de comunicación, como el internet, ha llevado a una distancia creciente de los niños y niñas con respecto a las prácticas culturales propias y a una mayor adhesión a la cultura occidental. Este fenómeno puede que se observe tanto en las comunidades mapuche como en las comunidades indígenas en Bogotá, lo cual plantea un desafío significativo para la preservación de la identidad cultural.

Dicho esto, y con base en el documento ya mencionado, a continuación, se presenta la Tabla 1, en donde se recogen las prácticas de cuidado mapuche durante

el inicio de la vida clasificadas según se modifiquen o se mantengan en contextos urbanos:

Prácticas que se mantienen en espacios rurales y urbanos.	Prácticas que se modifican al realizarse en contextos urbanos.
Construcciones de género desde la gestación.	Percepción de la fertilidad y planificación familiar.
Apoyo familiar durante la gestación.	Descanso de la madre frente a actividades físicas de mucho esfuerzo.
Autocuidados de salud.	Acompañamiento en el parto.
Causas y sentimientos ante abortos.	Usos de la placenta tras parto.
Función de las parteras.	Cuidados en puerperio.
Primer llanto del bebé.	Adhesión a controles y sistema de vacunación.
Cuidados espirituales para el/la recién nacido/a.	Cuarentena postparto.

Relación estrecha entre feto y madre.	Territorio donde ocurre el parto (medicalización).
Rol y valoración de la lactancia.	Desaparición de conductas preventivas para el trabajo de parto.
	Posición y elementos al momento del parto.
	Prácticas quirúrgicas para el parto.
	Alimentación del/a bebé.
	Separación de madre y bebé tras su nacimiento.
	Duración de la lactancia.

Tabla 1: Permanencia o alteración de prácticas mapuche durante el inicio de la vida. Fuente: elaboración propia con base en Gobierno de Chile (2006).

Como se aprecia en la tabla anterior, se observa que, en el inicio de la vida, desde la concepción hasta el puerperio, se realizan modificaciones en un mayor número de prácticas mapuches en comparación con las que se mantienen. Esta transformación se debe, en gran medida, a la influencia de la medicina alópata occidental en contextos urbanos, introduciendo elementos que a menudo son incompatibles con las tradiciones y costumbres mapuches. Por ejemplo, la hospitalización conlleva a que las mujeres mapuches, que en espacios rurales dan

a luz de pie y tienen libertad de movimiento durante el parto, se vean en la situación de dar a luz en una posición horizontal sobre una camilla, a veces incluyendo prácticas quirúrgicas como la epidural o la cesárea. Además, después del parto, es común que los médicos separen al bebé de su madre durante algunas horas, lo que -para la ruralidad- impacta con la formación temprana del vínculo y apego entre ambos.

Otros factores que influyen en la permanencia o modificación de estas prácticas dependen directamente de las condiciones en las que se encuentran las familias mapuches durante el inicio de la vida. Por ejemplo, si bien tanto las mujeres rurales como urbanas buscan descansar de actividades físicas extenuantes para no afectar a sus bebés, las mapuches rurales a menudo enfrentan mayores dificultades para lograrlo debido a la exposición a niveles más altos de pobreza, lo que las obliga a continuar con sus labores. En contraste, en lo que respecta a la duración de la lactancia, todas las mujeres mapuches consideran este aspecto esencial para la salud de sus bebés y la relación con ellos. Sin embargo, aquellas que viven en entornos urbanos con mayor frecuencia se ven obligadas a regresar al trabajo formal antes, lo que puede llevar a la interrupción de la lactancia de manera anticipada. Este análisis de las prácticas de crianza en la población mapuche ofrece una visión valiosa de cómo se desarrolla el cuidado de los niños en un contexto culturalmente rico y diverso. Estos hallazgos proporcionan una base sólida para explorar más a fondo la influencia de la urbanización y la migración en las prácticas de crianza y la identidad cultural de las comunidades indígenas en Bogotá.

Por su parte, el documento “Prácticas de crianza en comunidades indígenas del Chacho central” (2003), publicado por Unicef Paraguay en el marco de su prioridad de Desarrollo Infantil Temprano Integrado (IECD) bajo el entendido de que “el efecto en los cuidados y la crianza de que es el objeto el niño y la niña en sus primeros años de vida, o la falta de este tipo de experiencia, deja huellas duraderas en su mente” (p.5). Con esta afirmación, el documento se propone estudiar las prácticas, valores y creencias en la crianza de acuerdo con diferentes marcos culturales, como lo son las pautas evidenciadas en tres pueblos de Paraguay: la comunidad Nivaclé, la comunidad Ayoreo y la comunidad Ñandéva. Antes de adentrarse en las praxis identificadas, vale la pena resaltar que sus autores otorgan una definición inicial sobre el concepto de prácticas de crianza: “las costumbres que miembros de una sociedad determinada poseen respecto al cuidado de sus niños y niñas (...) inmersas en la vida diaria” (p.6).

A partir de tal definición, se encontraron diferentes praxis de acuerdo con aspectos como el control de natalidad, la lactancia, el juego, la salud, la alimentación o la higiene. Por ello, a continuación, se presenta la tabla 2 con las prácticas Nivaclé de acuerdo con los ámbitos propuestos por Unicef Paraguay:

Ámbito	Prácticas, creencias y valores
Natalidad	Abstinencia, anticonceptivos e infanticidio.
	Tabúes alimenticios: miel, sal, condimentos y carne.

Ámbito	Prácticas, creencias y valores
Cuidados pre y post natales	Personas en el parto: parteras, chamanes, pero no padres.
	Postura en cuclillas.
Lactancia y alimentación	Amamantamiento de 3 a 6 años.
	Leche materna: siempre disponible porque hace crecer el alma del bebé.
	Los niños se alimentan como adultos, solo con lo necesario.
Observación	Todos, incluso los niños, atienden a los bebés y menores.
	El cariño es lo primero, hablando en voz baja y mirándose a los ojos.
	Comunicación y estímulos constantes para el desarrollo
	Se toma en serio la voluntad del niño, no se le niegan sus deseos.
	El llanto no es algo problemático, se tiene paciencia.

Ámbito	Prácticas, creencias y valores
Actitudes no aceptadas	El enojo y el castigo físico: se reemplazan por la vergüenza y la burla.
Juegos	Sin diferencia por género.
Agua y medio ambiente	Los recipientes no son protegidos, facilitando contaminación y enfermedades.
Salud	Chamanes en caso de que no se cure a través de remedios: robo de almas, intrusión de espíritus malignos y retiro de espíritus tutelares.
	No se le da relevancia a la prevención de enfermedades.

Tabla #2: Prácticas Nivaclé según ámbitos propuestos por Unicef Paraguay

Como se puede observar, la comunidad nivaclé presenta toda una gama de prácticas y pautas de crianza y cuidado basadas en diferentes ámbitos de la vida cotidiana. A grandes rasgos resaltan temas como el infanticidio, utilizado por familias que tienen muchos hijos o por fetos a los cuales se les identifica malformaciones. Asimismo, llama la atención la concepción que esta comunidad tiene con respecto a los deseos de los y las niñas ya que, por ejemplo, se les ofrece leche materna hasta cuando decidan dejarla por sí mismos y se les permite jugar donde y con lo que les plazca. También se aprecia que priorizan el afecto entre la familia, hablando con cariño y evitando castigos físicos.

Cada comunidad tiene su propia visión de la crianza y el cuidado de los niños, influenciada por su cultura, creencias y entorno. Estas prácticas reflejan la importancia de la diversidad cultural y la necesidad de comprender y respetar las perspectivas de las comunidades indígenas en lo que respecta a la crianza y el cuidado de la primera infancia. Es esencial tener en cuenta esta diversidad cultural para apoyar a estas comunidades y promover el bienestar de los niños y niñas indígenas.

Para concluir los casos internacionales, es relevante tomar en consideración el artículo titulado "Pautas y prácticas de crianza en México. Recopilación de información de fuentes secundarias", escrito por María Eugenia Linares Pontón en 1991 y publicado en la Revista Latinoamericana de Estudios Educativos. En esta obra, la autora sistematiza el conocimiento acerca de las prácticas de crianza en sus aspectos físicos, intelectuales, sociales y emocionales, con el objetivo de contribuir al desarrollo de políticas y programas destinados a asistir a las comunidades.

Resulta interesante, en primer lugar, analizar tres ideas principales propuestas por la autora: en primer lugar, la variación de estas prácticas de crianza en función de factores geográficos, económicos, sociales y culturales; en segundo lugar, la necesidad de evaluar tanto el aspecto científico como el valor cultural de estas prácticas para determinar su beneficio; y en tercer lugar, la evolución de estas prácticas en consonancia con las circunstancias dadas, lo que puede dar lugar a desequilibrios (p.113-114).

Con este marco, el estudio se enfocó en las prácticas de crianza en el ciclo de vida desde el período prenatal hasta los seis años de edad, abordando los cuidados dirigidos a las mujeres gestantes, en parto y puerperio, así como la atención y educación brindada a los recién nacidos, infantes y niños menores de seis años (p. 117). Se buscó integrar el conocimiento derivado de la sabiduría ancestral y tradicional, enfocándose en el desarrollo integral de la niñez desde una perspectiva ecológica, que, a su vez, hace referencia a las condiciones físicas del entorno. Esto lo realizaron a partir de diferentes grupos poblacionales en México, incluyendo comunidades urbanas, rurales y rurales indígenas. Sin embargo, es importante destacar que este documento solo presenta a modo de ejemplo los resultados obtenidos para la población indígena mixteca, los cuales serán detallados en los siguientes párrafos.

La comunidad mixteca atribuye gran importancia a la herencia genética en la educación de los niños, partiendo de la creencia de que los rasgos de los hijos provienen de sus progenitores, y que la crianza desempeña un papel crucial en su desarrollo. La educación se centra en edades comprendidas entre los 7 y los 12 años, momento en el que los niños adquieren la capacidad de razonar y adaptarse. La herencia genética es apreciada por esta comunidad, y consideran favorable tener varios hijos desde temprana edad, ya que los ven como una forma de seguro económico para los padres en su vejez. En este sentido, una pareja no se considera verdaderamente casada hasta que conciben a su primer hijo. La esterilidad es vista como indeseable y se percibe como un castigo por comportamientos incorrectos.

Para prevenir la esterilidad, se recurre a curanderas que utilizan hierbas, baños y masajes. Además, la planificación familiar no es bien vista.

Durante el período de embarazo, la comunidad mixteca se adhiere a creencias y prácticas centradas en la protección de la madre y el bebé. Evitan la exposición a elementos como la luna menguante y utilizan cinturones de algodón con dibujos con fines de protección simbólica. Supersticiones acerca de los eclipses de luna subrayan la necesidad de precaución. Además, se enfatiza la importancia de satisfacer los antojos de la madre como una medida para garantizar un parto sin complicaciones. El proceso de parto está imbuido de tradiciones y prácticas que reflejan el cuidado brindado a la madre. La familia y personas cercanas están presentes durante el parto, con la madre, suegra y esposo desempeñando un papel activo. La posición de parto arrodillada en un petate, con el apoyo del esposo, ejemplifica la colaboración de la pareja. Se ofrecen huevos crudos y hierbas, lo que denota un enfoque holístico en el bienestar de la madre. La expulsión de la placenta y el uso de hierbabuena son ejemplos de cómo la comunidad busca asegurar una transición segura.

El cuidado del recién nacido se enfoca en la protección y bienestar de la madre y el bebé. El uso de aceite de almendras y el primer baño del bebé reflejan la importancia de la higiene y el cuidado físico. La madre se involucra en la lactancia después de extraer el calostro, utilizando un método para aumentar la producción de leche. El "mal de las brasas" se percibe como una amenaza y se afronta mediante ceremonias de protección, como el baño de vapor en los órganos sexuales de la madre. Se realizan ofrendas para invocar al espíritu protector del recién

nacido, lo que demuestra una profunda conexión con la espiritualidad y la naturaleza. Durante los primeros días después del parto, la madre sigue una dieta restringida, priorizando alimentos hervidos y tostados con el fin de mantener la calidez y evitando alimentos "fríos".

Solamente los familiares tienen permiso para ver al bebé durante una fase de exclusión que tiene como objetivo proteger al recién nacido en su vulnerabilidad inicial. El bautismo adquiere gran importancia como un acto que une a las familias y protege al bebé, quien se considera vulnerable hasta recibir este sacramento. La comunidad subraya la responsabilidad compartida en el cuidado del bebé, comenzando con la madre y extendiéndose a otros parientes, mientras que el padre se involucra de manera cariñosa, pero no asume la principal responsabilidad del cuidado.

La niñez mixteca se caracteriza por el cuidado delicado de los bebés durante los primeros meses, considerándolos frágiles. El proceso de destete representa un hito importante que conlleva cambios en la vida del niño, incluyendo un período de adaptación en el cual los niños desarrollan habilidades como vestirse y orinar fuera de casa. La comunidad se enfoca en prevenir la agresión entre niños y promueve la interacción con hermanos, primos y tíos.

Las conductas sexuales se abordan de manera ligera, sin reglas estrictas, con un desaliento gradual de las conductas sexuales a través de bromas y ridiculización. A los seis o siete años, se espera que los niños adquieran más responsabilidades y obedezcan con mayor disciplina. La escuela representa un desafío importante, ya que los niños mixtecos deben adaptarse a un entorno nuevo

y desconocido. La falta de entrenamiento en actitudes competitivas y habilidades sociales a menudo los coloca en desventaja, lo que se traduce en dificultades en su rendimiento académico y adaptación social en la escuela.

En el contexto mixteca, la nutrición infantil se considera un enfoque integral que abarca tanto la provisión de nutrientes necesarios para el crecimiento físico como la importancia de la construcción de un vínculo emocional sólido con la madre, fundamental para el desarrollo psicológico del niño. En estas comunidades, se reconoce que la sensibilidad de la madre para percibir las señales del niño y su disponibilidad para responder a sus necesidades requieren cercanía y contacto físico y emocional. La lactancia materna facilita esta cercanía física y promueve la disposición para interactuar y responder de inmediato a las necesidades del niño, estableciendo así un vínculo afectivo positivo.

En los anteriores casos de orden internacional, se evidencian tanto la importancia en los cuidados en la primera infancia, como su transformación paulatina por los procesos de migración y vida en el contexto urbano. Es interesante establecer un paralelo con casos a nivel nacional, que muestren distintas pautas de cuidado y crianza en el contexto colombiano con sus semejanzas y diferencias sobre cómo han vivido diferentes comunidades indígenas los procesos de migración de lo rural a lo urbano y su transformación, afectando las prácticas de cuidado y la identidad cultural.

Ahora bien, el documento “Acompañamiento en el proceso de reconocimiento, sistematización, recolección y descripción de materiales e intercambio de experiencias para el diálogo cultural a partir del trabajo en la primera

infancia en las comunidades indígenas del resguardo arhuaco departamento del Cesar” (2021), publicado por el Ministerio de Cultura de Colombia, presenta algunos elementos interesantes para analizar en el marco de las prácticas de crianza y cuidado indígenas. El objetivo principal de este documento es, en pocas palabras, apoyar y preservar la cultura e identidad de las comunidades indígenas arhuacas, particularmente en el contexto de la primera infancia. Para ello, busca lograr que la población “reencontrara el significado real de la cultura oral y la importancia de mantener una identidad propia” (p.3), destacando la manifestación de esta en la niñez indígena y en la mezcla de experiencias que nutren su educación.

En ese sentido, el documento del Ministerio de Cultura de Colombia presenta los desarrollos del proyecto de acompañamiento en el Cesar como parte del esfuerzo realizado para “recuperar la importancia que tienen los niños y niñas dentro de las comunidades indígenas y la necesidad de que se continúe conociendo la importancia de la cosmogonía que regula el ciclo vital, social, cultural y religiosa” (p.6). De esta forma, sus acciones estuvieron orientadas a compartir los conocimientos de este pueblo étnico en relación con temas como las prácticas de crianza y cuidado y sus derivados. A continuación, se explican algunas de las múltiples prácticas de las comunidades arhuacas.

El pueblo arhuaco presenta una serie de prácticas de crianza y cuidado en la educación de sus jóvenes a través de un proceso que incluye cuatro etapas: preparación física y espiritual, concepción del hijo, nacimiento y mortuoria. Cada etapa está relacionada con su territorio ancestral y sus normas culturales. A su vez, la familia juega un papel fundamental en la conservación y fortalecimiento no solo

de tales pautas, sino de su identidad cultural arhuaca, ya que transmite los conocimientos y sabiduría a las nuevas generaciones.

La concepción de los hijos se realiza en un entorno armonioso y equilibrado, evitando comportamientos negativos y enfocándose en la relación hombre-naturaleza. Una vez la mujer resulta embarazada, esta recibe atención y seguimiento por parte de masajistas expertas y mamos -líderes espirituales-, lo que reduce la necesidad de salir a controles prenatales en centros de salud externos. La mujer gestante puede comer lo que desee, pero siempre se le anima a comer constantemente alimentos que le den fuerza para realizar las labores y actividades propias de la cultura Arhuaca.

Cuando es momento del parto, la asistencia es proporcionada por personas con experiencia que cuentan con la aprobación de los mamos y han recibido formación espiritual. Después del nacimiento, se llevan a cabo prácticas de preparación espiritual para el recién nacido y la madre. Dentro de estas resalta el bautizo como una etapa importante en la vida de un individuo arhuaco. Esto implica darle un nombre que refleje la naturaleza y sus elementos, al ser un vínculo con la madre tierra. Hay quienes incluso optan por registrar el nombre más tarde en el sistema nacional, haciendo mayor hincapié en el bautizo tradicional.

La siguiente fase es el desarrollo, es decir, la transición hacia la madurez. En las mujeres se presenta a través de la menarquía, lo cual induce a esperar que estas se preparen para su futura maternidad. De allí se pasa a la ceremonia de matrimonio, con el objetivo de formar una unidad entre un hombre y una mujer,

capaz de posteriormente albergar una nueva vida. Se enfatiza la importancia de realizar purificaciones individuales y pagos espirituales a la madre naturaleza.

También se menciona la importancia de los *séymuke*, es decir, niños especiales seleccionados debido a su poder innato, quienes reciben tratos y formaciones especiales y se les considera esenciales para la conservación y transmisión del conocimiento. Después de cierta instrucción, estos niños continúan sin la guía de los mamos al ser “niños iluminados”. Algunas de las prácticas que los *séymuke* deben seguir son la restricción de alimentos que contienen sal y la disciplina estricta para su desarrollo espiritual. Los niños que no hacen parte de este grupo permanecen en sus hogares durante los primeros años de vida, acompañados por sus familias. Después de los seis años se toma la decisión de si asisten a la escuela o no, en donde tendrán currículos y profesores bilingües para no perder la conexión con su cultura e identidad indígena.

Estas prácticas de crianza y cuidado, arraigadas en la cosmovisión arhuaca y en su relación con la naturaleza, ofrecen una valiosa perspectiva de cómo las comunidades indígenas como los arhuacos preservan su cultura a través de la educación y el cuidado de sus jóvenes, incluso en medio de un entorno culturalmente diverso y en constante cambio.

Continuando, se presenta el documento “Programa Semillas de Vida del Pueblo Zenú” (s.f.), publicado por Jorge Luis Martínez Hernández, coordinador general del mismo programa. Este documento contiene, precisamente, los lineamientos del Programa Semillas de Vida, el cual es “la apuesta del Cabildo Mayor Regional del Pueblo Zenú CMRPZ, de asumir autónomamente la educación

y atención propia e intercultural de su población infantil, en el marco e implementación del Sistema Educativo Indígena Propio SEIP” (p.1). Es decir, es un documento que aborda, en su mayoría, una estrategia de política pública fundada en la tradición y realidad del pueblo Zenú. Sin embargo, a pesar de ser un documento de política pública, a su vez permite entrever algunas prácticas que el pueblo Zenú utiliza para revitalizar su cultura en los niños y las niñas. Por ejemplo, celebrar el Día de la Niñez en el mes de abril (siendo una fecha de occidente), a partir de la:

Elección de nuestro Cacique Infantil, desfile de doncellas y princesas Zenú en vestidos típicos, desarrollos de cuadros vivos de prácticas culturales, realización de juegos, rondas, dramatizados, entre otras actividades, semejando al Congreso Regional de Adultos, con el objeto de que nuestros niños y niñas representen a sus autoridades y asuman sus roles desde muy temprana edad (p.8).

Esta no es la única manera en que el pueblo Zenú involucra a la primera infancia en sus prácticas culturales. También se celebra el Día de la Indianidad, llevando a cabo encuentros generacionales con actividades como cantos y poesía entre individuos de todas las edades; y el día del Trueque Zenú, donde utilizan este sistema de intercambio para conseguir alimentos, semillas y demás elementos tradicionales entre niños y niñas, enseñándoles la forma en que sus antepasados lo realizaban. Asimismo, constantemente visitan los padres de familia y sus hijos los sitios sagrados de su cultura, con el fin de realizar sus rituales tradicionales; y llevan a cabo ollas comunitarias para acercar a las familias de la comunidad y permitir el

intercambio de saberes frente a la crianza y cuidado de los niños y las niñas. Este tipo de actividades buscan, tal y como expresa el documento, convertirse en:

Una estrategia de revitalización cultural desde los primeros años de vida, pues es desde allí donde se inicia el cultivo de las costumbres, las prácticas y saberes en las familias y comunidades. El niño o la niña se deben convertir en el centro para la revitalización y fortalecimiento cultural, pues su atención y cuidado se debe realizar de forma diferencial e integral de acuerdo a su contexto sociocultural (p.1).

El Programa Semillas de Vida busca preservar y transmitir la riqueza cultural del pueblo Zenú a las generaciones más jóvenes, garantizando que las tradiciones y conocimientos se mantengan vivos y florezcan en la niñez. Estas prácticas no solo enriquecen la vida de los niños y las niñas Zenú, sino que también son esenciales para la supervivencia y la continuidad de su cultura en un mundo que experimenta muchas transformaciones en poco tiempo.

Otro ejemplo, ubicado en la Amazonía Colombiana, es la tesis de maestría de Clara Yesenia Santos, titulada “Prácticas de crianza de los niños Tikuna en la comunidad de Arara” (2018). Esta investigación se centra en los primeros seis años de vida de las niñas y los niños, abordando temas como el embarazo, el parto, el postparto, y las dietas realizadas por los padres y otros miembros de la familia para promover el desarrollo integral de los infantes. La investigación utiliza un enfoque etnográfico, recolectando datos a través de entrevistas, observaciones y participación en la vida cotidiana de la comunidad de Arara. La autora, como

miembro de la comunidad tikuna, aporta una perspectiva interna sobre las prácticas culturales y su evolución.

La comunidad de Arara fue fundada en 1968 y se caracteriza por mantener muchas de sus prácticas culturales tradicionales, a pesar de las influencias externas y los cambios modernos. La comunidad se encuentra en el Trapecio Amazónico y está compuesta principalmente por individuos de la etnia tikuna. Dentro de las pautas y prácticas de crianza se destacan aquellas que comienzan desde la concepción, en donde la madre sigue dietas especiales y recibe cuidados espirituales para asegurar el bienestar de ella y su bebé. El parto puede ocurrir en el hospital o en la vivienda, asistido por parteras y familiares.

Después del nacimiento, los neonatos reciben rituales como el bautizo y la dieta del toldillo, que incluyen cuidados espirituales y físicos para fortalecer el cuerpo y el espíritu del niño. Los abuelos y otros parientes juegan un papel importante en la crianza, evidenciando una noción de crianza colectiva. Las prácticas de crianza están orientadas a desarrollar los principios vitales del ser tikuna: poder o fuerza (*pora*), conocimiento o saber (*kuḷ*), pensamiento (*naē*), y vitalidad (*maũ*) (p. 11). Estas prácticas incluyen el uso de plantas medicinales y rituales específicos para cada etapa de desarrollo.

La introducción de programas educativos y productos industriales ha modificado significativamente las prácticas tradicionales. La escolarización temprana y los programas del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) han llevado a cambios en la dieta y los procesos pedagógicos, promoviendo una dependencia creciente de productos como la leche en polvo y el azúcar. A pesar de

los cambios, la comunidad de Arara ha intentado integrar las prácticas foráneas con las tradicionales. La educación inicial, a través del Centro de Desarrollo Infantil (CDI), busca combinar los enfoques pedagógicos modernos con los valores y prácticas autóctonas para promover el desarrollo integral de los niños.

La tesis destaca la importancia de entender y respetar las prácticas culturales en el cuidado y crianza de los niños tikuna. Los cambios contemporáneos, aunque necesarios, deben ser implementados de manera que complementen y no reemplacen las prácticas tradicionales, asegurando así la continuidad cultural y el bienestar de la comunidad tikuna. El documento proporciona un análisis detallado de las prácticas y pautas de crianza de los niños tikuna en la comunidad de Arara, especialmente durante los primeros seis años de vida.

Las mujeres embarazadas siguen dietas especiales y reciben cuidados espirituales para asegurar el bienestar del bebé. Dentro de las dietas se recomienda evitar ciertos alimentos que se cree que pueden afectar al desarrollo del feto. Los partos pueden ocurrir en hospitales o en la vivienda de la mujer. Cuando el parto es en casa, suele estar asistido por parteras y mujeres de confianza. El proceso incluye masajes y la administración de remedios de origen natural para facilitar el parto. El cordón umbilical es cortado por la madrina del bebé, quien también le da el nombre tikuna de acuerdo con el clan del padre. Inmediatamente después del nacimiento, se realizan rituales como el bautizo y el entierro de la placenta cerca de la casa. Las mujeres que han dado a luz siguen dietas específicas y baños con hojas de plantas medicinales para estimular la lactancia. La crianza de los niños es una responsabilidad compartida entre padres, abuelos y otros parientes. Este sistema

de crianza colectiva asegura que los niños reciban atención constante y una educación integral en valores, normas y habilidades tradicionales.

En cuanto a la educación inicial, la introducción del Centro de Desarrollo Infantil (CDI) en 2014 ha cambiado significativamente la forma en que los niños son criados. La escolarización temprana ha sustituido parte del aprendizaje experiencial con un enfoque más instructivo, limitando la participación de los niños en actividades tradicionales de socialización. Aunque los programas educativos intentan incorporar elementos de la pedagogía autóctona, prevalece un enfoque mayoritario que puede llevar a la pérdida de prácticas y valores tradicionales.

Las pautas y prácticas de crianza de los niños tikuna en Arara son un reflejo de un sistema culturalmente rico y complejo que combina rituales tradicionales con adaptaciones a influencias externas. La crianza colectiva y el énfasis en principios vitales son fundamentales para el desarrollo integral de los niños tikuna, mientras que la modernización y la escolarización presentan tanto oportunidades como desafíos para la preservación de estas prácticas culturales.

Siguiendo con las publicaciones consultadas en la zona sur del país, el artículo “Diálogos sobre la alimentación del menor de dos años: Estudio de Caso con Población Indígena y Personal de Salud en Leticia, Amazonas, Colombia” de Marcia Paola Chapetón Castro, publicado en el año 2013, tiene como objetivo principal presentar los discursos y las prácticas asociadas con la alimentación de niños indígenas menores de dos años en Leticia y cómo estas difieren de las recomendaciones de los profesionales de la salud, afectando la efectividad de las intervenciones preventivas frente a la desnutrición. Este estudio es cualitativo y

utiliza el método etnográfico, incluyendo grupos focales con abuelas y madres tanto en zonas rurales como urbanas, observación participante y entrevistas en profundidad con cuidadores, padres, madres, abuelas, y profesionales de salud.

Entre los resultados, Chapetón Castro concluye que las madres indígenas siguen dietas específicas durante la gestación, no solo por sus nutrientes, sino también por sus características simbólicas. Alimentos como el dale dale y la yuca dulce son recomendados por su fuerza y suavidad, respectivamente. Por otra parte, los alimentos grasos y picantes, así como los suplementos vitamínicos, son evitados para prevenir abortos y facilitar el parto. En cuanto a la lactancia materna, todas las madres dan leche materna como primer alimento debido a sus beneficios inmunológicos y nutricionales. Sin embargo, la duración y exclusividad de la lactancia varía. En la zona urbana, la lactancia materna exclusiva dura alrededor de los tres primeros meses de vida, mientras que en la rural se extiende a seis meses. Factores como la ocupación de la madre y el apoyo familiar influyen en la duración de la lactancia.

La introducción de alimentos complementarios depende del desarrollo psicomotor del niño y la disponibilidad económica y de productos regionales. Alimentos como el pescado son introducidos tempranamente, en contraste con las recomendaciones oficiales que sugieren esperar más tiempo. Las carnes rojas, por otro lado, se introducen mucho más tarde de lo recomendado. Los cuidadores indígenas ajustan la alimentación complementaria a las características físicas y simbólicas de los alimentos, creyendo que estos transmiten sus propiedades al niño.

Esta perspectiva contrasta con el enfoque más nutricional de los profesionales de salud.

El estudio concluye que la falta de conocimiento de los profesionales de salud sobre las prácticas alimentarias indígenas reduce la efectividad de las intervenciones preventivas frente a la desnutrición. Las recomendaciones estándar a menudo no consideran la disponibilidad de alimentos regionales y las prácticas culturales, lo que lleva a una falta de adecuación en las estrategias de salud pública. Por esto mismo, es esencial fomentar un diálogo intercultural que permita integrar las prácticas tradicionales y las recomendaciones modernas para mejorar la salud y nutrición infantil en las comunidades indígenas. Esto incluye la promoción de la lactancia materna y la adaptación de la alimentación complementaria a los alimentos disponibles y valorados culturalmente.

Finalmente, las prácticas tradicionales de alimentación y cuidado deben ser reconocidas y respetadas en las intervenciones de salud. La integración de estos conocimientos en las políticas de salud podría mejorar significativamente la nutrición y el bienestar de los niños indígenas en la región del Amazonas. En resumen, el estudio subraya la importancia de entender y respetar las prácticas culturales en la alimentación y crianza de los niños indígenas para mejorar la efectividad de las intervenciones de salud y nutrición, reconociendo las percepciones culturales de estas comunidades.

Todos estos estudios que se han revisado plantean perspectivas indígenas sobre el cuidado prenatal y la crianza de la primera infancia. En estos aparecen conceptos que dan luz a diferencias significativas con los sistemas de salud y

educación occidentales, enmarcadas en políticas públicas. Por esto mismo son relevantes para comprender la situación de la comunidad Murui Muina en Bogotá, pues desde una escala macro dan a entender que se trata de un problema generalizado para toda la región de América Latina.

A pesar de las diferencias entre algunas costumbres se mantiene la situación de vulnerabilidad de los grupos ancestrales; los conocimientos de estos grupos étnicos no son “saberes” menos importantes o válidos que aquellos establecidos en el sistema biomédico. Por lo tanto, este estado de la cuestión enmarca a la comunidad Murui Muina dentro de procesos complejos y de escala internacional, y da cuenta de la validez de sus luchas por la aceptación y el reconocimiento de sus tradiciones por los entes gubernamentales colombianos y por la sociedad en general.

CAPÍTULO II: DISCUSIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

Marco Teórico

A través del análisis y revisión de conceptos se pueden evidenciar debates que son fundamentales para el desarrollo de esta investigación. La comprensión de estas categorías teóricas como punto de partida para la discusión permite vislumbrar las distintas dimensiones que enmarcan la problemática trabajada en el caso de los Murui Muina.

El marco teórico de la presente investigación da cuenta del abordaje teórico que refiere a prácticas de crianza y cuidado en las comunidades indígenas, así como sus adaptaciones en el entorno urbano. En ese sentido, a continuación, se presentan los elementos centrales a considerar.

Socialización

El primer concepto central es el de socialización. De acuerdo con Aguirre Dávila *et.al.* (2002), la socialización se entiende como un proceso continuo e ininterrumpido “que se da a lo largo de la vida y permite a los individuos (...) adaptarse a las nuevas circunstancias del entorno, de tal forma que logran en cada etapa de la vida una integración cabal al medio social” (p.19). Este proceso, como señala el mismo autor, no es estático ni unilateral; más bien, es interactivo y bidireccional. La relación entre el individuo y la sociedad es activa, ya que ambos actores se influyen mutuamente. En este diálogo constante, la sociedad ejerce una influencia significativa en la configuración de las características propias de cada ser humano, al tiempo que el individuo, mediante sus acciones y elecciones, contribuye a la

dinamización de la sociedad circuncidante, por lo cual se moldean de acuerdo con sus propias exigencias.

Por tanto, la socialización se presenta como un proceso dinámico y mutuo, donde tanto el individuo como la sociedad interactúan con frecuencia, de manera permanente, influenciándose y moldeándose mutuamente. Es un proceso que se extiende a lo largo de toda la vida, permitiendo a los individuos adaptarse a las cambiantes circunstancias del entorno social en cada etapa de su desarrollo. La interacción bidireccional entre el individuo y la sociedad es fundamental para comprender cómo se forman las identidades individuales y cómo estas, a su vez, configuran las dinámicas sociales.

Un componente esencial de la socialización es su función de transmisión cultural, propósito fundamental que Aguirre Dávila *et al.* (2002) destaca. La sociedad, a través de este proceso busca perpetuar y difundir “su cultura de generación en generación [...] [para así adaptar] al individuo a las formas aceptadas y aprobadas de la vida social organizada” (p.23). En ese sentido, la socialización se erige como el medio por el cual se enseñan y consolidan los conocimientos, habilidades, herramientas y valores que son esenciales para la convivencia armoniosa en los propios contextos sociales. Desde la infancia hasta la vejez, los individuos absorben y desarrollan aquellas destrezas necesarias para construir su identidad dentro de la sociedad a la que pertenecen.

De este modo, la socialización emerge como el mecanismo clave a través del cual se transmiten las normas y valores culturales a lo largo del tiempo. Este proceso continuo y bidireccional no solo facilita la adaptación del individuo a un entorno

social, sino que también juega un papel fundamental en la construcción de la identidad personal y en la cohesión de la comunidad. Paralelamente, Papalia, Wendkos y Duskin (2004) entienden la socialización como:

Proceso por el cual los niños desarrollan hábitos, habilidades, valores y motivos que los hacen miembros responsables y productivos de la sociedad. La socialización se basa en la interiorización de las normas sociales, adoptar esas normas como propias. Una vez interiorizadas, normas como tomar turnos y aprender a usar palabras en lugar de golpes, se vuelven casi automáticas (p. 235).

La importancia de la socialización en el desarrollo infantil radica en su capacidad para moldear no solo comportamientos visibles, sino también actitudes, percepciones y formas de interactuar con el entorno. A través de este proceso dinámico, las niñas y los niños internalizan no solo normas y conductas sociales, sino también valores fundamentales que guiarán sus acciones en el futuro. Así, la socialización no se limita a la adquisición de habilidades básicas de comportamiento, sino que también fomenta el desarrollo de una conciencia moral y ética que sustenta la participación activa y constructiva de la sociedad.

Por otro lado, Watson Soto y Camacho Brown apuntan a que, en los contextos de socialización indígena:

La educación tradicional, medio primordial de socialización recae principalmente en el núcleo familiar, donde tanto las madres como los padres juegan un papel fundamental en este proceso, al ser responsables de transmitir a las nuevas generaciones los valores que

fundamentan la convivencia y las formas de organización que garantizan su identificación con su etnia y los convierte en personas indígenas (2015, p.7).

En este contexto, es posible afirmar que los procesos socializadores llevados a cabo en los núcleos indígenas traen a colación un alto componente de herencia cultural que se encarga de inculcar valores esenciales a la vez que también actúan como guardianes de la identidad étnica. Es decir, trasciende la mera difusión de normas sociales para adentrarse en la profundidad de las formas de organización que aseguran la auténtica conexión cultural. Este proceso es un vehículo que dota a las nuevas generaciones de un arraigo y características compartidas sólidas, fortaleciendo su integración en la comunidad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Eugenia Villa (1981) considera que la socialización es un proceso transmitido por otros actores adicionales a la familia, como la comunidad y el vecindario. Este proceso conlleva a una “transmisión de la cultura [...], la lengua, el vestido, rituales y prácticas de subsistencia” así como el “sistema de creencias, hábitos, costumbres, organización económica, social y política, valores, la vida diaria, etc.” (1981, p.98).

La visión de Villa (1981) resalta la complejidad del proceso de socialización al reconocer la influencia de múltiples actores sociales que sobrepasan el contexto familiar. Siguiendo esta idea, Santiago Yubero (2005) señala que la socialización es un proceso de adaptación que se da a lo largo de la vida de los individuos. A través de "negociaciones", del aprendizaje constante de prácticas culturales, se adquieren "tanto los modos de actuar y de expresar emociones, como las formas de reaccionar

ante determinadas situaciones, así como el establecimiento de esquemas relacionales" (p. 4).

Así pues, la interacción continua entre individuo y sociedad durante el proceso de socialización no solo moldea las características individuales, sino que también contribuye a la dinámica social y al cambio cultural. A medida que los individuos o agentes socializados, como es el caso de las niñas y los niños, internalizan y adoptan las normas y valores de la sociedad en la que están inmersos, de la comunidad o pueblo a la que pertenecen, también pueden transformar esas normas a través de su participación activa en la vida social. El diálogo constante entre individuo y sociedad genera transformaciones culturales, adaptaciones a nuevos contextos y la creación de nuevas formas de organización. De esta manera, la socialización sirve para mantener la continuidad cultural, pero al mismo tiempo puede convertirse y llegar a ser un motor de cambio y desarrollo social, impulsando la metamorfosis de las sociedades a lo largo del tiempo.

Finalmente, Fajardo (2006), en su artículo "Prácticas socializadoras en la cultura Wayuu", considera que:

La socialización no es más que los mecanismos internos, utilizados por los pueblos indígenas para transmitir la cultura, que definen formas de actuar y pensar en el individuo. Entendida también, por muchos, como un proceso cuando se enfrenta a múltiples y diferencias en una sociedad que no es culturalmente homogénea y manifestada en profundas contradicciones y diversas interpretaciones sobre el "Ser ideal", el "Deber ser" (p.2).

En síntesis, la socialización emerge como un fenómeno multifacético que trasciende las fronteras de lo individual y lo colectivo, lo cultural y lo personal, permeando todos los aspectos de la vida humana. A través de las múltiples etapas de la vida, este proceso dinámico y bidireccional influye en la formación de las identidades y dinámicas sociales en las que los individuos, en este caso poblaciones indígenas, se desenvuelven. Los contextos indígenas están arraigados a tradiciones ancestrales que, una vez aterrizan a contextos urbanos marcados por el cambio constante, requieren de procesos de socialización continua como eje fundamental para la comprensión del desarrollo humano y la cohesión social.

Familia

Ahora bien, al mencionar socialización, se evoca la relación directa con familia. En este sentido, menciona Hurlock que “los miembros de la familia son las personas más importantes durante los primeros años, el contacto que se establezca entre los miembros, determinará las bases para las actitudes hacia las personas, las cosas y la vida en general” (1987, p.528). De allí que esta institución cobre una relevancia profunda, en tanto es un factor determinante para el debido desarrollo de los y las infantes.

Por su parte, Sánchez, López y Palacio (en Marín Rengifo y Ospina Martínez, 2014) proponen una definición distinta del concepto de familia, la cual es:

Una forma particular de organización social en torno al parentesco, por la presencia de por lo menos un lazo conector por vía de afinidad, consanguinidad o situación legal. Se estructura un tejido relacional que marca derechos y obligaciones, les da contenido a las interacciones

como soporte de las experiencias vinculantes y define particularidades en los procesos de convivencia y sobrevivencia entre sus integrantes (citado p.66).

Para Sánchez, López y Palacio (en Marín Rengifo y Ospina Martínez, 2014) la familia se presenta como una entidad social única compuesta de múltiples entramados que van más allá de la mera conexión biológica.

Una definición más general es propuesta por la Secretaría de la Niñez y la Adolescencia de Paraguay (2012), en la que se considera a la familia como “el ámbito familiar donde se organiza orienta y dirige el proceso educativo de niños y niñas, y donde se define qué deben lograr en términos de desarrollo de capacidades y cómo pueden alcanzarlo” (p.7). Es decir, se destaca el rol educativo de la familia, al ser el agente principal que establece las metas del desarrollo de la niñez y las estrategias para alcanzarlas, desempeñando un papel crucial en la formación integral de sus miembros desde las tempranas etapas de la vida.

Esta institución existe bajo un contexto social, cultural, económico y físicamente definido. Debido precisamente a su función de proporcionar patrones de comportamiento, tiene un papel principal en el proceso de socialización de las niñas y los niños, en tanto debe guiar el comportamiento de estos y sus posibles actos en el futuro a partir de los estándares o directrices culturales predominantes, replicando no solo saberes, sino también creencias y roles sociales.

Para ello, Aguirre Dávila (2000) resalta la importancia de hacer uso de elementos como el “afecto parental (cariño contra hostilidad) y el control parental (permisividad contra rigidez)” (p.38). En este proceso. Izzedin Bouquet y Pachajoa

Londoño (2009) complementan estos elementos al incluir factores como el amor, la comunicación y el grado de madurez que se espera que tengan, configurando así una variedad de estilos educativos parentales que influyen en la socialización de los individuos.

Es importante destacar que, a pesar de considerarse a la familia como una institución inscrita en contextos definidos y delimitados, no existe una forma o modelo único de familia. Aguirre Dávila menciona algunas conformaciones típicas, como familias núcleos, extensas, compuestas, uniones libres, unipersonales, de realización social y de realización personal, entre otras. La forma que cada una adapte puede deberse a factores como “la migración de la familia campesina hacia los grandes centros urbanos (...) [y] las precarias condiciones socioeconómicas” (p.44), entre otras.

Sin embargo, de acuerdo con Marín Rengifo y Ospina Martínez (2014), en todas estas formas estará presente un esquema de poder que establece normas de interacción e identidad. Por ejemplo, “el poder en las relaciones familiares se muestra a través de las asimetrías, donde quien tiene el privilegio del poder es el padre, pues este ostenta la autoridad y el reconocimiento material o simbólico para la toma de decisiones” (Marín Rengifo y Ospina Martínez, 2014, p.71). En cualquier escenario la familia se erige como el actor principal en la socialización dentro una comunidad. El impacto de tal socialización se revela a través de la etapa primaria, un proceso que permite a los individuos familiarizarse y asimilar los valores fundamentales, así como adquirir las habilidades para interactuar efectivamente en su entorno social.

Ahora bien, es necesario adentrarse en el concepto de familia desde una perspectiva cultural próxima a la visión indígena. De acuerdo con Apaza Añamuro y Moreno Roque (2008), “En la cultura y sociedad indígena, familia, comunidad y entorno son estrechamente relacionadas ya que reciprocidad, colaboración y entorno constituyen la base para la resistencia y sobrevivencia” (p.1). Por lo cual, se interpreta este concepto como un elemento no solo fundamental, sino transversal en la vida de los pueblos indígenas.

De otro lado. Sandoval Forero (2022) propone en su artículo “Familia indígena y unidad doméstica: los otomíes del Estado de México” que:

La familia indígena se encuentra permeada por un conjunto de aspectos culturales, religiosos, económicos, sociales y políticos que determinan su vigencia y su continuidad social frente a las tendencias impuestas por los macroprocesos. Esta dinámica se encuentra desde luego influida por pautas familiares autóctonas en combinación con modelos coloniales, post-coloniales y capitales que establecen una complejidad mayor a la diversidad de relaciones entre grupos y fuerzas sociales, que se constituyen en elementos determinantes de la reproducción de la familia indígena (p.52).

Desde esta perspectiva se ofrece una mirada penetrante sobre la intrincada realidad de las familias indígenas, resaltando su resiliencia ante las fuerzas históricas y contemporáneas que intentan moldear sus estructuras y dinámicas internas. La complejidad de estas unidades familiares se revela en la interacción entre una diversidad de elementos culturales arraigados y modelos impuestos por agentes

externos colonizadores. Esta amalgama de influencias conforma un paisaje social multifacético, donde las pautas tradicionales se entrelazan con dinámicas modernas, dando forma a la identidad y la continuidad de la familia indígena, Además, el autor sugiere que la preservación de la cultura y la cohesión social dentro de estas familias no es un proceso estático, sino una lucha constante contra las corrientes dominantes que buscan erosionar su autonomía y diversidad.

Miranda Carvajal y Castillo Armijo (2020) consideran crucial comprender a la familia como un concepto que es atravesado, según sea el caso, por la etnicidad. De acuerdo con los autores, la estructura familiar en las comunidades indígenas está intrínsecamente ligada a su cosmovisión única y característica. Después de todo, las cosmovisiones son propias de cada pueblo indígena y representan su forma distintiva de interpretar el mundo y su lugar en él. Esta visión del mundo es compartida por los miembros de la familia y la comunidad, pero paralelamente cobra importancia como un vínculo espiritual y cultural que los conecta con sus orígenes y con lo divino. En ese sentido, la composición familiar en las comunidades indígenas refleja y refuerza su cosmovisión, sirviendo como un pilar fundamental de su identidad y cohesión social.

De otro lado, el libro *Familia indígena: cambios socio demográficos y económicos*, publicado por la Secretaría General de Planificación y el Fondo de Población de las Naciones Unidas en 1996, insiste en la importancia de entender el carácter rural asociado a la concepción de familia indígena. A partir de lo anterior, se presentan distintas tipologías que pueden describir el comportamiento o la caracterización de estas de acuerdo con sus integrantes. Primeramente, las familias

nucleares completas, es decir, donde conviven ambos progenitores y sus hijos o hijas. Luego, las familias nucleares incompletas, en las que falta ya sea padre, madre o hijos. En tercer lugar, las familias ampliadas, es decir, las familias nucleares completas y algún pariente adicional. Y, por último, las familias extensas, en las que se unen dos o más núcleos familiares. Al respecto, de acuerdo con el documento, “normalmente, se espera en una comunidad indígena, la presencia de una familia “ampliada o extensa” conformada por varios miembros familiares y parientes e incluso por varias generaciones” (Martínez, L., 1996, p.22). En esta línea, siguiendo las afirmaciones del documento “Familias y Comunidades”, publicado en 2018 por el Ministerio de Educación de Colombia,

Una de las características fundamentales del proceso de educación propia de las comunidades de grupos étnicos se relaciona con el papel y la importancia particular que tienen tanto las familias como las comunidades. Las familias son consideradas como la primera escuela donde, además de los procesos de cuidado, se vive el de crianza, se aprenden los valores fundamentales y se forma la identidad individual y colectiva (p.5).

Este apartado señala uno de los roles esenciales que las familias en los pueblos indígenas desempeñan, al llevar a cabo los procesos de cuidado y crianza que son centrales para esta investigación. Incluso en los contextos donde los individuos y los hogares deben desplazarse de su comunidad a nuevas realidades, como la vida urbana, es la familia el primer momento de socialización en el cual se da un

relacionamiento con los valores y tradiciones étnicos. Esto es nuevamente corroborado por el Ministerio de Educación de Colombia (2018b), al afirmar que:

[La familia] es el espacio de encuentro, cuidado, formación y protección de las niñas y los niños [indígenas] desde gestación [...]. [Además] de los procesos de cuidado y cuidado, se aprende lo más importante: la lengua presente en el diálogo, la anécdota, la tradición oral, el arrullo, en el canto y ritual, la autoridad de los miembros de la familia y la comunidad, los lenguajes presentes en la cultura, los saberes propios de la crianza, presentes en las dietas alimentarias y espirituales, la medicina tradicional, los consejos, los valores, al tiempo que se desarrollan diferentes rituales como el entierro del ombligo para fortalecer la conexión del recién nacido con el territorio (p.7).

Un elemento muy interesante que trae a colación este mismo documento es el tema de los distintos tipos de familia ya que, de acuerdo con el proceso de Semillas de Vida del Sistema Educativo Indígena Propio – SEIP al cual hace referencia el Ministerio, existen cuatro tipos, siendo estas la familia “fogón” de nacimiento y crianza, la comunidad en la que se vive, el gobierno y la naturaleza. Abarcando estas múltiples categorías dentro del concepto de familia indígena se redimensiona su importancia y magnitud, evidenciando que la familia per se es más amplia y transversal en los diferentes procesos de lo que se cree, ya que factores como la comunidad afectan su ejercicio, lo cual es un punto de interés a observar en familias migrantes a urbanidad.

Evidentemente estos elementos tan esenciales varían de acuerdo con la identidad étnica a la cual el núcleo familiar pertenece, por lo cual los rituales, saberes, lenguajes y demás características cambian entre hogar y hogar. Por ejemplo, si se enfatiza en las familias Uitoto, estas instituciones impartirían saberes como la lengua murui-muinani, la identificación como hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, el rol crucial del mambeadero, la palabra dulce y las sanaciones espirituales, entre otras (Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación y Cabildo Indígena Inga de Bogotá D.C., s.f.).

Finalmente, para Curiel Gómez, Chiquillo Rodelo y Amaya López (2020), la familia indígena evoca una “realidad relacional insustituible y fundamental” para el desarrollo de los y las niñas indígenas, al ser el espacio en que se presentan por primera vez las interacciones socioculturales más importantes de la niñez e infancia, incluyendo, aunque no limitándose a, la transmisión de valores y la conformación de sus relaciones afectivas, elementos propios de su organización y cosmovisión.

En conclusión, la familia abarca una variedad de dimensiones que van desde lo estructural hasta lo cultural y lo emocional. A través de diferentes perspectivas y enfoques, es posible entender su papel central en la socialización, la transmisión de valores y la preservación de la identidad cultural. No es simplemente una unidad biológica, sino un tejido vivo de relaciones que se adapta y evoluciona en respuesta a los cambios sociales, económicos y culturales. En última instancia, la familia sigue siendo el pilar fundamental de la sociedad, ofreciendo apoyo, cuidado y un sentido de pertenencia que fomenta el desarrollo individual y colectivo de sus miembros. En particular, al considerar la familia indígena, es esencial reconocer su singularidad y

su profundo arraigo en las tradiciones y cosmovisiones propias de cada comunidad. Estas familias no solo cumplen roles prácticos en sus poblaciones, sino que también actúan como motores culturales al difundir sus conocimientos ancestrales, valores y prácticas espirituales entre las diferentes generaciones. La familia indígena, por lo tanto, no solo es una unidad de convivencia, sino también un espacio de gran valor social donde se cultivan y se preservan las raíces culturales y espirituales.

Crianza

Tal y como indica UNICEF Paraguay (2003), es fundamental comprender que “las creencias y valores respecto a la crianza están basados en un marco cultural sobre la comprensión de lo que un niño o una niña necesita y de lo que se espera que llegue a ser” (p.6). Esta afirmación es respaldada por Marín Rengifo y Palacio Valencia (2016), quienes indican que la crianza supone “dar orientaciones y pautas de comportamiento e implica una dedicación permanente” (p.166). Al respecto, las autoras profundizan en sus características, revelando un componente espacio temporal al requerir de:

Una territorialidad compartida total o parcialmente y un tiempo permanente y continuo en los rituales diarios. Una participación que se hace evidente en la formación de prácticas, acciones, hábitos, lenguajes y sentidos de vida, por lo que significa una obligación y responsabilidades más directas (p.171).

Por su parte, Eraso, Bravo y Delgado (citado en Infante Blanco y Martínez Liconá, 2016), definen la crianza como:

El entrenamiento y formación de los niños por los padres o por sustitutos de los padres. (...) [Son] los conocimientos, actitudes y bcreencias que los padres asumen en relación con la salud, la nutrición, la importancia de los ambientes físico y social y las oportunidades de aprendizaje de sus hijos en el hogar (p.32).

Los padres, o en su defecto los acudientes del niño o niña actúan como facilitadores de experiencias y oportunidades de aprendizaje que influyen en el desarrollo integral del niño. Esta influencia no se limita únicamente al ámbito educativo, sino que abarca aspectos como la salud, la nutrición y la configuración de ambientes adecuados, convirtiendo a la crianza en un proceso enriquecedor y dinámico trascendental, constituyendo un pilar básico en la identidad y bienestar de la infancia.

Un aspecto fundamental de la crianza, según el Ministerio de Hacienda y Crédito Público de Colombia (s.f.), radica en las pautas de crianza, definidas como:

Acuerdos que establecen los padres a partir de la llegada de sus hijos, en el que debe existir un compromiso de acompañamiento y orientación a sus hijos. Sin embargo, las pautas de crianza son aprendidas por los padres de sus propios padres y son transmitidas de generación en generación, algunas veces sin modificaciones (p.1).

Este componente generacional es relevante, en tanto demuestra una conexión entre la crianza y la tradición, al impartir prácticas que han sido transmitidas generacionalmente y que, por distintas razones, pueden seguir aplicándose sin cambios a lo largo del tiempo o con pequeños ajustes, pero manteniendo su

esencia. El punto anterior es algo que también destacan Marín Rengifo y Ospina Martínez (2014), quienes afirman que las prácticas de crianza son reproducciones de acciones heredadas de generaciones anteriores, incluso aquellas que pudieran haber sido objeto de crítica en el pasado. Este fenómeno subraya la poderosa influencia de la tradición y la tendencia a replicar patrones familiares establecidos:

A pesar de que algunas veces hemos cuestionado diversas formas con las que nos educaron, en el momento de la acción frente a nuestros hijos solemos traicionarnos y tendemos a hacer lo mismo que hemos aprendido, visto, vivido y criticado cuando fuimos educados (p.73).

De otro lado, según Blandón Giraldo, Pemberty Sepúlveda y Grajales Crespo (2012), las comunidades indígenas y afrocolombianas valoran la transmisión oral de conocimientos y el respeto a las cosmovisiones, lo que subraya la importancia de una decolonialidad del saber en el proceso de crianza. Las autoras enfatizan que, en estas comunidades, la oralidad no solo transmite historias o tradiciones, sino que también encierra saberes ancestrales relacionados con la salud, la crianza, el respeto por la naturaleza y la relación con los ancianos, quienes son vistos como guardianes de la sabiduría.

A través de cantos, narraciones y rituales, las comunidades aseguran que cada generación se apropie de las enseñanzas acumuladas a lo largo del tiempo, manteniendo vivos los elementos que forman su cosmovisión, es decir, la manera particular en que interpretan el mundo, la vida y el lugar que los seres humanos ocupan en la naturaleza. Este enfoque subraya la importancia de comprender la

crianza no solo como una transferencia de normas o pautas, sino como un proceso integral que incluye la transmisión de saberes profundamente ligados a la identidad cultural y a las relaciones colectivas. De este modo, la oralidad y la cosmovisión son instrumentos de resistencia cultural, que permiten a las comunidades mantener su autonomía frente a los procesos de globalización y homogeneización que buscan imponer un único modo de entender el mundo y el conocimiento.

Ahora bien, según Álvarez Torres, Pemberty Sepúlveda, Blandón Giraldo y Grajales Crespo, es importante introducir una distinción entre pautas y prácticas de crianza, ya que las primeras son conjuntos de valores, creencias y normas que reflejan los bienes ideales de la cultura, mientras que las últimas son acciones más flexibles, moldeadas por la cultura y las condiciones socioeconómicas, que no se ajustan necesariamente a esquemas homogéneos ni rígidos. Esta distinción es secundada por Aguirre (2000), quien define lo siguiente:

La práctica es lo que efectivamente hacen los adultos encargados de ver a los niños. Son acciones que se orientan a garantizar la supervivencia del infante, a favorecer su crecimiento y desarrollo psicosocial, y el aprendizaje de conocimientos que permitan al niño reconocer e interpretar el entorno que lo rodea. La pauta se relaciona con el ¿qué se debe hacer? Es lo esperado en la orientación de las acciones de los niños. En la pauta, las determinaciones culturales propias del grupo de referencia se expresan como un canon para el actuar y por tanto se trata de una condición restrictiva y poco flexible, lo que no quiere decir, que no se modifique en el transcurso del tiempo (p. 215).

De otro lado, Álvarez Torres (2012) señalan que “las diferentes formas de crianza están sujetas a las condiciones socio-culturales, y sus acciones encaminadas a responder al sujeto que se busca formar o educar” (p.90). Lo anterior refleja una profunda interconexión entre las prácticas de crianza y el contexto donde se llevan a cabo, abriendo paso a entender la influencia del entorno cultural, social, económico, entre otras. Las modalidades de crianza no son universales, sino que varían significativamente de una comunidad a otra, adaptándose a las necesidades, valores y expectativas específicas de cada sociedad.

Por lo tanto, entender las prácticas de crianza requiere una consideración cuidadosa de las influencias culturales que definen qué se prioriza en la formación de hijos e hijas. Este enfoque contextual destaca la relevancia de las normas culturales y las estructurales sociales en la configuración de los objetivos educativos y orientaciones de comportamiento. Situación similar es destacada por Unicef Paraguay (2003), que afirma que:

Existen dos aspectos fundamentales que tienen un claro impacto en las prácticas de crianza. Por un lado, el ambiente físico inmediato, que incluye aspectos como el clima, la prevalencia de ciertas enfermedades o la carencia de elementos básicos como el agua y alimentos. Por otro lado, el ambiente social se refiere a las rutinas diarias de un niño que tienen lugar en espacios sociales tales como la familia o la comunidad. En su interacción con adultos y con otros las niñas y los niños es donde un niño o una niña aprende las conductas socialmente apropiadas (p.6 2003).

Este documento subraya las influencias sociales, mas no se limita a las mismas, sino que expande el panorama e incluye nuevos elementos como el ambiente físico. Tal elemento es relevante sobre todo al considerar patrones de crianza que dependen de aspectos específicos geográficos y que pueden verse modificados en casos de familias migrantes a contextos completamente distintos, como lo es el paso de la ruralidad a la urbanidad.

No obstante, también es posible agrandar el espectro que comprende los factores sociales. Por ejemplo, Marín Rengifo y Ospina Martínez (2014) encuentran en la crianza un componente parental de género. Por ejemplo, identificaron diferencias entre las percepciones de las madres y los padres con respecto a tener hijos o hijas: “Para las primeras, los hijos (varones) son vistos como motivos de angustia al “implica[r] una mayor dedicación al control de sus comportamientos” (p.69). En cambio, para los segundos, la crianza de los hijos puede no ser una actividad tan fundamental, al percibir esta labor como una tarea doméstica de las mujeres, relegando las reuniones y obligaciones a la madre, mientras él desempeña actividades como el juego o el paseo con sus hijas (p.70).

Ahora bien, Curiel Gómez, Chiquillo Rodelo y Amaya López (2020) analizan las pautas y prácticas de crianza de acuerdo con los distintos estilos que las familias y los responsables de este proceso pueden adoptar. La primera es la crianza autoritativa (o. dependiendo del autor, democrática), donde se presenta un “patrón controlador flexible, con elevados niveles de raciocinio, involucramiento y supervisión para con sus hijos (...) promoviendo el valor de la responsabilidad en ellos” (p.38). En esta, las y los niños logran ser independientes al tiempo que

exploradores, aprendiendo a autocontrolarse y a conocer las normas y expectativas puestas en ellos. Además, sus acudientes valoran sus opiniones, son cariñosos y permiten entablar un diálogo.

El segundo estilo corresponde a la crianza autoritaria (que también puede verse como indiferente), donde los responsables ejercen un “comportamiento dominante y elevados niveles de supervisión y control, por lo que exigen una obediencia incuestionable que, al no ser obtenida, promueve castigos físicos y psicológicos” (p.39). Sus padres no buscan involucrarse con sus hijos o tomar en cuenta sus opiniones, y, por ende, los niños son desconfiados y dependientes.

En último lugar se tiene la crianza permisiva, la cual involucra “padres tolerantes y permisivos que dan valor a la autorregulación y autoexpresión de sus hijos, mostrando un alto grado de involucramiento con ellos” (p.39). No obstante, este paradigma simultáneamente conlleva bajos niveles de exigencia y control, por lo cual, aunque producen dinámicas familiares cálidas y de alta comunicación, también desemboca en hijos temerosos, ansiosos e inseguros.

En este punto es esencial comprender la crianza desde una perspectiva indígena. Así, vale la pena remitirse a la cartilla “Prácticas de cuidado y crianza”, publicada por el Ministerio de Educación en 2018. En esta se identifican las distintas pautas y praxis comprendidas en el concepto de crianza, como lo son: la construcción de vínculos e interacciones, las formas de comunicación y lenguajes, la transmisión de valores y saberes culturales.

La construcción de vínculos e interacciones refiere a la importancia de establecer y fortalecer las relaciones significativas desde una etapa temprana en la

vida de niñas y niños. Tal construcción abarca varios aspectos, como la seguridad, el reconocimiento y el apoyo, ofreciendo un marco cultural que define las interacciones entre las y los niños y los adultos que les rodean. Estos vínculos no son simples interacciones, sino que implican un compromiso continuo para contribuir al bienestar integral de la niñez, involucrando a la familia y la comunidad para enriquecer el tejido social y cultural en que se desarrollan los hijos.

Las formas de comunicación y lenguaje se refieren a la importancia de reconocer y valorar las formas de comunicación dentro de las comunidades y grupos étnicos, como la lengua nativa, las expresiones artísticas, las historias tradicionales, las canciones y las conversaciones cotidianas que transmiten la cosmovisión e identidad cultural de la comunidad. Así, las niñas y los niños aprenden a comprender y representar el mundo a través del lenguaje y sus formas de expresión, conectando con su identidad cultural y permitiendo la preservación y transmisión de esta.

Por último, la transmisión de saberes y valores culturales requieren una priorización de un enfoque de aprendizaje basado en la observación, imitación y el consejo, donde los niños participen activamente en las actividades cotidianas y los eventos comunitarios desde una temprana edad. Después de todo, la socialización de los y las niñas está ligada a la vida diaria de sus familias y a la interacción con la naturaleza y los espacios sagrados, por lo que estas experiencias contribuyen a la formación de su identidad y sentido de pertenencia en la comunidad, permitiéndoles convertirse en miembros activos y comprometidos. Con esto se fomenta el intercambio de valores y conocimientos culturales, fortaleciendo la experiencia de la niñez en su conexión con su herencia cultural.

En síntesis, la crianza se revela como un proceso multidimensional y profundamente arraigado en la intersección de factores culturales, sociales y familiares. Desde las prácticas transmitidas de generación en generación hasta las adaptaciones necesarias en un mundo en constante cambio, la crianza desempeña un papel crucial en la formación de la identidad y el bienestar de la infancia. Al explorar las diversas perspectivas y dimensiones de este proceso, es posible apreciar su complejidad y su importancia en la configuración de la experiencia humana. Este análisis teórico proporciona un marco sólido para comprender mejor las prácticas de crianza en diferentes contextos, especialmente aquellos relacionados con núcleos indígenas y los cambios presentes al llegar a entornos urbanos.

Cuidado

Muñoz de Rodríguez y Vásquez (2007) resaltan que la labor del cuidado es algo intrínseco al ser humano y a sus agrupaciones, siendo un elemento fundamental de su existencia y que está marcado por la cultura. A su vez, Marín Rengifo y Palacio Valencia (2016) consideran que “cuidar es atender, con una centralidad en la interacción más valorativa y amorosa que normativa y sancionadora. En otros términos, el tiempo del cuidado es para la comprensión, la confianza” (p.166). De acuerdo con las autoras, el cuidado es un proceso más bien señalado como “indirect[o], tangencial, esporádico o periférico, nombrado en términos de [...] “ponerles atención”” (p.171). Por lo cual, cuidar supone acciones en momentos específicos y no permanentes, con “una interacción más flexible, sin la carga

normativa de la crianza, para derivarse en una interacción de mayor contenido y expresión afectiva” (p.172).

Por su parte, según Hernández Garre y Maya Sánchez (2020), el cuidado es una realidad intrínseca del ser humano, necesaria para la reproducción y mantenimiento de la especie. Este concepto está ligado intrínsecamente a análisis culturales de la salud, la enfermedad, la atención, por lo cual suele ir asociado con elementos como la gestación, parto, vejez y salud mental. Directamente, los autores reconocen el cuidado en la niñez desde una perspectiva que involucra, entre otras, “las diferentes representaciones, prácticas y modelos educativos que desarrollan las diferentes sociedades para prestar atención y cuidados a los infantes” (p.69). La expresión anterior enfatiza componentes del cuidado que prestan atención a asuntos como la cultural, la personalidad, los patrones educativos, los efectos que tienen las prácticas en el desarrollo infantil.

En este sentido, Hernández Garre y Maya Sánchez (2020) proponen dos patrones principales. En primer lugar, está el patrón de la cultura del apego, “basada en el contacto directo y la satisfacción inmediata de las necesidades del bebé” (p.69), la cual es ejercida principalmente en África, Asia y el norte de Europa. En esta se destacan prácticas de cuidado como el colecho, la lactancia materna a demanda, atender rápidamente el llanto del bebé y cargarlo tanto como sea posible, promoviendo el instinto de apego de la madre. Un segundo patrón corresponde a la cultura distante, la cual se basa en “la separación de los bebés de sus madres, y en la programación de rígidos horarios de comida y sueño” (p.70). Tal modo es utilizado en su mayoría en países industrializados o en vías de desarrollo, los cuales también

implementan prácticas como la lactancia y/o la alimentación artificial en horarios y el no satisfacer los llantos del bebé, bajo una base de no conciliación familiar.

En relación con el parto, los autores referencian el cuidado como un proceso de “concebir, vivir y cuidar” (p.67) del nacimiento del bebé de acuerdo con cada cosmovisión, contexto cultural, e incluso, roles de género. Para ello, definen tres aproximaciones culturales: la atención tecnocrática, que lleva el parto desde un hospital y por medio de intervención, recurriendo a medicamentos, tecnología y mecanización asistencial para prevenir riesgos por la fragilidad del cuerpo humano; la atención humanística, que favorece “una humanización de todos los procesos asistenciales, propiciando la autonomía, apoyo emocional, integración familiar y respeto a la dignidad e intimidad materna” (p.68) desde los espacios concebidos en los hospitales; y la atención holística, priorizando el parto natural y domiciliario al concebir el cuerpo materno como capaz de concebir y traer al mundo bebés sin intervenciones biomédicas.

El cuidado de la vejez refiere a la representación y posicionamiento de los adultos mayores dentro de las culturas, de acuerdo con la atención brindada por sus familias y las instituciones que lo rodean. Esta puede presentarse desde una cosmovisión negativa, viendo “la ancianidad en clave de utilidad social (...) donde el envejecimiento es sinónimo de pérdida de productividad, y donde además la familia extensa está en proceso de desintegración” (p.71), razón por la cual se concibe esta etapa de la vida como una enfermedad que requiere asistencia institucionalizada. O bien, desde una cosmovisión positiva, en la cual la vejez es

sinónimo de “experiencia y sabiduría (...), plenitud” (p.71), por lo que se propende por su cuidado desde el entorno familiar.

Con respecto a la salud mental, aunque no se ofrece una definición completa de la misma, se enfatizan dos tipos de culturas de cuidado. Una correspondiente a la exclusión, donde se separa a la persona enferma al no adecuarse a las normativas del comportamiento esperado, estigmatizándolo y recluyéndolo en manicomios; y otra llamada inclusión, que busca integrar a la persona que padece de estas enfermedades, al entender que son producto de “grafías biológicas (...), cosmovisiones y construcciones socioculturales”, dándole un rol activo y priorizando su normativización.

Ahora bien, las perspectivas de la concepción del cuidado se enmarcan en contextos culturales e históricos específicos, que hacen que este concepto tenga múltiples acepciones. En el caso del mundo occidental, los debates del feminismo norteamericano de las décadas de 1960 y 1970 ponen en perspectiva la noción de “cuidado” y su vínculo con el papel de la mujer en la sociedad; Durante este periodo parte de las luchas de las mujeres fue el reconocimiento del trabajo doméstico como parte fundamental para el sostenimiento del sistema capitalista occidental (Carmona Gallego, 2019). No obstante, el concepto de reproducción social y sexual del trabajo está enfocado en una sociedad industrializada, que se centra en el individuo y que por lo tanto ignora otras prácticas heterogéneas. En el caso latinoamericano, en particular dentro de las diversas comunidades indígenas, se puede plantear un concepto del “cuidado en lo comunitario”, el cual “está en manos de una colectividad que hace propia sus condiciones de ejecución y sus beneficios” (Vega, Martínez

Buján y Paredes, 2018, p.24). El sostenimiento cotidiano de la vida, como la atención a los infantes, es posible gracias a redes comunitarias que plantean formas alternativas de vida y relacionamiento social.

Así, en el caso particular de la concepción del cuidado en los indígenas, Vargas Vásquez, Mantilla, Moncada Caicedo y Castro Yara (2022) exploran las distintas prácticas culturales del cuidado en madres e hijos durante el puerperio, de acuerdo con cuatro tipos de actores: el cuidado de la mujer a sí misma; de la mujer o familia al neonato; de la mujer en la institución; y del neonato en la institución. Su investigación arroja como resultado que existen distintas categorías de cuidado dentro de cada uno de los actores mencionados anteriormente, involucrando asuntos como el ejercicio, la alimentación, la higiene y los cuidados personales, el uso de medicamentos, el sistema de apoyo, los mitos, los amuletos, la presentación en sociedad o la lactancia materna; siendo tan solo la higiene y cuidados personales y la lactancia materna las únicas prácticas de cuidado que se presentan en los cuatro actores (madres/madres, familia/hijos, madres/institución, hijos/institución). En este sentido, se destaca la perspectiva del cuidado desde una óptima que no está relegada a la familia, más específicamente a la mujer, sino que involucra a la institucionalidad en su desarrollo, enfatizando la atención y educación que esta brinda a madres e hijos, facilitando su recuperación.

Ahora bien, en el caso de los grupos étnicos colombianos, siguiendo la reflexión del Ministerio de Educación Nacional y la Organización de Estados Iberoamericanos OEI plasmada en la cartilla “Prácticas de cuidado y crianza” (2018c), estas prácticas de cuidado en contextos indígenas:

Hacen parte de la cotidianidad de la modalidad y son de vital importancia en la promoción del crecer bien, desarrollo y aprendizaje de las niñas, los niños y las mujeres gestantes, al generar bienestar y enriquecer las experiencias pedagógicas. (...) [Incluyendo los] momentos de alimentación, higiene, descanso, compartir, expresión de afecto, entre otros (p.8).

Su importancia dentro de las comunidades y los pueblos indígenas se refleja en el rol que adquieren a partir de la cultura y la construcción de su identidad: “Cuidar implica reconocer, valorar, respetar, acoger y atender de manera sensible y oportuna los llamados, requerimientos y necesidades de niñas, niños y mujeres gestantes” (p.9). Siendo así, a continuación, se detallan las diferentes prácticas de cuidado identificadas por el Ministerio de Educación de Colombia.

Finalmente, la Universidad del Norte (Amar, *et al.*, 2016) realizó una investigación acerca de las prácticas de cuidado en la primera infancia en Colombia, específicamente en el departamento del Atlántico. En este documento Juan José Amar y los demás investigadores identificaron distintas dimensiones y factores que dan fundamento a las prácticas de cuidado. Entre estas se observa:

- La dimensión corporal, que aborda factores como la alimentación y nutrición del niño; los hábitos de sueño del niño y su familia; la higiene y sanidad en el hogar; los momentos de juego y recreación; y la condición física y médica general del hogar.
- La dimensión socioemocional, que incluye factores como la seguridad del niño (el número de personas que le cuidan, el acceso a seguridad social o el

registro civil); la cantidad de miembros que componen el hogar; y la afectividad de estas relaciones al interior de la familia.

- La dimensión cognitiva, que consiste en la estimulación y el desarrollo practicado en el hogar.
- La dimensión lingüística-comunicativa, que contempla tanto la interacción con otros niños como con adultos vecinos y de la comunidad.
- La dimensión ético-moral, que representa los valores del hogar y el seguimiento de normas del niño y sus cuidadores.
- La dimensión estética, que involucra la participación en actividades culturales y artísticas como fomento de la experimentación y el descubrir.
- La dimensión de trascendencia, que se compone de la búsqueda del bienestar (a través de la participación ciudadana, la conducta política) y la capacidad de superación educativa y formativa (p.71).

En este sentido, el cuidado se torna en una práctica transversal que abarca distintos componentes de la vida humana, y específicamente, que impacta el desarrollo infantil desde muy temprana edad. Por ejemplo, Amar, *et. al* (2016, p.116), identifican que “la alta ingesta de carbohidratos y (...) el consumo de alimentos distintos a la leche materna” puede generar una tendencia a la obesidad y a problemas digestivos; la ausencia de agua potable y la falta de alcantarillado aumenta el riesgo de los infantes de padecer enfermedades que ponen en riesgo su vida y su desarrollo; la falta de estímulos para el desarrollo cognitivo provoca que a futuro aumenten sus posibilidades de desertar del colegio o presentar bajos rendimientos académicos; entre otros.

Al respecto, la investigación destaca el rol activo que deben tomar los cuidadores para el desarrollo de las y los niños, sin por ello considerar al menor de edad como un sujeto pasivo de su entorno. Es decir, el cuidado del niño desde sus distintas dimensiones involucra los ámbitos contextuales, comunitarios, económicos, familiares, sus ambientes inmediatos, así como la propia personalidad que puede conllevar factores de riesgo.

Migración

La migración, en términos generales, se define como el “movimiento de población que consiste en dejar el lugar de residencia para establecerse en otro lugar, generalmente por causas económicas o sociales” (Caballero, 2019, p.73). Según la perspectiva de Martínez Campos y Alcalá Sánchez (2012), este fenómeno está experimentando un notable crecimiento, provocando un aumento en el desplazamiento del campo a la ciudad, anticipando que “para el año 2030, aumentará (...) hasta alcanzar el 60% de la población mundial [viviendo en ciudades]” (p.18-19). Esta tendencia señala un cambio significativo en la distribución demográfica global y destaca la creciente importancia de comprender y abordar las dinámicas migratorias.

Es esencial destacar la distinción entre dos formas fundamentales de migración: la voluntaria y la involuntaria. La migración voluntaria implica que los individuos, sin la imposición de terceros o presiones externas, toman la decisión de trasladarse a otro lugar. Este tipo de migración puede ser motivado por factores económicos, demográficos, sociales o culturales, como la búsqueda de empleo o educación. En contraste, la migración involuntaria o forzada se produce cuando los

individuos se ven obligados a abandonar su lugar de residencia debido a factores o eventos que están más allá de su control. Este tipo de migración puede ser causado por conflictos armados, presencia de actores armados como guerrillas o grupos de narcotráfico, o incluso por acciones del propio Estado (Martínez Campos y Alcalá Sánchez, 2012).

La comprensión de estas distinciones es crucial, ya que las motivaciones y las condiciones que rodean la migración tienen implicaciones significativas para la adaptación de las personas en sus nuevos entornos. La migración, en cualquiera de sus formas, no solo implica un cambio geográfico, sino también transformaciones sociales, culturales y económicas que impactan tanto a los migrantes como a las comunidades de destino. Por ende, abordar la migración implica no solo considerar las causas y condiciones específicas de cada tipo de migración, sino también desarrollar estrategias y políticas que faciliten una integración efectiva y respetuosa de los migrantes en sus nuevos contextos.

Ahora bien, la migración es un proceso que también está presente en la vida de las comunidades indígenas. De acuerdo con Sop Xivir (2011), "las migraciones indígenas, a partir de la llegada de los europeos a estas tierras, han sido siempre consecuencia de la exclusión socioeconómica, política y social" (p.37). Al respecto, la Organización Mundial para las Migraciones (OIM, s.f.) identifica que, a pesar de asociarse a las comunidades indígenas como poblaciones apegadas a sus territorios y costumbres, cercanas a fuentes de riqueza natural en zonas rurales, la realidad puede ser distinta:

La migración o desplazamiento interno de las personas indígenas se presenta debido a múltiples factores, principalmente la necesidad de escapar de los conflictos y la persecución, los impactos del cambio climático, el despojo de sus tierras y la desventaja social. El limitado acceso de los pueblos indígenas a servicios como educación, salud y oportunidades de empleo es otro factor que provoca la movilización de estas personas. [...] En la mayoría de los casos, las personas indígenas que migran encuentran mejores oportunidades de empleo y mejoran su situación económica, pero han de alejarse de sus tierras y costumbres tradicionales, lo que les obliga a enfrentarse a innumerables desafíos, incluida la falta de acceso a servicios públicos y a la discriminación. [...] Es importante recalcar que, aunque se mantengan lejos de su lugar de origen, los rasgos identitarios y los procesos de resignificación de la identidad se encuentran en constante movimiento para construir un nuevo sentido de pertenencia (párr. 7-9).

Las afirmaciones anteriores son corroboradas por la cartilla *Ka+ Yofuerabe murui-muina Uitoto*, producida por las Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación y el Cabildo Indígena Inga de Bogotá (2020), en donde se narra que, para el caso del pueblo Uitoto, aunque son originarios del Amazonas, Putumayo y Caquetá, migraron a Bogotá entre las décadas de 1970 y 1990 debido a factores como el desplazamiento forzado y la búsqueda de mejores condiciones.

Para concluir, este capítulo se centra en un primer momento en revisar conceptos como familia, crianza, migración, que son fundamentales para entender la discusión que esta tesis plantea sobre la comunidad Murui Muina. Estos términos parecen simples, ya que se usan en el día a día, pero que en el contexto de la diversidad cultural y en la vida de las comunidades indígenas deja ver otras acepciones que adquieren mayor complejidad.

Marco metodológico

Metodología

En este apartado se presenta el enfoque metodológico utilizado para llevar a cabo la investigación sobre las prácticas de crianza y cuidado en comunidades indígenas y su transformación en contextos urbanos. Se describe los instrumentos de recolección de información, así como el análisis empleado y las consideraciones éticas.

Este documento se enmarca en la investigación social, entendida por Ander-Egg (1972) como “el proceso que, utilizando la metodología científica, permite obtener nuevos conocimientos en el campo de la realidad social” (p.29) a saber, desde instituciones como la familia o la comunidad y sus procesos propios como las prácticas de crianza y cuidado en contextos rurales y urbanos. Tal definición es soportada por Packer (citado en Moreno Acero, 2017, p.1), quien afirma que “la investigación social es un ejercicio que ha facilitado auscultar la realidad de los fenómenos humanos y sociales. Ha ampliado los horizontes de comprensión y reestructurado el sentido que se le ha otorgado al ser humano y sus prácticas”.

A su vez, esta investigación se inscribe en una perspectiva cualitativa para profundizar en la comprensión de las dinámicas socioculturales que rodean las praxis ya mencionadas, desde su aplicación hasta su adaptación y transformación. De acuerdo con Canales Cerón (2006), “El enfoque cualitativo (...) es exclusivo de orden social (...) [y] se mueve en el orden de los significados y sus reglas de significación” (p.19).

Esta aproximación metodológica resulta particularmente apropiada para abordar el tema de las prácticas de crianza y cuidado en comunidades indígenas, ya que permite contextualizar estas experiencias dentro de marcos culturales y sociales más amplios, así como comprender cómo se negocian y transforman al ejercerse en la urbanidad tan dinámica y cambiante.

En ese sentido, el enfoque cualitativo no solo proporciona y media para recolectar datos, sino que también ofrece un lente a través de la cual se pueden reconocer y comprender las complejas interacciones entre cultura, identidad y cambio social en la crianza y cuidado de los niños y niñas indígenas. Es un enfoque que permite una exploración holística y contextualizada, elementos fundamentales para abordar la complejidad de los fenómenos sociales y culturales relacionados con la crianza y el cuidado infantil.

Por último, es crucial entender este documento en el marco de lo que se conoce como investigación narrativa. Aunque no hay un consenso de su definición, es claro que “la investigación narrativa tiene como eje de su análisis a la experiencia humana (...) al entendimiento y al hacer sentido de la experiencia” (Blanco, 2011, p.139). Es decir, este tipo de investigación enriquece el análisis en tanto abre las puertas a conocer, interpretar, significar y resignificar la experiencia propia de las personas en sus vidas cotidianas, recurriendo prácticamente a la narración y a la transmisión de los relatos propios. Nieto Bravo, Pérez Vargas y Moncada Guzmán afirman que:

Los métodos narrativos [...] [son] un apoyo sustancial a los procesos de investigación en el marco del paradigma cualitativo, siendo un aporte que emerge en el marco de carácter social, es decir que se

inscribe en la interpretación de la cultura, las representaciones sociales, las concepciones sobre determinados saberes populares, las creencias de los sujetos y las diversas relaciones sociales que son susceptibles de indagación en la cotidianidad humana. (2023, p.216).

Algunos de los aportes de esta metodología son, de acuerdo con los mismos autores, la posibilidad de desarrollar y comprender el entramado de significados intersubjetivos que hacen parte de la vivencia diaria, la triangulación de información y el espacio para incluir subjetividades inherentes al humano, como la cosmovisión.

Vale la pena mencionar que, según Bolívar, Domingo y Fernández la relevancia de este tipo de investigación recae en “la vida de los individuos y sus discursos, como parte de la acción social, y [...] las estructuras sociales, las cuales han de ser configuraciones que interpelan, representan, condicionan o limitan los individuos” (Citado en Nieto Bravo *et. al.*, 2023), p.219).

Para lograr ejecutar tal investigación es posible recurrir a medios orales, como conversaciones o entrevistas, de manera que se preserve la memoria y el legado de aquellas personas que comparten sus reconstrucciones del mundo desde su propia perspectiva. En palabras de Nieto Bravo, Pérez Vargas y Moncada Guzmán, “[la entrevista se va] conduciendo a los sujetos por un problema definido sin que ellos sean cohibidos, sesgados o manipulados, pueden deben manifestar libremente su experiencia y percepción sobre el fenómeno problematizado” (2023, p.222).

En vista de lo mencionado con anterioridad, es relevante pasar a mencionar una de las fases de la investigación, la recolección de información. Citando nuevamente a Canales Cerón (2006):

Los instrumentos cualitativos tienden a la apertura, en el sentido de no regularse por cuestionarios en general y por cuestionarios con selección de alternativas en particular. El hecho esencial está en la codificación o complejidad del objeto, que le hace refractario a cualquier observación externa. (p.20).

Por lo tanto, se optó por utilizar primeramente entrevistas semiestructuradas. Mientras que la entrevista estructurada se ciñe a preguntas planteadas en un orden indicado y la entrevista no estructurada recurre a la plena libertad de generar cualquier pregunta mientras se desarrolla el tema de interés, este tipo de entrevista semiestructurada ofrece el beneficio de contar con “una guía (...) no tan formal y rígida (...) [para] que el entrevistador pueda introducir algunas preguntas para esclarecer vacíos en la información” (Ñaupas *et al.*, 2018, p.220). Es decir, si bien se plantea una estructura a seguir, esta puede ir ajustándose al desarrollo de la entrevista y a las respuestas que se obtengan, favoreciendo la flexibilidad y el ajuste a lo largo de la conversación.

Adicionalmente, debido a la intención de contrastar las prácticas entre contextos urbanos y rurales, se propende por la realización de entrevistas. Gaínza Veloso (2006) refiere la entrevista individual como entrevista en profundidad, definida a su vez como:

Una técnica social que pone en relación de comunicación directa [...] a un investigador / entrevistador y a un individuo entrevistado con el cual se establece una relación peculiar de conocimiento que es dialógica, espontánea, concentrada y de intensidad variable (p.220).

Gaínza Veloso, de igual forma, exhibe los distintos usos de esta técnica, considerando beneficios de esta como el tratamiento de los simbolismos en la realidad social, el análisis de significados, el estudio de casos, entre otras. Entre las funciones más reconocidas de la entrevista en profundidad está la de aprender sobre lo que realmente es importante en la mente de los informantes: sus significados, perspectivas y definiciones; el modo en que los actores ven la realidad o en que clasifican y experimentan su mundo. (p.241).

Tales entrevistas semiestructuradas tienen un enfoque evidente en las historias de vida de los y las participantes, permitiendo adentrarse en quiénes son, qué actividades ejercen o realizan, su proceso migratorio hacia la ciudad de Bogotá, la historia de sus hijos, las transformaciones de la crianza y cuidado, entre otras. Más adelante se detallará a profundidad las preguntas propuestas para este espacio. Las entrevistas realizadas son testimonios que permiten adentrarse en profundidad a las experiencias propias de mujeres y familias indígenas migrantes a la ciudad de Bogotá, que cobran mayor relevancia al ser ellas portadoras de su saber ancestral.

De igual forma, los elementos recogidos a partir de las intervenciones tienen el propósito de generar categorías sobre las prácticas de crianza y cuidado, detallando qué prácticas se realizan y proporcionando descripciones detalladas de

las mismas. Este enfoque busca capturar la riqueza y diversidad de las prácticas observadas. Este trabajo tiene su base en la información primaria recolectada a través de conversaciones con cuatro mujeres, que de distintas formas están vinculadas a la comunidad indígena, y que a través de diferentes historias de vida conectan los conocimientos tradicionales con un contexto más amplio de problemáticas a nivel nacional. Así, la vida y los relatos de las cuatro mujeres son el punto de partida, puesto que son registros de “experiencias vividas” que actúan como una ventana que deja ver un sistema de saberes de gran complejidad. En las biografías y a lo largo de charlas emergen lo que Franco Ferraroti denomina “áreas problemáticas”, vivencias que dan cuenta de dinámicas particulares, puesto que la vida de individuos no se trata de experiencias aisladas, sino que, al estar inmersa en espacios culturales específicos, evidencia estructuras profundas que pueden descomponerse en “conceptos operativos” (2007).

A partir de entrevistas, en una segunda fase se construyen relatos sobre las prácticas de cuidado prenatales, de parto, y durante el puerperio dentro del territorio propio y en contraste en el casco urbano de Bogotá; también se narran las dificultades y las estrategias de adaptación particulares de la vida en la ciudad. Estos relatos revelan grandes categorías que a su vez dialogan con espacios de luchas sociales y organizaciones indígenas, y con legislaciones y políticas públicas tanto en Colombia como en Latinoamérica.

En la siguiente fase se realizará un ejercicio de análisis, donde se reconstruirán las narrativas para entablar diálogos con las mujeres y acordar la forma de narración que mejor represente sus experiencias y perspectivas. Este

análisis permitirá también generar las categorías previamente mencionadas, que ayuden a comprender y contextualizar las prácticas de crianza y cuidado en los diferentes panoramas estudiados.

Para la realización de las entrevistas, la población de estudio está conformada por tres mujeres indígenas, específicamente mujeres uitoto o Murui Muina, y una mujer que vivió más de quince años dentro de la comunidad Murui Muina en el Amazonas. Tales mujeres tienen en su posición los saberes propios de su pueblo, las vivencias de las prácticas de crianza y cuidado y su ejercicio en las diferentes instituciones, como el matrimonio, la familia, la comunidad. Además, estas mujeres se destacan por ser migrantes, al estar actualmente radicadas en la ciudad de Bogotá, por lo que tienen a su vez la capacidad de narrar las transformaciones a las que se ven sometidas en los contextos urbanos.

Análisis de la Información

Desde el inicio hasta el final del proceso, cada entrevista fue registrada en audio y posteriormente transcrita de manera textual (véanse anexos), permitiendo una revisión exhaustiva y un análisis detallado de las respuestas obtenidas. Dada la naturaleza delicada de la investigación, en la siguiente fase se tuvieron en cuenta los significados y variables inmersas en las prácticas de crianza y cuidado indígenas, buscando establecer categorías, similitudes y diferencias en consonancia con la cosmovisión y las variaciones contextuales de cada participante. Entre las categorías consideradas se encuentran las estructuras familiares, la socialización, la identidad y vivencia cultural, la adaptabilidad y la educación formal, entre otras.

Los datos recopilados en las entrevistas fueron sometidos a un análisis cualitativo, donde se exploraron patrones, tendencias y diferencias con el propósito de identificar los factores clave que influyen en estas transformaciones, como se detallará más adelante. Este enfoque permite realizar un análisis comparativo constante, profundizando en la comprensión de las relaciones y dinámicas subyacentes. Además, se fomentó la reflexividad y se desarrolló la siguiente fase, la cual consiste en la triangulación de datos para garantizar resultados detallados y rigurosos.

Es importante definir la triangulación de información como “la aplicación y combinación de varias metodologías de investigación en el estudio de un mismo fenómeno” (Denzin en Aguilar Gaviria y Barroso Osuna, 2015, p.74) o bien, la “técnica de confrontación y herramienta de comparación de diferentes tipos de análisis de datos [...] con un mismo objetivo” (Rodríguez, Pozo y Gutiérrez en Aguilar Gaviria y Barroso Osuna, 2015, p.74) Aunque hay distintos tipos de triangulación, la triangulación de datos -aquella que más relevancia cobra para este documento- consiste en la utilización de múltiples fuentes de información obtenidas por distintos medios (como entrevistas, análisis documental, etc.), para comparar y contrastar los datos obtenidos, siendo en este caso vital reconocer su componente espacial, al buscar comprobar las transformaciones en urbanidad de las prácticas de crianza y cuidado, y su carácter personal, en tanto depende de los relatos obtenidos por las entrevistadas.

Consideraciones Éticas

Esta investigación se llevó a cabo respetando los principios éticos fundamentales, incluyendo la obtención del consentimiento informado de todos y todas las participantes, la confidencialidad de la información y el respeto a la autonomía y dignidad de los mismos. Se abordaron los posibles conflictos éticos de manera adecuada, garantizando la integridad y validez de los datos. No obstante, se reconocen posibles limitaciones del estudio, como sesgos de selección de los participantes o la subjetividad inherente a los datos cualitativos. Sin embargo, se pretendió mantener esto en el radar para evitar afectar la validez y la generalización de los hallazgos.

CAPÍTULO III: RESULTADOS SOBRE LAS PRÁCTICAS DE CUIDADO Y CRIANZA DE LA POBLACIÓN MURUI MUINA

En este capítulo se presenta un acercamiento inicial a prácticas y saberes del embarazo, el parto y el cuidado de la primera infancia en la comunidad Murui Muina.

Este análisis se centra en la relación y las prácticas de cuidado de cuatro mujeres y su relación con las comunidades indígenas amazónicas. A través de sus experiencias y conocimientos, se destacan los desafíos y las soluciones que enfrentan en contextos de migración y desplazamiento. De esta forma, a continuación, las mujeres, describen sus vivencias y conocimientos, los cuales son fundamentales para esta investigación:

María Clemencia Herrera Nemerayema soy una mujer lideresa indígena Uitoto, de la comunidad Murui Muina, defensora de los derechos de las

comunidades indígenas amazónicas. Durante más de treinta años, he trabajado incansablemente para empoderar a las mujeres amazónicas a través de la educación y la defensa de sus derechos. Cuento con una vasta experiencia en derechos humanos y cooperación internacional. Soy directora de la Corporación Ecológica Mujer Tejer y Saberes (Mutesa), que comercializa productos artesanales realizados por mujeres indígenas desplazadas en Colombia. He sido reconocida internacionalmente por mi labor, y me he destacado en la formación a jóvenes como defensores del territorio y su trabajo en la recuperación de las culturas locales y el uso sostenible de los recursos amazónicos. (Entrevista semiestructurada. María Clemencia Herrera Nemerayema, comunicación personal, 16 de marzo 2024)

Tania Yimara Martínez, soy originaria de Nicaragua, he vivido en Colombia desde mi juventud y ha desarrollado una carrera notable en estudios amazónicos. Psicóloga y académica. Me he especializado en salud mental perinatal, salud reproductiva y estudios de género, especialmente en el contexto de las comunidades indígenas. Cuento con un doctorado en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, He contribuido a investigaciones sobre orientaciones sexuales diversas y salud reproductiva femenina en la Amazonía colombiana. Mi trabajo integra conocimientos indígenas en programas educativos formales, fortaleciendo la identidad cultural y proporcionando herramientas para mantener vivas las tradiciones. (Entrevista semiestructurada. Tania Yimara Martínez, comunicación personal, 21 de marzo 2024).

Vanessa Ospina Mesa, tengo estudios de pregrado en Ecología, he trabajado estrechamente con el pueblo Murui Muina. Mi experiencia incluye la convivencia con

comunidades indígenas desplazadas por la violencia en el Caquetá. He participado activamente en actividades en el territorio, destacando la importancia de la chagra para la subsistencia y cohesión social de las comunidades indígenas. Mi labor en el territorio con cinco resguardos indígenas refuerza mi compromiso con la defensa y promoción de las prácticas tradicionales. (Entrevista semiestructurada. Vanessa Ospina Mesa, comunicación personal, 16 de abril 2024).

Lucy Narvárez Remuy, soy antropóloga asociada al Ministerio de Medio Ambiente de Colombia. Me he dedicado a comprender y documentar las realidades de la comunidad Murui-Muina. Mi trabajo contribuye a visibilizar las necesidades y desafíos de estas comunidades en el contexto más amplio de la biodiversidad y la gestión ambiental en Colombia. Destaco la importancia de la chagra como espacio agroforestal y de aprendizaje, esencial para la vida comunitaria y la transmisión de conocimientos. (Entrevista semiestructurada. Lucy Narvárez Remuy, comunicación personal, 16 de mayo 2024).

Prácticas de crianza y cuidado en las comunidades indígenas amazónicas

En la vida de la comunidad Murui Muina hay elementos a lo largo de relatos de las cuatro entrevistadas que se presentan como pilares para las prácticas de cuidado fundamentales para la vida en el territorio, pero también presentes y en constante cambio por la adaptación a la ciudad en los procesos de migración.

La organización social y económica de estos grupos indígenas a nivel macro y en dinámicas de familias, se relaciona con espacios de la maloca y de la chagra, con prácticas de cultivo, sostenimiento y con el mambeo. Estas ayudan a

comprender la formación desde la infancia y son fundamentales para la resistencia y supervivencia de las comunidades.

Espacios Significativos desde El Pensamiento Murui Muina para las Prácticas de Crianza

A continuación, se mencionan los espacios que son fundamentales para el desarrollo de las prácticas de crianza del pueblo Murui Muina:

La Maloca

La maloca es un elemento central en la vida de las comunidades indígenas amazónicas, actuando como el corazón espiritual, social y cultural de estas comunidades. Es una gran casa que sirve como el epicentro de la vida comunitaria. Su estructura física está diseñada para albergar a un gran número de personas y para facilitar actividades comunitarias de diversa índole. La maloca es construida con materiales naturales locales, como madera y hojas de palma, y su arquitectura refleja conocimientos ancestrales sobre sostenibilidad y armonía con el entorno.

La maloca es, según Agapito Buinaje, “el centro de enseñanza del conocimiento tradicional mediante la oralidad de generación en generación, la maloca es el centro donde se descansa y en donde se reorienta todas actividades cotidianas. La maloca también se constituye en lugar sagrado en donde día tras día se enseña y se aprende el conocimiento tradicional” (2013, p.45). Esta construcción es el lugar donde se llevan a cabo las ceremonias y rituales más importantes de la comunidad. Estas ceremonias pueden incluir ritos de paso, festividades, curaciones

y otros eventos espirituales significativos. La maloca es también el espacio donde se practican el mambeo y otros rituales que conectan a los miembros de la comunidad con sus ancestros, sus deidades y la naturaleza. En las propias palabras de Clemencia:

Es un espacio central en la vida comunitaria, utilizado para reuniones, curaciones y ceremonias. La referencia a la utilización de plantas y prácticas comunitarias sugiere que este espacio sigue siendo vital en la transmisión de conocimientos y apoyo. (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

En el contexto espiritual, la maloca es un lugar sagrado donde se busca mantener la armonía y el equilibrio. Los líderes espirituales, como los sabedores, dirigen las ceremonias y aseguran que las prácticas tradicionales se respeten y se perpetúen. Estos rituales y ceremonias son esenciales para la cohesión social y la identidad cultural de la comunidad. Además de su función espiritual, la maloca es un centro social donde se llevan a cabo reuniones y actividades comunitarias. En las palabras de Vanessa Ospina:

La maloca es como una iglesia para que me entiendas. Todo lo que hay en este espacio hace referencia al cuidar. Desde lo más grande hacia lo más pequeño, por medio de la palabra y de rezos ellos hacen el cuidado como un todo. Las medicinas tradicionales de Murui Muina son el ambil y la yuca dulce. La yuca dulce es de la mujer en el ambiente también, pero digamos que lo hacen los hombres, o sea, realmente la yuca dulce tiene un significado de relación de la mujer de

tener la palabra dulce para cuidar, para aconsejar. (Entrevista a V. Ospina, 16 de abril de 2024).

Es el lugar donde se discuten y toman decisiones importantes para la comunidad, funcionando como un espacio de gobernanza colectiva. En la maloca, los miembros de la comunidad se reúnen para dialogar, resolver conflictos y planificar el futuro. Vanessa continúa mencionando al respecto:

La maloca es el centro espiritual y social de la comunidad, donde se realizan ceremonias, reuniones y se toma el mambe. Es un espacio de gran importancia para la cohesión comunitaria y la transmisión de conocimientos. En la ciudad, la recreación de este espacio es vital para mantener la identidad cultural y las prácticas tradicionales. (Entrevista a V. Ospina, 16 de abril de 2024).

La estructura social de la maloca refleja la organización y los valores de la comunidad. Las decisiones se toman a través del consenso y la participación de todos los miembros, garantizando que cada voz sea escuchada y valorada. Este proceso de gobernanza inclusiva fortalece los lazos comunitarios y asegura que las decisiones reflejen las necesidades y aspiraciones de todos.

La maloca es también un espacio educativo. En su interior, los abuelos y sabedores transmiten conocimientos ancestrales a los jóvenes. Estos conocimientos incluyen el uso de plantas medicinales, prácticas agrícolas, historias y leyendas, así como los valores y principios éticos que guían la vida comunitaria. La educación en la maloca es principalmente oral y práctica, asegurando que los conocimientos se mantengan vivos y relevantes. Los niños y jóvenes participan en

actividades dentro de la maloca, aprendiendo a través de la observación y la imitación de los mayores. Este enfoque de educación integral refuerza la identidad cultural y prepara a las nuevas generaciones para asumir sus roles y responsabilidades dentro de la comunidad (Buinaje, 2013, p.55-56).

En la maloca, los roles de género están claramente definidos, pero son complementarios. Las mujeres y los hombres participan en diferentes actividades, cada uno aportando sus conocimientos y habilidades específicas. Las mujeres, por ejemplo, pueden encargarse de preparar los alimentos y cuidar de los niños, mientras que los hombres pueden participar en la construcción y mantenimiento de la maloca, así como en la organización de ceremonias. Esta división de roles no es rígida y puede variar según las necesidades de la comunidad. La complementariedad de los roles asegura que todas las tareas necesarias para el bienestar de la comunidad se realicen de manera eficiente y equitativa.

La migración y el desplazamiento a entornos urbanos presentan desafíos significativos para la preservación de la maloca. En la ciudad, las comunidades indígenas a menudo carecen de espacios adecuados para recrear la maloca y llevar a cabo sus prácticas tradicionales. La falta de reconocimiento y respeto por estas prácticas en entornos urbanos puede llevar a la desintegración de la cohesión social y la pérdida de la identidad cultural.

Sin embargo, las comunidades indígenas han encontrado formas de adaptar y mantener la maloca en contextos urbanos. En el capítulo cuarto se profundiza cómo en las ciudades se han creado espacios comunitarios que imitan la función de la maloca, proporcionando un lugar para la realización de ceremonias, reuniones y

actividades educativas. Estas adaptaciones ayudan a mantener viva la cultura indígena y a fortalecer la identidad comunitaria en un entorno diferente.

La Familia

Las comunidades indígenas amazónicas se organizan por clanes, cuyo linaje es de carácter patrilineal (Correa, 1982). Por esto mismo, la familia no es simplemente una unidad nuclear, sino una estructura social extendida y profundamente interconectada que juega un papel vital en la transmisión de conocimientos, la cohesión social y el bienestar comunitario. Lucy hace referencia a lo siguiente:

Los roles que se tienen dentro de la comunidad son dos estructuras, la organizativa y la tradicional que viene del consejo de abuelas, y cada una tiene que venir lo que llaman ella es de linaje de clan. Pues tú puedes ser de un clan, pero si tu clan es de linaje menor, pues la dueña de la maloca digamos que estás en nada. El *linaje* es una jerarquía, una estructura organizativa, que es la que con eso van y se registran ante alcaldía ante Ministerio del Interior, que son las estructuras propias indígenas reconocidas por el Ministerio del Interior, pero también están las estructuras tradicionales propias, que son las que están conformadas, por lo que digo, el Consejo de abuelas de abuelos en general son hombres, pero en este caso son mujeres abuelas y hay un solo abuelo entonces entre conocidos abuelas está mi mamá y ella es dueña. Ella tiene la maloca propia porque viene de herencia del papá de los abuelos y esa es una manera de cómo está configurada. (Entrevista a Lucy Narváez, 16 de mayo de 2024).

La familia en las comunidades indígenas amazónicas se extiende más allá de los padres y los hijos, abarcando a abuelos, tíos, primos y otros parientes cercanos. Los abuelos, en particular, desempeñan un papel central en la crianza y educación de los nietos. Clemencia Herrera comparte en su relato:

Los abuelos dicen, somos los padres, somos las únicas personas que tenemos derecho a corregir a nuestros hijos. Las abuelas, los abuelos, tienen que ver mucho en la formación de los nietos, mas no los papás son los que forman a los hijos, sino los abuelos. Esto es como el proceso, la crianza de los seres humanos. (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

En esta estructura familiar extendida, los abuelos son considerados los guardianes del conocimiento ancestral y las prácticas culturales. Ellos son responsables de transmitir valores, tradiciones y saberes a las nuevas generaciones. Vanessa menciona:

Los abuelos y sabedores son las figuras principales en la transmisión de conocimientos y prácticas culturales. Su rol es fundamental en la educación de las nuevas generaciones y en el mantenimiento de la cohesión comunitaria. La pérdida de estas figuras debido al desplazamiento y la falta de reconocimiento en contextos urbanos representa una gran pérdida cultural. (Entrevista a Vanesa Ospina, 16 de abril de 2024).

Como señala Miryam Teresa Cortés: “La educación cultural de los niños va siendo inducida por padres y abuelos al interior de la familia primero y luego en el

trato con la colectividad” (2019, p. 64). Igualmente, en la entrevista con Clemencia Herrera, ella afirma:

Una mujer, un hombre, un niño o una niña tiene su etapa de crecimiento, y su etapa de crecimiento es el trabajo con la familia, con los abuelos, con todos. Es un espacio de crecimiento colectivo. Entonces la niña se prepara desde el principio. (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

Para Clemencia, el papel de los abuelos es central en la estructura familiar y en la trasmisión de los conocimientos. Los abuelos y sabedores no solo enseñan sobre el uso de plantas medicinales y las prácticas agrícolas, sino también sobre la historia, las leyendas y los principios éticos que rigen la vida comunitaria. Este sistema de transmisión de conocimientos asegura que las tradiciones y la identidad cultural se mantengan vivas y se adapten a los cambios generacionales. En las propias palabras de Clemencia:

Las abuelas, los abuelos, tienen que ver mucho en la formación de los nietos (...). Esto es como el proceso, la crianza de los seres humanos. [...] En muchas ocasiones los abuelos son los que le enseñan a uno a todo, porque los padres no acaban de aprender, sino que los padres van aprendiendo en el proceso. Entonces todo es una generación. Eso se llama de generación en generación. Es la transmisión de los conocimientos que los abuelos saben, que todo el mundo sabe. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

Por otro lado, en las comunidades indígenas amazónicas, los roles de género están claramente definidos. Clemencia señala que, “desde temprana edad, los niños son introducidos a las prácticas y responsabilidades comunitarias. Las niñas, por ejemplo, aprenden a trabajar en la chagra y a manejar las semillas y plantas medicinales, mientras que los niños son introducidos a la caza, la pesca y otras actividades que requieren habilidades específicas” (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

La complementariedad de los roles de género es esencial para el equilibrio y la cohesión de la comunidad. Las mujeres, por ejemplo, no solo cultivan y cuidan la chagra, sino que también son las guardianas del conocimiento sobre las plantas medicinales y las prácticas de cuidado. Los hombres, por otro lado, contribuyen con su conocimiento de la caza, la pesca y la protección del territorio.

Tomando en cuenta las entrevistas, se puede ver que este enfoque de crianza asegura que los niños crecen con un sentido profundo de pertenencia y responsabilidad hacia su comunidad y su entorno natural. Además, las dietas y rituales específicos que se practican durante la infancia y la adolescencia están diseñados para fortalecer el cuerpo y el espíritu de los niños, preparándolos para sus roles futuros dentro de la comunidad. Clemencia menciona con sus palabras:

Papá y mamá deben hacer dieta. Entonces, ya la niña o el niño va creciendo, entonces todo lo que a ella le hicieron el tratamiento en la niñez, ella vuelve y lo repite cuando ella tenga a sus bebas. Es una repetición. Entonces, este, cuando una mujer está embarazada entonces hace toda su dieta, todo lo que le han enseñado en la vida,

ella tiene que practicar eso, no comer ciertos animales para los cuidados de su bebé, para que nazca bien. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

La migración forzada y el desplazamiento a entornos urbanos presentan desafíos significativos para la estructura familiar tradicional de las comunidades indígenas. En la ciudad, las familias a menudo se enfrentan a la separación y la pérdida de apoyo comunitario. La falta de acceso a recursos naturales y espacios adecuados para la práctica de rituales y tradiciones también dificulta la preservación de las prácticas familiares ancestrales.

Sin embargo, durante el diálogo con las cuatro mujeres, ellas evidencian que las comunidades han encontrado formas de adaptarse y mantener la cohesión familiar en estos nuevos contextos. Las redes de apoyo comunitarias y las organizaciones indígenas urbanas juegan un papel crucial en proporcionar espacios para la socialización y el mantenimiento de prácticas culturales. Además, estas redes ayudan a mitigar los efectos negativos del desplazamiento y a fortalecer la identidad y la cohesión familiar. Durante la entrevista con Tania hace referencia a:

Me tranquilizó emocionalmente el tener a mi mamá y contar con una red de apoyo super amplia, tener un trabajo estable que me reconocía económicamente mi licencia de maternidad y entrar a trabajar cuando el niño tenía seis meses de edad, eso es cuidado. (Entrevista a Tania Martínez, 21 de marzo de 2024).

Por su parte, Vanessa Ospina menciona al respecto lo siguiente:

Viene la otra parte y es la más bonita, y es que ellos tienen una capacidad de adaptación increíble. Cada día van fortaleciendo sus redes de apoyo en las ciudades a donde llegan y pueden ayudar a otros a mitigar algunos de estos problemas. Es por esto que es muy importante reconocer el valor de preservar su identidad cultural indígena. (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

Espacio Espiritual - El Mambeo

El mameo es una práctica cultural, espiritual y social profundamente arraigada en las comunidades indígenas amazónicas. Esta práctica implica el consumo de mame, un polvo de hoja de coca, que se realiza en contextos rituales y comunitarios. A través del mameo, las comunidades no solo buscan conectarse espiritualmente, sino también fortalecer la cohesión social y la toma de decisiones colectivas.

El mameo no es simplemente el consumo de un polvo de coca, sino un acto de comunión con la naturaleza, los ancestros y los espíritus de la selva. Durante el mameo, los participantes reflexionan, dialogan, buscando claridad sobre las cosas que están construyendo como comunidad. Esta práctica ancestral se lleva a cabo tanto en la vida cotidiana como en espacios conocidos como mameaderos, o *jiibibiri*, fundamentales para la vida espiritual de la comunidad. Este lugar dentro de la maloca es conocido como un “patio de reunión”, en la que los mameadores se sientan para dialogar, negociar bajo protocolos particulares (Restrepo, 2014, p. 98).

Los mambeaderos son espacios sagrados donde se realizan rituales, se llevan a cabo ceremonias y se toman decisiones importantes para la comunidad.

Vanessa comparte en su relato:

La primera forma de cuidado que ellos mantienen es el mambeadero. Este espacio espiritual es donde los abuelos rezan y acomodan las ideas, acomodan las palabras para que el territorio se mantenga en armonía, todos los que lo habitan, cada comunidad y cada uno tiene su estructura. Es un espacio espiritual, es el espacio más grande que hay en una comunidad. (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

El mambeo está acompañado por el ambil, una pasta de tabaco, que en conjunto permiten la conexión espiritual y la armonía comunitaria (Restrepo, 2014, p. 99). Estas prácticas rituales son esenciales para mantener la cosmovisión indígena y el equilibrio entre los seres humanos y su entorno natural. Por esto mismo, el mambeo es un espacio de diálogo y toma de decisiones colectivas. Durante las sesiones de mambeo, los miembros de la comunidad discuten asuntos importantes, resuelven conflictos y planifican actividades conjuntas. Este proceso de diálogo y consenso es fundamental para la gobernanza comunitaria y la resolución de problemas. Clemencia afirma:

El mambeo es una práctica cultural y ritual importante en las poblaciones indígenas de la Amazonía. Significa pensar, dialogar, autoanalizarse, conectarse con la espiritualidad y tener claridad sobre las cosas que se están construyendo. En el contexto indígena, el

mambeo se refiere al consumo de polvo de hoja de coca, conocido como mambe, que se toma en espacios compartidos y sociales. Este ritual sagrado permite a los miembros de la comunidad conectarse con la naturaleza, los ancestros y los espíritus del bosque, y es fundamental para la cohesión comunitaria y la toma de decisiones. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

El mambeo también desempeña un papel crucial en la educación y la transmisión de conocimientos dentro de las comunidades indígenas. Se considera un conocimiento masculino vinculado no solo con el cuerpo y la moral, sino también un motor para los ámbitos políticos y sociales. Su sentido religioso se relaciona con la idea de que la coca está dotada de un espíritu de naturaleza dócil, por lo que su consumo es regulado, ya que la palabra de coca, *jíibina úai*, se manifiesta en consejos a los jóvenes desde la adolescencia, en “una ética de comportamiento cauteloso, respetuoso, laborioso” (Restrepo, 2014, p. 84).

En los mambeaderos, los abuelos y sabedores (líderes espirituales) enseñan a los jóvenes sobre la historia, las tradiciones y las prácticas culturales de la comunidad. Los niños participan escuchando y observando, aprendiendo las normas y valores que guían la vida comunitaria. Clemencia continúa mencionado:

Eso se dialoga, lo que ustedes lo llaman en los espacios del mambiadero que es, acá en el mundo occidental, lo que llaman círculo de la palabra. Allí están los niños, ellos se quedan quieticos, escuchando. Este también es un espacio de educación propia, de formación, sobre cómo cuidar la

naturaleza, cómo cuidar el medio ambiente, cómo cuidar todos esos espacios del territorio. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

El diálogo mantenido con Clemencia resalta la importancia de la educación oral en la continuidad de las prácticas tradicionales. El mambeo no solo fortalece los lazos sociales, sino que también promueve la solidaridad y la unidad dentro de la comunidad. A través de esta práctica, se transmiten conocimientos sobre el cuidado del medio ambiente, el uso de plantas medicinales y las normas sociales. Además, la participación en el mambeo desde una edad temprana garantiza que estos saberes se mantengan vivos y se adapten a las nuevas generaciones.

La migración y el desplazamiento a entornos urbanos presentan desafíos y cambios significativos para la práctica del mambeo. Las prácticas tradicionales de mambeo también tienen implicaciones para la salud y el bienestar de las comunidades indígenas. El mambeo y el uso de plantas medicinales forman parte de un sistema holístico de salud que complementa la medicina occidental. Sin embargo, en las ciudades, recrean espacios similares a los mambeaderos y continúan las prácticas en sus hogares y centros comunitarios.

Así, los líderes indígenas han encontrado formas de adaptar el mambeo a nuevos contextos. La migración de comunidades indígenas amazónicas a la capital durante la década de 1990 trae consigo la construcción de malocas y puntos de encuentro denominadas Comunidades Interétnicas de Pensamiento tanto en el casco urbano como en distintos lugares de Cundinamarca; estos espacios están vinculados con alianzas "entre curanderos y líderes huitoto con los representantes de las comunidades muiscas de Cota y Suba" (Sánchez, 2011, p. 19). Según Luisa

Sánchez, aunque la práctica del mambe está inmersa “en los sistemas filosóficos de estas poblaciones”, a su vez se está adaptando: se ha modificado tanto su preparación, que utiliza los ingredientes disponibles en la sabana, como la inclusión y la participación de personas no indígenas:

Los indígenas, no solo han adaptado la preparación en función de los ingredientes disponibles en la sabana, sino que, al vender dichos productos a los asiduos consumidores allegados a las malocas, han transformado también el marco de su producción. En efecto, éstos forman hoy en día parte importante de los ingresos económicos de los "ancianos" indígenas y representan en buena medida, otra fuente de su reconocimiento social entre los visitantes de estas viviendas (Sánchez, 2011, p. 30).

El mambeo es una práctica que refuerza la identidad cultural de las comunidades indígenas. A través del mambeo, los miembros de la comunidad se conectan con su herencia ancestral y reafirman su pertenencia a una cultura rica y diversa. La preservación de esta práctica en contextos urbanos, pero también sus modificaciones, son un acto de resistencia cultural y una forma de mantener viva la identidad indígena en contextos nuevos a medida que avanza el siglo XXI. Vanessa comparte que:

El mambadero es ese espacio espiritual donde los abuelos rezan y acomodan las ideas, acomodan las palabras para que el territorio se mantenga en armonía y pues en ellos todos los que lo habitan, su comunidad, cada comunidad tiene su mambadero, que es hacer de

cuenta, como si fuera una iglesia. (Entrevista a V. Ospina, 16 de abril de 2024).

La Chagra

Las culturas indígenas del Amazonas históricamente han logrado sobrevivir por su relación con la naturaleza y por el manejo de recursos bajo normas particulares. Para los Murui Muina la chagra, o *jacapaui*, va más allá de un área de cultivo, puesto que “comprende gran cantidad de conocimiento y relacionamiento entre el hombre y la naturaleza” (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p.49). Por esto mismo, ésta “comprende instancias de la vida como la educación, la salud, la espiritualidad y la estabilidad social y natural” (p.48).

De igual forma, para las cuatro mujeres entrevistadas la chagra es mucho más que un simple espacio agrícola en las comunidades, la chagra es un sistema integral que abarca aspectos económicos, sociales, culturales y espirituales. Este espacio agroforestal es crucial para la vida comunitaria y desempeña un papel central en la subsistencia, cohesión social y transmisión de conocimientos ancestrales. En las palabras de Clemencia:

La chagra es una gran huerta que provee alimentos y plantas medicinales crucial para la vida comunitaria. Es un espacio de reforestación y conservación de biodiversidad. Se aprende sobre plantas y sus usos asegurando la transmisión de conocimientos. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

La chagra es una gran huerta que provee una variedad de alimentos y plantas medicinales esenciales para la vida diaria de las comunidades indígenas. Las

familias cultivan yuca dulce y yuca brava, plátano, maíz, frijoles, frutas y una diversidad de plantas medicinales en este espacio. Este terreno puede clasificarse en dos tipos: la de monte bravo y la de rastrojo. La primera tiene periodos de producción más largos, pero soporta varias resiembras y provee gran variedad de alimentos; la segunda soporta una sola cosecha, pero su crecimiento es más rápido (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p. 50-52).

Clemencia Herrera señala prácticas particulares para el establecimiento y el cuidado de la chagra:

“La *chagra* es un espacio donde cabe toda clase de frutas, desde el ají hasta las plantas que vuelven a crecer, porque nosotros practicamos el roce, la tumba, la siembra y el abandono de la tierra, ¿no?, del territorio. Pero ese tumbado de la *chagra*, esas hectáreas son reforestadas con frutas silvestres, árboles nativos que van a crecer por años. Es la reforestación que nosotros hacemos, es el pago que nosotros hacemos, para que los ríos donde... Porque nosotros practicamos la quema del monte también, del sitio donde se hace, pero ese tiene un ritual también que no hace que se expanda el fuego. El fuego solamente llega a donde llega las hectáreas de la *chagra*. Eso tiene toda una oración para uno no quemar toda la selva, para quemar uno el monte. Eso se dialoga, lo que ustedes lo llaman en los espacios del *mambiadero* que es, acá en el mundo occidental lo llaman círculo de la palabra, ¿no?, pero es eso, donde se discuten en los *mambiaderos*, se planean allí, y ahí están los niños. Los niños los lleva

uno, se están quieticos escuchando, ahí los niños se forman también, es una educación propia, es una formación de cómo cuidar la naturaleza, de cómo cuidar el medio ambiente, de cómo cuidar todos esos espacios del territorio. Pero entonces ahí también empiezan todas las dietas. Una mujer, un hombre, un niño o una niña tiene su etapa de crecimiento, y su etapa de crecimiento es el trabajo con la familia, con los abuelos, con todos. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

La socola es el primer paso, se coordina en el mambeadero, y consiste en la eliminación de la cubierta vegetal y el aprovechamiento de especies animales y vegetales de la zona que son indicadores de abundancia y salud de la tierra destinada al cultivo.

Un segundo momento es la tumba, o *lurída ikau*, que es el derribamiento de los árboles mayores (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p.79-80).

Continúa Clemencia con su relato:

Es un espacio de crecimiento colectivo. Entonces la niña se prepara desde el principio. Nosotros practicamos el roce, la tumba, la siembra y el abandono de la tierra, ¿no?, del territorio” (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

La quema, o *Jobaiq+*, ayuda a despejar el terreno de forma homogénea (p.80), y es una “forma de liberar los nutrientes del suelo al subir su pH y eliminar una buena parte de los microorganismos del suelo que transforman la materia

orgánica y movilizan los nutrientes hacia las plantas” (Peña-Venegas, Mazorra Valderrama, *et al.*, p.92). Clemencia Herrera señala que esta práctica tiene que seguir pasos específicos:

Porque nosotros practicamos la quema del monte también, del sitio donde se hace, pero ese tiene un ritual también que no hace que se expanda el fuego. El fuego solamente llega a donde llega las hectáreas de la *chagra*. Eso tiene toda una oración para uno no quemar toda la selva, para quemar uno el monte (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

Finalmente, la siembra, o *j+ga*, tiene dos contextos, uno material y otro espiritual, puesto que “sembrar significa el comienzo de una nueva vida, engendrada por la *madre tierra* y desarrollada en la *totuma de formación*” (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p.81). El cuidado de la *chagra* desde la siembra, en las conversaciones con Vanessa Ospina, refleja una división de roles bien definida entre hombres y mujeres. Mientras que los hombres suelen encargarse de las tareas físicas más intensas como la tumba y quema de monte, las mujeres desempeñan un rol central en la gestión del conocimiento y el cuidado de la *chagra*. Ellas son las guardianas de las semillas, responsables de la siembra y de transmitir el conocimiento sobre las plantas medicinales y alimenticias.

Este sistema de roles no es una mera imposición cultural, sino una estructura arraigada en la tradición y el respeto mutuo. Las mujeres indígenas, en particular, son vistas como las protectoras de la *chagra*, asegurando que las prácticas

ancestrales sean respetadas y continuadas. Esta tarea, resalta Vanessa, es fundamental para el bienestar de toda la familia:

Como me decían ellos, el indígena sin chagra no es indígena, entonces es como es ese espacio y de hecho una mujer me lo decía, es que entre más abundante es la chagra más saludable es la familia, entre más escasa la chagra, pues es que hay enfermedad en la familia, porque pues claro, hay conflicto por la comida, van a ir, roban los niños (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

La autosuficiencia alimentaria que proporciona la chagra es fundamental para la supervivencia de las comunidades, especialmente en áreas remotas donde el acceso a mercados externos es limitado. El aprovechamiento, *monipue uai*, la producción de alimentos a partir de lo cultivado en la chagra es una responsabilidad fundamental de la mujer uitoto. Cuando “la chagra está madura”, las mujeres hacen rendir el alimento, y esto se celebra a través de bailes que reflejan la abundancia (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p. 87-88). Además de ser una fuente de alimentos, la chagra también contribuye a la economía local. Los productos cultivados como el casabe, la fariña y el mambe pueden ser comercializados, al igual que las arepas de yuca, el tucupí, los tamales de masa de yuca y el plátano, generando ingresos para las familias. Este aspecto económico es vital, especialmente para las mujeres indígenas que participan activamente en la producción y comercialización de artesanías y otros productos derivados de la chagra.

La chagra es un espacio colectivo que involucra a toda la comunidad en su mantenimiento y cultivo. Este trabajo conjunto fortalece los lazos comunitarios y fomenta la cooperación y solidaridad entre los miembros de la comunidad. La participación comunitaria en la chagra, denominada *minga* o *amusukasi*, requiere de un trabajo exigente, y permite “la transmisión de un cúmulo de información referente al trabajo, conocimiento de la naturaleza (vegetación, animales, suelos, etc.), normas de conducta social y natural...” (Mendoza Hernández, Rodríguez Uaroke *et al.*, 2017, p. 73). La chagra también permite la transmisión de conocimientos y habilidades de generación en generación. Vanessa continúa mencionando:

La chagra es fundamental para las comunidades indígenas involucrando a todos en su mantenimiento. Es un lugar de aprendizaje y transmisión de conocimientos. La ausencia de chagra en entornos urbanos afecta negativamente la capacidad de mantener prácticas culturales y la conexión con la tierra. La chagra es un símbolo de resistencia cultural y autosuficiencia comunitaria. (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

El cuidado constante de la chagra permite la transmisión de la palabra, *narue rapue*, el conjunto de enseñanzas “para mantener la vida” y la identidad cultural de los pueblos (p.151); así, en este lugar las niñas y jóvenes aprenden sobre las plantas, sus usos y la importancia de las prácticas agrícolas sostenibles directamente de sus madres, padres, abuelos y sabedores. Por esto mismo, culturalmente, la chagra es un símbolo de resistencia e identidad para las

comunidades indígenas. En un contexto donde las prácticas y conocimientos tradicionales están en peligro de desaparecer debido a la modernización y el desplazamiento, la chagra se convierte en un bastión de la cultura indígena. La recuperación y mantenimiento de la chagra son vistos como actos de resistencia cultural y reafirmación de la identidad.

La migración y el desplazamiento a entornos urbanos presentan desafíos significativos para mantener la chagra. En la ciudad, las comunidades indígenas enfrentan la pérdida de acceso a tierras y recursos naturales, lo que dificulta la recreación de estos espacios sagrados. Sin embargo, las lideresas indígenas como María Clemencia y Lucy han encontrado formas de adaptar y mantener sus prácticas culturales incluso en contextos urbanos. Por ejemplo, han trasladado semillas y plantas medicinales desde su territorio a fincas en las afueras de la ciudad donde continúan cultivando de manera tradicional, como lo relata Lucy:

“entonces acá lo que yo busco es un sitio a las afueras de Bogotá, por lo que tengo una finca y está a las afueras de la ciudad en tierra templadita. Siempre hay que pedir permiso al territorio, lo que uno hace es traer todos los insumos, entonces ahí siembro todas mis semillas y hago todos mis rituales” (Entrevista a L. Narváez, 16 de mayo de 2024).

Sin embargo, esto no es suficiente, ya que deben salir del contexto urbano para lograr mantener sus tradiciones.

Cuidados prenatales y postnatales

La Organización Panamericana de la Salud (OPS), durante la década de 1990 e inicios de los 2000, sirvió de epicentro para la reflexión sobre la relación entre los

sistemas de salud y las comunidades indígenas. Una serie de encuentros subrayaron la necesidad de considerar que los derechos indígenas a la autodeterminación y los derechos a la salud deben estar interconectados: así, se hizo evidente la necesidad de promulgar políticas para promover "la incorporación de los tratamientos y las medicinas tradicionales en sus respectivos sistemas sanitarios" y la búsqueda de prácticas interculturales (Nureña, 2009, p.370).

Sobre la salud materna y reproductiva, distintas comunidades indígenas han luchado por procesos de articulación entre sus saberes tradicionales y el sistema biomédico occidental. Según Tania Yimara Martínez, en el territorio del sur del trapecio amazónico estos modelos se presentan como antagónicos, puesto que hay una predominancia del discurso médico hegemónico impuesto por las políticas gubernamentales frente a las prácticas tradicionales (Martínez, 2020, p.7).

A pesar de que estas formas de conocimiento puedan ser antagónicas, en la cotidianidad de las comunidades existen de manera complementaria. En la zona amazónica, el cuidado materno y neonatal se puede clasificar, según Martínez, (2020), en distintos niveles de acción, según la complejidad del tratamiento. Tania resalta un primer nivel: las prácticas de cuidado y autocuidado en el espacio del hogar, para dolencias como cólicos, infecciones y el cuidado del cuerpo en sí; un segundo nivel está en manos de parteras y 'oracionistas', "cuyo dominio espiritual y conocimientos en etnobotánica les permite prevenir y atender complicaciones asociadas al parto, al recién nacido e infante..." (p.47).

El tercer nivel corresponde a los cuidados del chamán, que posee el don de comunicación con seres espirituales; su trabajo principal es "el amarre o desamarre

de la matriz, mediante los hilos espirituales para el control de la fecundidad, cierre de rituales de pubertad”, y otras dolencias más complejas (p.47). Finalmente, el cuarto nivel es el sistema biomédico occidental, que ocurre de forma simultánea con los otros niveles, y que a través de saberes técnicos y tecnología es fundamental para el tratamiento de complicaciones durante el parto, o en la primera infancia (p. 48). El acceso a los servicios biomédicos también se da como parte de requerimientos legales frente a ayudas estatales del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y Prosperidad social, pero este no es el modelo predominante de atención.

Por esto mismo, la defensa de estas prácticas, profundamente arraigadas en el conocimiento ancestral, las tradiciones culturales, y el fortalecimiento de la comunicación intercultural entre los saberes médicos tradicionales y el sistema médico occidental es fundamental puesto que no solo aseguran la salud física de la madre y el niño, sino que también fortalecen la identidad cultural y la cohesión comunitaria. En las palabras de Lucy Narvaez, ella relata lo siguiente:

La mujer después de las 6:00 p.m. no sale cuando está en gestación, porque creemos que hay, los espíritus de monte siempre enferman. Pueden coger un mal aire. Cuando se agacha uno a rallar la yuca, para hacer *farriña* y *casabe*. Cuando se es primeriza, se ubica en la posición en cuclillas para cuando se va a llegar el momento del parto para facilitar el nacimiento del bebe. *Esta es otra manera de cuidar.* (Entrevista a Lucy Narvárez, 16 de mayo de 2024).

En esta sección se realiza un análisis que profundiza en las diversas dimensiones de estos cuidados, destacando su importancia y los desafíos que enfrentan en el contexto moderno.

Cuidados Durante el Parto y Luego del Nacimiento

Al analizar el cuerpo de la madre, este se presenta como un eje relevante, puesto que este “se establece como un depósito de significados que actúa como agente y sitio de confluencia tanto del orden biológico, como psicológico y social” (Martínez, 2020, p. 21). En el caso del cuerpo de la mujer indígena, en el contexto del trapezio amazónico, este se adapta a normas y tradiciones de la comunidad, moldeado por una cosmovisión colectiva que trasciende lo individual y que abarca todo su entorno. La chagra, por ejemplo, es más que un espacio físico de cultivo; es un símbolo de la vida, donde “entre más abundante es la chagra, más saludable es la familia” (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024). La mujer es quien lleva el conocimiento sobre las semillas, la siembra y el cuidado de este espacio, y su rol durante el embarazo se entrelaza con el bienestar familiar y comunitario, asegurando que todo esté en equilibrio y abundancia.

El embarazo en las comunidades indígenas amazónicas es un evento comunitario en el que participan activamente la familia y la comunidad. Los abuelos, tíos y otros miembros de la familia proporcionan apoyo emocional y físico a la mujer embarazada. Según Tania Martínez, la familia de su esposo jugó un rol esencial en su cuidado durante el embarazo, proporcionándole apoyo físico, emocional y espiritual (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024). Esto refleja la importancia de los lazos familiares y del saber tradicional transmitido de generación en

generación. Los abuelos, como sabedores, transmiten conocimientos esenciales sobre los cuidados del embarazo, la dieta adecuada y los rituales de protección necesarios para asegurar un embarazo saludable. Como señala Clemencia Herrera, “las abuelas y los abuelos forman a los hijos y a los nietos, transmitiendo las enseñanzas sobre cómo cuidar el cuerpo y la vida” (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

El enfoque comunitario asegura que la mujer embarazada se sienta acompañada y respaldada durante todo el proceso, reduciendo el estrés y promoviendo un ambiente amoroso y de cuidado. Este apoyo incluye la preparación de alimentos especiales y la realización de rituales de protección. Las restricciones alimenticias están profundamente arraigadas en el conocimiento tradicional, como lo explican varias entrevistadas. Por ejemplo, se desaconseja el consumo de pescados grandes como el bagre, debido a que pueden causar alergias en el bebé o “esos blanquitos que les salen en la boca a los niños” (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024). Además, el consumo moderado de ají se sugiere para evitar problemas de salud en los ojos del bebé.

El cuerpo de la mujer, en este contexto, es tratado como un espacio sagrado, donde las prácticas comunitarias y los rituales tienen el objetivo de garantizar el bienestar del bebé y de la madre. La participación activa de la familia en estas tradiciones refuerza la idea de que el embarazo no es un evento privado, sino una experiencia compartida que involucra tanto al cuerpo femenino como a la comunidad en su totalidad.

Dietas y Restricciones Alimenticias

En la charla con cada una de las mujeres (María Clemencia, Tania, Vanessa, Lucy), se da cuenta que, durante el embarazo, las mujeres siguen dietas específicas y evitan ciertos alimentos para asegurar un embarazo saludable y un parto seguro. Estas dietas específicas están cuidadosamente diseñadas para asegurar un desarrollo saludable del feto y una buena salud materna; también suelen excluir ciertos alimentos que se consideran perjudiciales para el bebé. Clemencia comparte en su relato:

Por el mismo cuidado de la alimentación que tenemos y el mismo cuidado de la tradición también. Hay que comer el pescado, por ejemplo, los pescados de escama. Los de cuero no porque le puede dar alergias a la mamá. El sábalo da alergias, le hace dar esos blanquitos que le salen en la boca a los niños. Por ejemplo, la mujer embarazada no puede comer pescados grandes como el bagre. Comer más pescados de río, pequeños, con escamas. Los niños nacen y crecen, de acuerdo con el cuidado que la mamá tuvo durante el embarazo (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

La lógica detrás de estas prohibiciones tiene que ver con la cosmovisión, y con la concepción del territorio como parte fundamental de la comunidad indígena, y por lo tanto parte de un cuerpo que no es individual sino social. Tania Martínez, señala que los seres que conforman el territorio, como plantas, animales, espíritus, también están dotados de “raciocinio, emociones, cultura y socialidad” (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024)., y están en una relación compleja con los

humanos (Martínez, 2020, p.22-24). Evitar o procurar el contacto con éstos tiene incidencia directa en la salud de la madre, del padre y por consiguiente del mismo feto.

Por ejemplo, Tania Martínez en la entrevista hace referencia a que las restricciones alimenticias también incluyen evitar alimentos "fuertes" como camarones y cangrejos, que se cree pueden afectar el desarrollo físico del bebé. En lugar de estos alimentos, las mujeres embarazadas consumen una dieta rica en pescados de río con escamas, frutas, verduras y otros alimentos que promueven una nutrición equilibrada y saludable. (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024). También, Clemencia señala que se debe evitar el consumo de pescados grandes como el bagre y otros animales que pueden causar alergias o problemas de salud en el niño:

[Las mujeres embarazadas] no pueden comer, por ejemplo, animales grandes, pescados grandes. Yo por eso al pescado, por ejemplo, yo no como camarones, porque mis abuelos me enseñaron a que los camarones cuando uno va a tener bebés, con los camarones, una vez ellos están estirados, ¿no?, muchas veces se pueden encoger y el bebé se puede encoger [...]. Hay que comer el pescado, por ejemplo, los pescados de escama muy bien. Los de cuero no [...] porque le puede dar alergias. El sábalo da alergias, le hace dar esos blanquitos que le salen en la boca a los niños (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

Por su parte, Lucy agrega que:

La dieta que esta persona hace para acompañar el parto es primero la dieta alimenticia, entonces, consumen alimentos que sea solo a base de yuca. Digamos, el juguito de la yuca, como un tintico, de la yuca dulce, no la brava, sino entonces toman eso y comen un tipo de pescado que es como una sardina y eso durante dos meses, si es una persona que no, que está en la productividad, que no es tan mayor, entonces no debe tener relaciones sexuales. No ingerir nada, que esté con bebidas alcohólicas, pero que esté cuando lleva mucho tiempo guardado, osea fermentado, solo debe comer de esas dos cosas y empezar a irse a un sitio muy lejano de la comunidad y empieza su aprendizaje y ahí sí ya está como listo, pues más que todo eso lo hacen las mujeres. (Entrevista a Lucy Narváez, 16 de mayo de 2024).

Estas prácticas no solo son dictadas por los abuelos y sabedores, sino que también involucran a toda la familia en el cuidado de la madre y el bebé. De esta manera, los abuelos dan ayuda constante a las familias. El padre, parte fundamental del proceso prenatal, debe evitar el contacto con ciertos animales durante la caza y la pesca. Clemencia dice que también ambos padres deben hacer una dieta: “Los dos deben hacer dieta. Así [el padre] sea gurre, le tocó”. (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

El uso de plantas ha sido fundamental en la práctica de la medicina tradicional indígena; el conocimiento botánico de las comunidades de la frontera amazónica en el territorio que abarca países como Colombia, Perú, y Brasil se ha ido alimentando desde hace centenares de años y se ha constituido como una de las formas más

importantes de recursos terapéuticos para el cuidado reproductivo de las mujeres de la zona (Garzón y Rengifo, 2021).

El uso de las plantas durante el embarazo está ligado a concepciones de estados corporales. Éstos, durante el embarazo, pueden manipularse y controlarse a través de ciertas especies botánicas, las cuales poseen propiedades para ayudar a la vitalidad y la fortaleza física y espiritual tanto de la madre como del infante no nato.

Esta capacidad que tienen los vegetales y animales de transferir ciertos rasgos, humores o enfermedades, es aprovechada también por estos pueblos especialmente durante la perinatalidad cuando el cuerpo no es sólo vulnerable, sino fundamentalmente moldeable. Madres, padres, abuelas y abuelos realizan prácticas curativas para la incorporación de rasgos deseables de especies vegetales/animales, objetos o personas mediante el contacto directo o indirecto con el cuerpo de la madre o el neonato (Martínez, 2020, p. 29).

Tania Martínez señala que los estados corporales están íntimamente ligados a la temperatura corporal de las personas en distintas etapas de la vida: la cantidad de calor o frío que se transporta por la sangre y se acumula o pierde determina la salud o la enfermedad del cuerpo y el espíritu de una persona (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024). Por esto, el cuerpo está en constante relación con elementos del entorno que “tienen la capacidad de facilitar la incorporación de cualidades, rasgos temperamentales y emociones que pueden tornarse peligrosas si no son controladas” (Martínez, 2020, p. 31).

Las plantas medicinales juegan un papel crucial en los cuidados prenatales, y son herramientas poderosas para regular el equilibrio térmico, ya que generalmente ayudan a expulsar fríos dañinos, puesto que se consideran calientes. Tania menciona que las mujeres utilizan plantas como la albahaca y la santa maría para curaciones y baños que protegen tanto a la madre como al bebé. Tania hace la siguiente referencia:

El baño lo que hace es cerrar el cuerpo para que no entre el frío. Esto es cuando el bebé esta ya grande, al final del embarazo... porque ahí ya son más tratamientos para asegurar la posición del bebé. En el octavo y noveno mes, en el último período. (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024).

Estas plantas tienen propiedades medicinales que ayudan a prevenir infecciones, aliviar molestias y promover un embarazo saludable: La albahaca ayuda a la protección e hidratación durante la gestación, y se debe tomar como agua “para que el bebé se mantenga “fresco” (Garzón y Rengifo, 2021, 81-88); además, Tania señala que durante su embarazo la ayudaba a tranquilizarse (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024). La santa maría es usada para promover el embarazo, ayudar a las contracciones, y a tratar infecciones del sistema reproductivo. En un artículo sobre su estudio etnobotánico, Paola Garzón y Elsa Rengifo evidencian su uso en vaporizaciones, en las que “las mujeres ponen a hervir hojas de plantas como el algodón morado o la santa maría. De esta manera, aprovechan el vapor que se concentra en la parte inferior del cuerpo para sacar el

frío acumulado en su interior y así fortalecer el útero para la concepción” (2021, p. 85) y para ayudar a los dolores de parto (p. 89).

Además, se realizan rituales específicos con plantas medicinales para asegurar el bienestar espiritual del bebé y la madre. Estos rituales están dirigidos por los sabedores y abuelos, quienes tienen un conocimiento profundo de las propiedades curativas de las plantas y de los procedimientos necesarios.

Otras prácticas que ayudan a la preparación del parto son la limitación en el trabajo de la chagra, que no significa parar las actividades sino tomar precauciones; el cuidado de la temperatura corporal que significan baños durante el día y en clima templado, evitar cocinar y permanecer largos periodos frente al fuego (Martínez, 2020, p. 99); también está la *sobada*, que es un masaje practicado por abuelas o parteras para que el feto esté en una posición favorable para el parto.

Las prácticas propias de parto en las comunidades indígenas se han visto por mucho tiempo en tensión con políticas públicas, puesto que desde el siglo XVII la mujer ha sido vista como la encargada no solo de la reproducción biológica sino de la reproducción social de la nación (Muelas, 2018, p.10).

Las primeras regulaciones jurídicas sobre quién puede participar en las prácticas de parto se dan oficialmente en 1938, con la obligatoriedad de un diploma o certificado para poder oficiar estos eventos. En 1970 se vuelve obligatoria la firma de un médico o enfermera para poder validar el certificado de nacimiento de cualquier persona en Colombia (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2023). Es hasta la Constitución de 1991, en particular en el artículo 246, y la sentencia T496 de 1996 que establecen la legalidad del ejercicio

de una jurisprudencia propia dentro del ámbito territorial, y en el que la práctica de la medicina tradicional y la presencia de las parteras y sabedores empieza a tomar legitimidad (Muelas, 2028).

En la actualidad, los diálogos y tensiones que se engloban en el modelo de atención intercultural moldean el hito del parto en las comunidades indígenas amazónicas, entre ellas los Murui Muina. Tania Martínez afirma, en una entrevista en el periódico de la Universidad Nacional, que “en las comunidades la atención al parto es algo natural, por lo que no es asistido como una enfermedad sino como un evento fisiológico, pero no está exento de complicaciones que las comunidades no tienen cómo atender”. El dar a luz, añade Vanessa Cardona, es “un ritual que conserva costumbres y creencias que permiten que el cuerpo de la madre fluya según las circunstancias del momento y establezca con su hijo un vínculo cercano y empático desde el primer momento, aspectos que no son valorados de la misma manera en el modelo biomédico” (Cardona Pérez, 24 de enero de 2018).

La preparación del parto empieza por la adaptación del lugar y los elementos necesarios como mantas y otros objetos con el olor del padre, que ayudan a un parto más rápido. El lugar del parto anteriormente se daba por fuera del hogar para evitar el contacto con flujos sanguíneos durante el nacimiento, que “*salan*” o afectan a las personas presentes, puesto que puede “alterar el estado de quienes están en contacto con ella” (Martínez, 2020, p.113).

En la actualidad la preparación se centra en la importancia de un lugar íntimo, que permita el manejo de la temperatura corporal de la madre, puesto que el calor ayuda al desprendimiento de la placenta y a calmar los calambres. Durante el parto

se da una gran pérdida de sangre, y, además, el esfuerzo de la madre significa también un descenso en la temperatura corporal que puede enfermar, e incluso llevar a la infertilidad. Otra opción que se da mayoritariamente en mujeres primerizas o muy mayores es la elección de espacios hospitalarios.

Otro elemento fundamental durante el parto es la red de apoyo conformada por la familia cercana. Dependiendo de la comunidad indígena a la que ésta pertenezca, o al clan, el acompañamiento varía: en el caso de la *gente del centro* es el esposo el que recibe al recién nacido; por el contrario, para “la *gente del jaguar y yuruparí* [el hombre permanece] afuera para protegerlo y curarlo ‘en pensamiento’ por medio de rezos y tabaco” (Martínez, 2020, p. 121). El bebé, por su parte, tiene conocimiento de quiénes están acompañando el parto, y puede aceptar o rechazar su presencia; puede avergonzarse y no querer salir y complicar el nacimiento.

Otras personas que pueden participar son la madre, la abuela y/o suegra, que cuentan con mayor experiencia. Ellas, por lo tanto, brindan tranquilidad y dan un “trato bonito”, como lo argumenta en su tesis:

[...] es aquí donde las parteras y mujeres cumplen un rol vital, pues, el acompañamiento que ofrecen a la madre se orienta permanentemente a darle valor, recordarle su fuerza y ofrecerle un clima de confianza con ella misma (p. 118).

Finalmente, durante la dilatación y la expulsión, el estado de ánimo de la madre es decisivo. La madre evita gritar para no contraer enfermedades o perder fuerzas, y también para no entrar en contacto con seres espirituales peligrosos (p. 142). Puede

ubicarse semiacostada, en cuclillas, o de rodillas. Todas estas opciones son por decisión propia. Martínez (2020) señala que

Generalmente, la mujer tiene completa autonomía para escoger el sitio, acompañante o agente de salud de confianza para asistir su parto, siendo lo normal que opte por un entorno familiar y privado que la hagan sentir segura y confortable, pues en muchas ocasiones ellas manifiestan pudor frente a personas desconocidas (cómo médicos y enfermeros, etc.) por considerar la sexualidad y el parto eventos íntimos o porque, frente a la ausencia de curadores, la sangre de parto pueda alterar el pensamiento o cuerpo de familiares, especialmente de los hombres (p. 123).

Dietas y Cuidados Específicos posteriores

Menciona Martínez (2020) después del nacimiento, se realizan rituales y ceremonias para proteger al recién nacido y asegurar su bienestar. A continuación, se relacionan las siguientes:

El parto

Tras el parto la mujer descansa momentáneamente, se da el corte del cordón umbilical, con una fibra de caña brava o con tijeras. Quien se encarga del corte varía según el clan de procedencia: en la *gente del centro* es la madre o la suegra; en el caso de la *gente de agua*, es el padrino o madrina. Además, la placenta se trata con respeto, puesto que comparte esencia con la madre y el recién nacido, y su mal manejo puede significar enfermedades y otros males para ambos. Esta membrana se entierra bajo las casas, o se inhuma.

al lado de un árbol cercano de ubo (*Spondias mombin* L.), de mango (*Mangifera indica* L.) o de limón (*Citrus limon*), tres especies comunes en la preparación de los remedios vegetales para evitar el sobrepeso y limpiar la matriz. A su vez, se considera que de esta manera el ubo le otorgará larga vida al bebé. (Martínez, 2020, p. 159).

En la entrevista con Clemencia ella menciona que “el parto es... Una cosa es, muchas veces el partero es el mismo esposo. Siempre se habla de parteras, mas no de parteros. El partero de mi mamá fue siempre mi papá. Muchas veces el parto se adelanta en la casa. Para nosotros el parto es tan sagrado, que no todo el mundo puede ver el parto. El cuerpo de la mujer es tan sagrado que no todo el mundo tiene que ver el cuerpo, va a poder ver las abuelas y el esposo. Muy pocos hombres participan. El cuidado es de papá y mamá. No pueden ir a bañarse en el río, pueden ir a la quebrada, pero tiene que ir con alguien a bañarse, puede ser con el esposo y con las abuelas. Para las mujeres todavía es muy difícil ir porque trajo un nuevo bebé, y todos los espíritus de la naturaleza no son buenos tampoco. El viento, por ejemplo, es muy malo que la mujer necesite eso, le puede dar hemorragia, porque en el vientre de la mujer todavía queda la sangre. A la mujer la atienden después del parto, son tres meses que uno no sale. La familia trae para hacer casabe. No puede hacer fuerza todavía, pero sí hay que cuidar los senos porque puede ser que se puede secar la leche y todo eso. Durante los tres primeros meses va

haciendo cosas muy leves, todavía no puede ir mucho a la *chagra*. Ya a los tres meses, pues cuando el bebé entra a los cuatro meses, ya se empieza a engordar. Entonces la mujer ya se alimenta con chucula, la cual es hecha a base de plátano”. (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

Por su parte, Lucy, señala que este acto simboliza la conexión del niño con la tierra y la continuidad de la vida, y también el nombre del recién nacido “es tradicional que haga alusión a ese árbol.” (Entrevista a L. Narváez, 16 de mayo de 2024).

En este momento se da otro de los rituales más importantes: la limpieza de la madre y el bebé. Este implica el uso de hierbas aromáticas como albahaca, anamú, sachá ajo, entre otros. Esto se hace para limpiar y purificar el ambiente donde se encuentra el bebé y camuflar el olor de la sangre del parto. Esto lo narra Clemencia Herrera en otra entrevista. Ella dice:

La partera es la que tiene que preparar todo, la medicina... Apenas el niño nace no lo baña, no lo deben bañar por cierto tiempo, por ahí dos días empieza el baño, pero con todo un ritual, con todo, con plantas lo bañan, lo aconsejan, todo, todo... [Usan] la albahaca, más que todo la albahaca, es una medicina muy importante. Se baña a toda la familia, toda la familia, papá, mamá (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

Después del parto, el padre y otros miembros de la familia se encargan de las tareas diarias y cuidan de los otros hijos, asegurando que la madre tenga el tiempo y el espacio necesarios para recuperarse. La familia extendida, incluyendo abuelos y

tíos, participa activamente en el cuidado del recién nacido. Los abuelos, en particular, transmiten conocimientos sobre prácticas de cuidado y rituales que aseguran la salud y el bienestar del bebé.

Después del parto, el cuidado continúa con rituales y dietas especiales tanto para la madre como para el padre. La dieta postnatal incluye alimentos suaves y nutritivos que ayudan a la recuperación de la madre y aseguran una buena lactancia. Dado que en la zona de frontera en el Amazonas el parentesco y las experiencias de cuidado postnatal, o *couvade*, son compartidas, la dieta alimentaria la sigue tanto la madre como el padre: durante los primeros días se consumen caldos sin sal y tibios; no se puede consumir comida fría, asada, frita o picante. También se usan plantas medicinales calientes y amargas que ayudan a “sanar el vientre” (Martínez, 2020, p. 172-174).

En los meses siguientes hay otros cuidados: por ejemplo, se evita que la madre se bañe en el río, se dan baños con hoja de totumo bajo la supervisión de las abuelas, y se le proporciona un entorno protegido durante los primeros meses de postparto. También se restringe al padre la caza y pesca, para evitar que tenga contacto con sustancias que pueden ser peligrosos para la familia. Estos cuidados reflejan una comprensión profunda de la salud integral que abarca tanto el bienestar físico como el espiritual. Clemencia relata esta situación en la entrevista:

El cuidado es de las dos personas. No pueden ir a bañarse en el río, pueden ir a la quebrada, pero tiene que ir con alguien a bañarse, puede ser con el esposo y con las abuelas. [...] Para las mujeres todavía es muy difícil ir porque trajo un nuevo bebé, y todos los espíritus de la

naturaleza no son buenos tampoco. El viento, por ejemplo, es muy malo que la mujer necesite eso, le puede dar hemorragia, porque en el vientre de la mujer todavía queda la sangre. A la mujer la atienden después del parto, son tres meses que uno no sale (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

El bautizo y otros rituales de iniciación, que pueden ocurrir a diferentes edades, marcan la integración de los individuos en la comunidad y refuerzan su identidad cultural. El proceso de bautizo señala Tania, incluye tres componentes: la asignación del nombre, el inicio de las “vacunas” espirituales, y el registro de nacimiento. Estas se dan dentro de la comunidad, están a cargo de progenitores, padrinos, oracionistas y parteros, pero “no por entidades administrativas” (Martínez, 2020, p. 154). La asignación del nombre propio afilia al bebé al clan y ayuda a que el espíritu del recién nacido no deambule y se extravíe. La persona encargada del bautizo “recorre el territorio espiritualmente con el nombre que se le da al neonato, para presentarlo a los espíritus que residen en el territorio...” (p. 155). Cada grupo étnico y clan tiene sus propias costumbres y variaciones, desde la participación de los padrinos hasta la edad del infante, pero siempre implica la vinculación del recién nacido a la comunidad y el territorio. Clemencia cuenta sobre su vida personal que:

Ellos quieren hacernos un bautizo tradicional para todos mis hijos, en eso estamos. Como mi primo, el que se murió, él era específicamente el que tenía que hacer eso. Ahora es otro que está a cargo de la maloca. Pero entonces los bautizos no son como los bautizos de acá, son ceremonias donde se le entrega elementos de sabiduría, como

son los nombres. Nombres de árboles, de animales, de los astros. Ese es el círculo de vida del crecimiento de un ser humano. Yo crecí en el monte. Yo crecí en el monte, con mis abuelos. Ahí cuentan historias (Entrevista a C. Herrera, 16 de marzo de 2024).

Estas historias se articulan con los cuidados pre y perinatales en las comunidades indígenas en la zona amazónica colombiana, particularmente los Murui Muina, y evidencian la importancia del ser recién nacido como parte fundamental para la fortaleza del grupo étnico. En los diálogos con Clemencia, Tania, Vanessa y Lucy, en sus descripciones y relatos, se interconectan lugares como la chagra y la maloca, seres animales, vegetales y sobrenaturales, espacios como quebradas y elementos como el viento en una red de relaciones de gran complejidad, en esta es evidente que el territorio es un eje fundamental de sus vidas.

Así, la recopilación de las descripciones acá plasmadas es fundamental a la hora de plantear articulaciones para la conformación de un sistema educativo y de salud que sea intercultural y respetuoso, capaz de plantear un diálogo entre el mundo occidental y la sabiduría ancestral. De igual manera, esbozar estas prácticas y cosmovisiones a su vez es fundamental para entender las dificultades y estrategias de adaptación que estas comunidades han desarrollado en los procesos de migración y en la adaptación a los cascos urbanos que se tratarán en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV: RESULTADOS SOBRE LA ADAPTACIÓN A LA VIDA EN LA CIUDAD

La adaptación a la vida urbana para las comunidades indígenas amazónicas implica enfrentar numerosos desafíos y desarrollar estrategias de resiliencia para mantener sus prácticas culturales y su identidad en un entorno profundamente diferente. Este análisis explora las múltiples dimensiones de esta adaptación, destacando las estrategias y recursos que las comunidades han desarrollado para sobrevivir y prosperar en las ciudades.

En un primer momento, se señala la organización política de las comunidades, los lugares estratégicos para el desarrollo de su identidad, pero también los proyectos a nivel personal que ayudan a la supervivencia en el casco urbano y sus alrededores. En un segundo momento se revisan los casos concretos de los sistemas educativos y de salud, fundamentales para la supervivencia de la cultura indígena, el cuidado y la crianza de la infancia de las comunidades indígenas en Bogotá.

Organizaciones y estrategias de para habitar la ciudad

De acuerdo con lo mencionado por Echeverri (2014) la migración de las comunidades de la amazonia a la capital colombiana se da principalmente en la década de 1980 por el aumento de la violencia y el fenómeno del narcotráfico a nivel tanto regional como en todo el país. La migración y el desplazamiento forzado han representado desafíos significativos para las comunidades indígenas amazónicas. Estos fenómenos no solo implican un cambio físico de lugar, sino también una

ruptura profunda en las estructuras sociales, culturales y económicas que son esenciales para el bienestar de estas comunidades.

Uno de los desafíos más inmediatos y visibles del desplazamiento es la desintegración de las estructuras comunitarias. Las comunidades indígenas amazónicas están organizadas en torno a un sistema de vida colectivo y cooperativo, donde la vida comunitaria y las interacciones sociales juegan un papel central. La migración forzada rompe estas estructuras, dejando a los individuos y familias aislados y desarraigados.

De igual forma, la conexión con la tierra es fundamental para las comunidades indígenas amazónicas. La tierra no es solo un recurso económico, sino una parte integral de su identidad cultural y espiritual (Sánchez Silva, 2004, p.30). La migración y el desplazamiento resultan en la pérdida de acceso a las tierras ancestrales, lo que impacta negativamente en la capacidad de las comunidades para practicar la agricultura tradicional, la recolección de plantas medicinales y otros rituales culturales.

Así, el uso de la chagra, el mambeo y las ceremonias en la maloca, son difíciles de mantener en entornos urbanos. En la ciudad, las comunidades indígenas a menudo carecen de los recursos naturales necesarios y de los espacios adecuados para realizar estas prácticas. La falta de reconocimiento y respeto por estas prácticas en contextos urbanos contribuye a la desintegración cultural y la pérdida de identidad. También, las comunidades indígenas desplazadas se enfrentan a la necesidad de adaptarse a una economía de mercado, lo que a menudo implica trabajos mal remunerados y condiciones laborales precarias. La

falta de habilidades y educación formal necesarias para competir en el mercado laboral urbano agrava aún más esta situación, llevando a altos niveles de pobreza y marginalización.

No obstante, es importante resaltar que las distintas comunidades indígenas como los Murui Muina no son entes pasivos ante estas situaciones, sino que se han adaptado a las nuevas condiciones, y han creado tácticas y alianzas para habitar este nuevo territorio. Estas estrategias pueden verse en distintos niveles: desde organizaciones regionales y nacionales, pasando por diálogos con gobiernos y avances en políticas públicas, hasta prácticas y negocios familiares y personales.

En un nivel macro, desde la década de 1970 la organización y movilización de las distintas comunidades indígenas del país están ligadas a las luchas por la tierra. En el caso concreto de la zona amazónica, la colonización y el cultivo de la coca es lo que motiva los procesos de organización, que entre 1970 y 1982 se materializan en la consolidación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA), el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA), entre otros (Duarte, 2021).

Las primeras peticiones se centran en la posesión de la tierra, pero a medida que se fortalecen los distintos movimientos, "se suman la denuncia de la marginación política, económica y social" (Duarte, 2021, p. 26-27). La búsqueda de la autonomía territorial y la participación estatal se ve consolidada en la titulación de resguardos indígenas, y en la Constitución de 1991. Esta apertura a nivel nacional a la participación política de los pueblos indígenas también significa la representación en el congreso con curules de circunscripción especial, y la conformación de

partidos como la Alianza Social Indígena (ASI), el partido AICO – Autoridades Indígenas de Colombia, el Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS), la participación en partidos y alianzas como el Polo Democrático Alternativo (p. 38) y el Pacto Histórico.

Por otro lado, las redes de apoyo comunitarias y las organizaciones indígenas en Bogotá juegan un papel crucial en la adaptación. En la capital colombiana existen diferentes redes entre los 14 cabildos indígenas, que representan a 76.698 indígenas que viven en el casco urbano (Bastidas, 24 de abril de 2024). Estas redes proporcionan espacios para la socialización, el intercambio de experiencias y la realización de prácticas culturales, ayudando a mitigar los efectos negativos del desplazamiento. Una red se encuentra en la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá – ASCAI, que fue fundada en 2011, y que busca fortalecer a las distintas comunidades que habitan la capital. Las regulaciones de la Alcaldía Mayor de Bogotá, dentro de su política pública, desde el 2009, busca fortalecer la participación de los cabildos y organizaciones, y generar un reconocimiento de “las formas de territorialización de las comunidades indígenas, teniendo presente las particularidades de la ausencia de su territorio ancestral” (Barbosa, 2018, p. 44).

Un cabildo en específico es el Cabildo Indígena Monifue Uruk+, de los Murui Muina, que “le abre las puertas a las comunidades indígenas amazónicas que viven en la ciudad sin importar su étnia o condición social, permitiendo orientar a las mismas hacia acciones de orden social que permitan acceder a planes, programas y proyectos diferenciales para las comunidades indígenas...” (Cabildo Indígena Monifue Uruk+, s.f.). Este cabildo sirve como punto de comunicación con la Alcaldía

Mayor de Bogotá para la lineación de programas distritales, y actúa como asesora y defensora de las víctimas de violencia y discriminación: también actúa como ente organizador de encuentros interculturales, y como punto de reunión de las distintas comunidades amazónicas en la capital.

A nivel micro, las comunidades indígenas, y sabedores en particular, han encontrado otras formas de recrear lugares que imitan la función de la maloca y otros espacios comunitarios. Estos espacios proporcionan un lugar para la realización de rituales, reuniones y actividades educativas, permitiendo a las comunidades mantener sus prácticas tradicionales y fortalecer su identidad cultural. Como se ha mencionado anteriormente, la construcción de malocas y “comunidades interétnicas de pensamiento” en Bogotá, pero también en Tabio, Choachí y Tocancipá, ha logrado un intercambio de saberes con las comunidades muiscas que se encuentran desde hace tiempo en un proceso de fortalecimiento de su identidad y tradiciones. En estos lugares se ha podido evidenciar la revaloración de formas de conocimiento no occidentales y el saber de ancianos y sabedores (Sánchez, 2011, p. 13-14). Las prácticas de producción y consumo de mambe y ambil se recrean en estos espacios, se comparten con población no-indígena, y ayudan a la subsistencia económica. Este espacio es un lugar de lucha de la identidad cultural, atravesada por controversias por las re-interpretaciones y apropiaciones, por negociaciones y resignificaciones entre los proyectos de personas particulares y los conocimientos ancestrales de toda una región (p. 43).

Otro ejemplo de adaptación y resistencia es el de un proyecto liderado por Clemencia Herrera: la Corporación Cultural, Ecológica Mujer, Tejer y Saberes

Mutesa, que se define como “una iniciativa pensada desde la cotidianidad de las mujeres indígenas de Colombia y especialmente para las mujeres en situación de desplazamiento, vulnerables y cabezas de Familia, que se encuentran en el contexto urbano” (Mutesa, s.f.). Este proyecto es muy importante para ella, puesto que, como afirma Clemencia durante una entrevista realizada por María Fernando Lizcano en 2020: “Construí un espacio donde las mujeres artesanas aprenden a hacer su economía propia y a generar ingresos. [...] Es muy importante porque ellas tienen necesidades y no cuentan con recursos” (Lizcano, 16 de diciembre de 2020). Así, esta corporación, que surge en 2004, busca ayudar a la economía de las mujeres indígenas a través de dos espacios: uno de educación con becas para la educación media, y otro de comercialización de productos de arte, artesanías, diseño de ropa, y de productos gastronómicos típicos a través de un restaurante.

A pesar del desplazamiento, la violencia y discriminación que se vive cotidianamente en la capital, las comunidades indígenas reconfiguran su territorialidad a través tanto de la práctica de sus tradiciones ancestrales como de las transformaciones y adaptaciones que estas sufren de acuerdo con las nuevas condiciones de vida. Estas dinámicas ponen en evidencia que la categoría de identidad étnica va más allá de esencialismos, que se transforma en relación a situaciones particulares y permite poner en evidencia la heterogeneidad y multiculturalidad de la nación en un centro político y económico que desde sus privilegios suele olvidar que Colombia es mucho más que solo Bogotá.

Educación Intercultural. Políticas públicas y saberes propios

Las comunidades indígenas urbanas han trabajado durante mucho tiempo para integrar sus conocimientos y prácticas tradicionales en el sistema educativo formal, y la educación bilingüe y bicultural es una estrategia clave en este esfuerzo. En la actualidad, a través de programas educativos y talleres, las comunidades aseguran que las nuevas generaciones aprendan y valoren sus tradiciones culturales, fortaleciendo su identidad y sentido de pertenencia.

La existencia de estos programas es la materialización de una lucha histórica, por lo que comprenderla requiere conocer el contexto en el que surge. En el caso de la Amazonia colombiana, la educación de las comunidades indígenas desde el siglo XVII hasta mitades del siglo XX estuvo en manos de la Iglesia Católica (Farekatde, 2004). La República de Colombia, durante mucho tiempo, siguió los acuerdos del Concordato firmado en 1887, que buscaban la civilización de los “indios”, considerados menores de edad, y la obligatoriedad de la enseñanza de la religión cristiana.

Los internados y las escuelas misionales de diferentes órdenes religiosas como las capuchinas, franciscanas, o las Hermanas de María Inmaculada (las “Lauritas”) perduraron en la primera mitad del siglo XX. Incluso, mucho después de que los caucheros de la Casa Arana abandonaran la zona, las religiosas mantuvieron la disciplina y el miedo como “estrategia” pedagógica (Kuiru, 2019, p. 103), y una práctica central fue la prohibición de hablar la lengua materna. Un testimonio que recoge Fany Kuiru en su tesis de maestría dice:

Con el evangelio en la mano, ellos nos castigaban imponiendo la cultura europea, hasta el punto de que nos obligaban a dirigirnos a ellos como "su reverencia". La educación era con miedo, nos castigaban si hablábamos nuestra lengua, yo vi cómo le atravesaron un palo en la boca a las Muinane Virginia Humire y Adelina Rodríguez por hablar en su idioma nativo (p. 103).

Las escuelas misionales y los parámetros de educación establecidos por el Concordato se mantuvieron hasta la década de 1950. Aunque un primer antecedente de la búsqueda de una educación indígena propia se encuentra en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* de Manuel Quintín Lame en 1939, es hasta la década de 1960 que con la reivindicación de la identidad indígena y la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que se lucha por recuperar las tradiciones, la historia y la lengua propia (Romero Loaiza, 2002).

Las movilizaciones y luchas de las nacientes organizaciones indígenas en todo el país en las décadas de 1970 y 1980 traen consigo avances en la legislación como el decreto 085 de 1980 que faculta el nombramiento de maestros bilingües para brindar educación intercultural (Triviño y Palechor, 2006), o la resolución 3454 de 1984 del Ministerio de Educación Nacional que crea un grupo de etnoeducación para impulsar un programa etnoeducativo "entendido como un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores, y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para

participar plenamente en el control cultural del grupo étnico” (Romero Loaiza, 2002). En el Tercer Congreso Indígena Nacional, en 1990, se propone la Secretaría de Educación dentro de la ONIC, y sus metas son asesorar la construcción de programas educativos propios y sus componentes curriculares; la formación de maestros indígenas, particularmente en lingüística, y la producción de materiales educativos (Boletín de Antropología, 1997, pp. 30-31).

La Constitución de 1991 se ve como un punto clave en la lucha por la educación indígena. En los artículos 7, 8, 10, 13, 67 y 68 se resalta el reconocimiento de la diversidad multiétnica nacional y la oficialización de las lenguas indígenas en sus propios territorios (Triviño y Palechor, 2006, p. 148). Esto se sistematiza aún más en la Ley General de Educación, Ley 115 de 1994, que “determina que la enseñanza sea bilingüe en los territorios de los grupos étnicos con tradición lingüística propia, tomando como base la lengua ancestral, y se legisla sobre la selección y formación de educadores en el dominio de las lenguas y culturas de los pueblos (p. 148).

Ahora bien, en la actualidad la implementación de la ley ha traído debates y tensiones sobre la concepción de la educación, las problemáticas regionales y las tensiones de las políticas propias de cada comunidad. Como señalan Sandra Guido Guevara y Hollman Bonilla (2013), hay una tensión permanente en la política oficial de una “educación para todos”, que desde una homogeneización de la población tiene que entrar en negociaciones y concesiones (p. 21). El Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), que está en un constante proceso de concertación, enfrenta obstáculos y dificultades en el campo de la política pública, puesto que “para su

realización requiere de infraestructura, personas, recursos de distinta índole y mecanismos que permitan a los pueblos indígenas no solo elevar sus solicitudes, quejas, desacuerdos y propuestas, sino y, ante todo, la ejecución coordinada y conjunta de tales políticas entre los pueblos ancestrales y el Estado” (Tobar Gutiérrez, 2020, pp. 147-148).

Un ejemplo de esta conjunción y estas tensiones entre la política pública y el saber propio está en la formación de maestros indígenas. Han sido principalmente las organizaciones indígenas “quienes han buscado los recursos humanos y económicos para su realización” (Triviño y Palechor, 2006, p. 155). La formación de estos docentes en un primer momento estuvo directamente ligada con la formación de agentes políticos a través de talleres y asambleas. Más adelante, la profesionalización a través de las Normales Superiores y las licenciaturas en las universidades se han expandido y han permitido trabajos de acreditación dentro del sistema nacional.

La formación de educadores indígenas desde el inicio ha estado ligada a la promoción de procesos y al fortalecimiento de las organizaciones comunitarias (p. 159). Un ejemplo es la Escuela Normal Superior Indígena María Reina, en Mitú, que se encarga de la educación básica y media, y la formación en educación superior en el Vaupés, Guainía y Guaviare. Esta institución permite formar a los docentes que posteriormente trabajan en zonas alejadas a las que el Estado no llega. Allí,

“el plan de estudios incluye las áreas universales del conocimiento como la lengua castellana, para que desarrollen habilidades comunicativas que les permitan avanzar en su educación formal, pero

se contextualizan muchos elementos, como cuando se trabaja sobre mitos y leyendas [...]. no se ajustan a los libros de las editoriales, sino que recurren a los presaberes y conocimiento empírico de los estudiantes” (MEN, s.f.).

Otro caso en el que la relación entre formación profesional y formación política se evidencia con claridad es el de Clemencia Herrera, tanto en las conversaciones para esta tesis como en su propia vida y recorrido político. Ella señala en la entrevista que el principal motivo de su traslado a Bogotá se debió a su trabajo con la ONIC:

Yo llevo como qué, como 15 años, creo. Pues no, yo estoy acá es por cuestión laboral. [...] Yo en la ONIC ahora soy la coordinadora de la escuela de formación nacional indígena (EFIN). (C. Herrera, comunicación personal, 16 de marzo de 2024).

Esta propuesta desde el 2005 ha buscado la “formación para el fortalecimiento político y organizativo de la ONIC y de sus organizaciones filiales” a través de una pedagogía comunitaria propia “que parte de la vida, de una visión crítica del contexto y de propuestas transformadoras de la realidad”. Esta escuela busca más que solo la capacitación de personas se centra en el fortalecimiento de la identidad, en

“el reconocimiento de la importancia política de la formación para la pervivencia de los pueblos, así como el reto de articular formas tradicionales de aprender con las alternativas que nos ofrecen los desarrollos científicos y tecnológicos, y los enfoques educativos del mundo no indígena, sin perder de vista que la fuente de todos los saberes está en nuestra ley de origen” (ONIC, s.f.).

Esta preocupación por una educación intercultural está presente con igual intensidad en el contexto urbano. El Estado colombiano, desde 1984 con el Plan Nacional para la Supervivencia y el Desarrollo Infantil – SUPERVIVIR-, ha generado políticas para el bienestar de la infancia que siga lineamientos de organismos como UNICEF y convenciones y encuentros en defensa del bienestar de los niños y las niñas más vulnerables. En épocas más recientes, la Política Pública Nacional de Primera Infancia y la Política de Infancia y Adolescencia en Bogotá han desarrollado lineamientos que reconozcan la diversidad, pero han sido insuficientes las estrategias de inclusión de comunidades étnicas, puesto que no hay continuidad en los planes que garanticen el mejoramiento de las condiciones de vida de la primera infancia (Muñoz, 2017, pp. 13 -15).

Actualmente, la educación para la primera infancia de las comunidades indígenas puede verse en los jardines indígenas y casas interculturales que se han constituido a partir de distintos programas que las múltiples alcaldías en Bogotá han desarrollado a lo largo de los años. En un primer momento está la creación de los Jardines Infantiles Indígenas, que después de varios años de concertación y construcción colectiva con las comunidades y aliados como la Universidad Distrital (Delgadillo, García y Sandoval, 2013), empiezan a brindar atención en seis instituciones en el 2010 a los pueblos Inga, Kichwa, Ambika Pijao, Muisca (de Soacha y Bosa) y Uitoto (Secretaría Distrital de Integración Social, 2020, pp. 12-13). Este programa, denominado *Acunar* en el Plan de desarrollo distrital entre 2012 y 2016, durante la alcaldía *Bogotá Humana* de Gustavo Petro, busca un enfoque diferencial étnico a niños entre 0 y 5 años, enfocado en la educación inicial y la

seguridad alimentaria. Los jardines operan en localidades como Ciudad Bolívar, Engativá, Suba, y entre las estrategias de este programa está la participación activa de las madres, y la accesibilidad a una canasta básica que permita “socializar y enseñar los significados y tradiciones para cada uno de los alimentos. Adicionalmente, familiarizar al niño o niña con los alimentos ancestrales”; también busca “enseñar y transmitir la medicina tradicional a través del manejo de plantas y socializar el significado de sesiones curativas por medio de inciensos de acuerdo con cada pueblo étnico presente en el Jardín” (Muñoz, 2017, p. 23).

De igual forma, entre el 2014 y el 2017 se dan acuerdos con cabildos indígenas para que algunos de estos Jardines Infantiles pasen a ser denominados Casas de Pensamiento Intercultural (CPI), puesto que este cambio facilita administrativamente la flexibilización de los estándares de atención para adaptarlos a prácticas pedagógicas propias. En la actualidad, las estrategias de las CPI se guían por componentes de atención como la lengua propia – lengua materna, las relaciones con el territorio, la identidad cultural, y la interculturalidad (Secretaría Distrital de Integración Social, 2020, pp. 22-24). Se conciertan con organizaciones comunitarias como los cabildos y las juntas de acción comunal. Se desarrollan gracias a sabedoras y sabedores, “que son quienes guían los procesos pedagógicos con las niñas y los niños, las maestras y demás profesionales que acompañan las Casas de Pensamiento Intercultural” (p. 28). De igual forma, según la Secretaría de Integración Social (2020), su trabajo pedagógico se articula con el acompañamiento a las familias:

para garantizar por una parte la corresponsabilidad constitucional de la protección de niñas y niños y la pervivencia cultural de los pueblos indígenas o de diferentes regiones, mediante encuentro de diálogos intergeneracionales que se dan en estrategias como los círculos de palabra, las celebraciones ancestrales, participación en los rituales y ceremonias, encuentros de intercambios de experiencias y saberes con los actores sociales que la constituyen, mingas de pensamiento, asambleas y reuniones de padres y madres entre otras estrategias. Igualmente, las Casas de Pensamiento Intercultural realizan procesos de acogidas a las nuevas familias a partir de las historias de vida de niñas, niños, familias y comunidades de origen, visitas domiciliarias, el libro viajero, entre otras tantas prácticas culturales e institucionales que aporten al fortalecimiento cultural (p. 27).

Sistema médico occidental y saberes tradicionales

Las comunidades indígenas amazónicas han desarrollado sistemas de salud y medicina tradicional a lo largo de milenios, basados en un profundo conocimiento de la naturaleza y una visión holística de la salud que integra lo físico, lo espiritual y lo emocional. Sin embargo, la interacción con el sistema médico occidental presenta grandes desafíos: uno fundamental es que el sistema médico occidental y la medicina tradicional indígena tienen diferencias fundamentales en su enfoque hacia la salud y la enfermedad. La medicina occidental tiende a ser más mecanicista, centrada en diagnósticos y tratamientos específicos para enfermedades individuales. En contraste, la medicina tradicional indígena adopta una visión

holística que considera el bienestar físico, emocional y espiritual de la persona, así como su relación con la comunidad y el entorno natural. A continuación, relata Lucy Narvaez:

Les dije que yo necesitaba un espacio para hacer un sahumero y purificarme y que me dejaran sola en la habitación. Se fueron y yo aproveché, le eché seguro a la puerta y empecé, porque yo ya estaba que paría y ellos ahí entonces empecé mi proceso de parto que hizo. Fue que bajé una sábana, hice la posición en cuclillas y uno empieza a cantar, uno empieza a llamar a todos, todo lo blando, todo lo suave, o sea, todos los animales que tienen colores bonitos, las frutas que son babosas para que el parto pueda darse, y luego de un rato tuve a mi bebé, pues mi parto fluyó. (Entrevista a Lucy Narváez, 16 de mayo de 2024).

Ahora bien, como se ha mencionado anteriormente, las políticas públicas a nivel nacional desde la Constitución de 1991 han buscado respetar la multiculturalidad y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Es por ello, que como propone Barajas (2018) en torno a los diálogos interculturales en el ámbito de la salud, el gobierno se ha alineado con posturas internacionales como la de la Organización Mundial de la Salud (OMS) de fortalecer los saberes tradicionales para lograr un mayor alcance en la atención primaria en la salud.

En los últimos años las distintas comunidades indígenas, a través de organizaciones sociales y representantes políticos, han luchado por establecer un sistema de salud reconocido nacionalmente que responda a sus cosmovisiones y

necesidades particulares. Así, desde la lucha de la Minga del 2013 en Cauca, se logró el Decreto 1953 del 2014, en el que se crea el Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI), el cual significa el diálogo entre las instituciones de salud y las comunidades “para planear, formular, ejecutar, implementar y evaluar acciones enfocadas en intervenciones dirigidas a dichas comunidades” (Escuela de Salud Pública, s.f.). El SISPI está conformado por cinco componentes como la formación, capacitación, generación y uso del conocimiento en salud; la sabiduría ancestral; el cuidado de salud propia e intercultural; el componente político-organizativo, y el componente de administración y de gestión (Montero, 15 de febrero de 2023).

Sin embargo, en la práctica, el vacío entre la legislación y la realidad conlleva una situación de vulnerabilidad de las comunidades indígenas a nivel nacional: la discriminación estructural de los grupos indígenas afecta su acceso a la salud. Una noticia de diciembre de 2023 señala que el Ministerio de Salud y Protección Social ha presentado irregularidades a la hora de cumplir las metas y poner en funcionamiento el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (SISPI), pues “las acciones y los recursos invertidos para la puesta en marcha del Sistema de Salud Indígena del país ha sido ineficaz”, y que esto se refleja en datos como que “en los últimos diez años la tasa de mortalidad materna en la población indígena ha sido entre 6 a 2,5 veces mayor que en la población nacional” (Idrobo, 22 de diciembre de 2023). En el contexto de la pandemia del COVID-19, las condiciones de abandono del Estado en los territorios se han materializado en la falta de acceso a medicamentos y aparatos médicos. Clemencia Herrera, en la entrevista con María

Fernanda Lizcano, cuenta: “Mi padre murió esperando la medicina (que llegaría) en el único vuelo que aterriza en esos territorios” (Lizcano, 16 de diciembre de 2020).

Ahora bien, el caso del acceso a la salud por parte de las comunidades indígenas tiene sus propias complejidades y problemas en el contexto de la migración y de la vida en zonas urbanas como Bogotá, puesto que el desplazamiento ha tenido un impacto directo en la salud física y mental de sus miembros. Según Ariza-Montoyay y Hernández-Álvarez, la inequidad en salud, entendida como “una desventaja sistemática”, se evidencia en las comunidades étnicas en la falta de garantías para el cumplimiento de los derechos humanos y en la desigualdad de acceso a los distintos servicios. Las condiciones socioeconómicas de pobreza de las comunidades indígenas y la violencia, el racismo y los prejuicios son parte de la experiencia cotidiana de la marginación en el servicio de salud (2008). En consecuencia, la inequidad y las barreras económicas han limitado el acceso a servicios de salud para las comunidades indígenas en las ciudades. La ubicación geográfica, los costos de transporte, la dificultad de acceso a consultas médicas, medicamentos y tratamientos han significado una situación de vulnerabilidad (Guerrero, Puerto, *et al.*, 2020, p. 104).

Dentro de las dificultades en Bogotá, las comunidades indígenas también se enfrentan directamente a las diferencias culturales en la comprensión de la salud y la enfermedad, que pueden crear malentendidos entre los pacientes indígenas y los proveedores de salud. Las prácticas y creencias tradicionales de salud de las comunidades indígenas no siempre son comprendidas o respetadas por los profesionales en las ciudades, lo que puede llevar a un cuidado inadecuado y a la

desconfianza hacia el sistema de salud occidental. En el caso particular de la salud sexual y reproductiva, aunque el Plan Nacional de Desarrollo 2022-2026 ha resaltado la necesidad de visibilizar las prácticas ancestrales de partería de los grupos étnicos en el país como un eje transversal en los planes de salud (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2023), en la realidad de las mujeres indígenas, ya sea en territorio como en la ciudad, la salud materno-perinatal ha estado atravesada por prácticas médicas occidentales criticadas por abusos y prácticas invasivas.

Desde la década de 1990, a nivel global, se ha dado un debate sobre el “parto respetado”, que busca que la mujer sea la “principal protagonista de su proceso fisiológico”, y que por lo tanto sea quien tenga la autonomía de la toma de decisiones en éste (Martínez, 2020, p. 6). En 2014, la OMS presenta una declaración sobre la “prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud”, y señala la tendencia de experiencias de “trato irrespetuoso, ofensivo o negligente” al momento de dar a luz. Lucy Narvárez comparte en su relato:

Yo tuve a mí bebé sola, entonces les pedí a los médicos que salieran, porque iba a ser mi ritual, porque a uno lo deshumanizan. En mi comunidad antes de tener debes hacer un sumario, entonces yo también estaba haciendo eso en la habitación. Ellos se salieron y ahí pude tenerla. Ellos se dan cuenta de que tengo la puerta con llave entonces la abre y cuando ellos entran, pues yo ya estoy cortándole el cordón, porque eso también te enseñan las abuelas, a cortar el cordón.

Entonces yo le estaba cortando y yo le estaba haciendo todo a la niña, cuando llegaron y me dicen: ah, pero señora, ¿qué hizo? Esto es enfoque diferencial y si yo vengo de una comunidad indígena, pues yo tengo derecho, atender a mi bebé de acuerdo con mis tradiciones, porque yo me he preparado, llevo preparándome todo este tiempo. (Entrevista a Lucy Narváez, 16 de mayo de 2024).

Esta situación, también denominada “violencia obstétrica”, se puede ver en situaciones como la negación a la presencia de un acompañante, la falta de información sobre los procedimientos, la realización de cesáreas innecesarias, la privación del derecho a la alimentación, los exámenes vaginales reiterativos y sin justificación, el uso de medicamentos para acelerar el trabajo de parto sin consentimiento, entre otros, como lo menciona Clemencia Herrera:

En la tradición nuestra no puede apurar a que el bebé nazca, el bebé nace cuando él esté en el punto de nacer. En cambio, acá en la ciudad lo que hacen es afanar el parto y eso no se puede hacer porque no el bebé no se ha desarrollado. Esas son las dificultades más grandes que hemos tenido. Por ejemplo, a mi hija que tuvo su bebé acá, yo le dije, no se va al hospital todavía, nos vamos en el momento en que ya tenga los dolores, cuando tenga los dolores ahí sí va al hospital. De lo contrario no, porque cuando él este en el punto ahí sí va a nacer. Uno trata de que la hija siga como la tradición, aunque esté acá. Todas las dietas, los cuidados, la comida, todo. (Entrevista a Clemencia Herrera, 16 de marzo de 2024).

Además, se ven especialmente en el caso de mujeres de bajo nivel socioeconómico y pertenecientes a minorías étnicas (Barbosa y Modena, 2018). Además, en el caso específico de las mujeres indígenas, ellas

enfrentan barreras únicas para utilizar y acceder a la atención en salud materna. [...] A esto se le adiciona el maltrato cultural presente en la salud reproductiva, que también afecta la labor de las parteras tradicionales dado que, por los prejuicios existentes en nuestra sociedad mestiza contemporánea, no les dan la oportunidad de demostrar sus aportes y prácticas, recibiendo rechazo y maltrato del personal de salud” (Gleason *et al.*, 2021).

Como se ha presentado previamente, las prácticas tradicionales de salud de las mujeres uitoto, que incluyen el uso de plantas medicinales, rituales y la participación de sabedores o curanderos, son fundamentales al momento del parto. Sin embargo, estas prácticas a menudo no son reconocidas ni integradas en el sistema de salud urbano. La falta de reconocimiento de estas prácticas puede resultar en un rechazo de los tratamientos tradicionales y en una imposición de la medicina occidental, que puede no ser adecuada o aceptada por las mujeres. Esto ocurre con la práctica de la cesárea, como se señala en la tesis de maestría de Tania Martínez:

Esta preferencia del parto domiciliario también responde a que el parto institucional se interpreta desde las sensaciones de temor, pudor y ansiedad que desarrollan comúnmente las maternas indígenas, al enfrentarse a un personal médico con un trato generalmente distante frente a sus emociones y a sus nociones culturales, base de su

formación como persona. Entre los miedos latentes en las salas de parto están el de 'ser rajadas' o el de morir, los cuales son poco frecuentes en un espacio domiciliario. El extenso proceso de formación y cuidado del cuerpo femenino desde la infancia hasta su etapa gestacional tiene como fin el alcance de un parto natural, que igualmente determinará el temperamento de la criatura y, como tal, sus relaciones sociales. Por tanto, el parto institucional no se establece como la primera opción cuando el estado de salud materno es adecuado y cuenta con la fuerza para parir dentro de su territorio y junto a sus parientes (2020, p. 132).

La falta de sensibilidad ante la diversidad cultural por parte de los miembros del sistema médico occidental, la negación a reconocer los saberes y prácticas tradicionales se evidencia en eventos como la ausencia de parteras durante el parto, la negación a los baños tradicionales, también a las bebidas y caldos, y particularmente la imposibilidad de acceder a la placenta para el posterior entierro (Gleason *et al.* 2021). En las palabras de Lucy;

... entonces llegaron y se me iban a llevar, entonces yo les dije, no, me arreglé y yo cargaba una neverita y les dice: yo requiero que la placenta de mi hija me la tengan en esta nevera... (Entrevista a Lucy Narváez, 16 de mayo de 2024).

Para Emily Gleason, Diana Molina y las otras mujeres que realizaron una investigación sobre la violencia obstétrica en mujeres indígenas, se trata de una relación de colonialidad que se expresa en microagresiones, y que supone una

superioridad de los conocimientos médicos por encima de los conocimientos de las propias comunidades. Además, señalan, “esta forma de violencia se desarrolla en un sistema de salud que ha privilegiado las lógicas del mercado por encima de los principios que protegen la salud y la vida” (2021).

Sin embargo, a pesar de que estas prácticas de violencia contra las mujeres, en particular las indígenas, se hayan normalizado en los protocolos de atención institucionales y en la misma cotidianidad, y sin restarle importancia y gravedad a este fenómeno, es importante ver a las mujeres como más que sujetos “pasivos”, “carentes de autonomía y, por tanto, incapaces de opinar y tomar sus propias decisiones informadas en lo que a su salud se refiere” (Mendoza-López, 2019, p. 64). Las acciones que reafirman la agencia de las mujeres en estado de embarazo y durante el parto forman parte de las adaptaciones, las negociaciones y transformaciones frente a una violencia estructural. Mendoza-López señala estrategias como el apoyo y consejo entre madres en las salas de espera y los baños, las comunicaciones espontáneas y creativas con sus redes de apoyo dentro de las restricciones de movilidad en los hospitales, entre otras (pp. 65-68).

De igual forma, en los relatos de las mujeres entrevistadas aparecen prácticas de resistencia ante la violencia, el maltrato y la discriminación frente a las prácticas y creencias de sus comunidades. En las experiencias propias de Tania, relatadas por ella misma en la entrevista para esta tesis, señala que el periodo postparto y los primeros años de maternidad con su primera hija fueron difíciles:

Entonces yo tuve un parto muy bonito con mi hija, pero el post parto fue fatal. O sea, los primeros años con mi hija fue una cosa

absurdamente frustrante, con una red de apoyo nula, [...] yo estaba fuera de mi casa, sí, mi mamá estaba en Bogotá y yo estaba acá en la casa de la familia del papá de mi hija, y esa es otra cosa (Entrevista a T. Martínez, 21 de marzo de 2024).

Sin embargo, tanto las vivencias incómodas, incluso traumáticas de su primogénita, como otras de tranquilidad y apoyo durante los partos de sus otros hijos marcaron su relación con el sistema médico predominante y la llevaron a dedicarse a aprender las prácticas de partería de comunidades como la Tikuna y la Murui Muina:

Mi experiencia con mi primera hija me llevó a tomar la decisión de empezar primero, a fortalecer mi acompañamiento a otras madres. O sea, yo lo hacía también como digo yo ahora, ya entendiendo un poco lo hacía como una forma también de sanación de mis propias heridas como madre. [...] Sí, acompañar a otras madres me ayuda, me ayudaba a entender qué me pasó, que me hizo falta y empecé a ver en las comunidades también unas prácticas muy cercanas a lo que yo quería (Entrevista a T. Martínez, 16 de marzo de 2024).

En otro caso, el embarazo de Lucy Narváez transcurre en un primer momento en su territorio, pero faltando aproximadamente quince días para el parto es trasladada a la ciudad de Bogotá. Ya en la capital, ante las preparaciones y exámenes prenatales, Lucy se muestra reticente a las instrucciones del personal médico:

“Yo fui al hospital porque no me hacía control porque me lo hacía tradicionalmente y entonces... [...] Llegué a la clínica Reina Sofía, entonces yo no me dejaba hacer

el tacto, nada, o sea yo decía no, porque culturalmente, no, es mi cuerpo, no, no.”
(Entrevista a L. Narváez, 16 de mayo de 2024).

A continuación, se presenta el relato del momento específico del parto:

Entonces así lo estuve, lo estuve como una semana, pero yo ya sabía que iba a tener bebé, o sea ya sentía allá. Si, yo les dije... eso fue como a las 3:00 de la tarde, no eran como a las 2:00 de la tarde. [...] Les dije que yo necesitaba un espacio para hacer un sahumero y purificarme y que me dejaran sola en la habitación. Si, se fueron y lo aproveché, le eché seguro a la puerta y empecé mi... porque yo ya estaba que paría, y ellos ahí, entonces empecé mi proceso de parto... Fue... bajé una sábana y la posición en cuclillas, y uno empieza a cantar, una empieza a llamar todos los... todo lo blando, todos los suaves, o sea [...] todos los animales que tienen colores bonitos, las frutas que son babosas para que el parto... Tuve a mi bebé, pues mi parto duró como... creo que unos 20 minutos, no, más veinte, media hora. [...] Pedí que salieran, que, porque iba a hacer mi ritual, porque a uno lo human antes de tener el bebe en un sahumero, también entonces yo estaba haciendo eso. Ellos se salieron y ahí pude tener. Ellos se dan cuenta de que tengo la puerta con llave, entonces la abren y cuando ellos entran, pues yo ya estoy cortándole porque eso también te enseñan las abuelas a cortar el cordón.

Entonces, yo le estaba cortando y yo le estaba haciendo todo a la niña, cuando ya llegaron “¡ah!, pero señora, ¿qué hizo? - ¿Yo no puedo?,

yo dije esto es enfoque diferencial y si yo tengo una comunidad indígena, pues yo tengo derecho a atender a mi bebé porque yo me he preparado... llevo preparándome todo este tiempo. Entonces llegaron y se me la van a llevar, entonces yo le dije “no me la bañe”, y yo cargaba una neverita, “que yo sí requiero que la placenta de mi hija me la tengan en esta nevera”.

Entonces se la llevaron como a medir, entonces yo lo que hice fue hacerle aquí en la manito la aruñé porque dije de pronto me la cambian, ¡vidas! Y ni ahí, pues ya uno le recibe con un canto, todos con canto, ya me la entregaron a los dos días, ya me dieron salida y pues me fui con mi neverita para para mi pueblo. Llegué y se entierra la placenta [...] y se siembra un árbol... (Entrevista a L. Narváez, 16 de mayo de 2024).

La historia de Lucy deja ver las tensiones y las negociaciones entre los saberes tradicionales y la biomedicina occidental: en el espacio del hospital bogotano esta mujer se rebela a imposiciones y protocolos, y gracias al conocimiento de sus derechos como minoría encuentra un equilibrio que le garantiza un proceso de parto respetuoso.

Tania Martínez señala en su tesis que en la zona del trapecio amazónico es común que las mujeres den a luz solas, pues allí “las mujeres son aún preparadas para un parto en la comunidad” (Martínez, 2020, p. 195). No obstante, también resalta los riesgos de la baja asistencia prenatal para la detección temprana de riesgos y el bienestar de la madre y el neonato. Se trata entonces de una

negociación constante, tanto en el ámbito personal como en el comunitario, e incluso el legislativo y político, para encontrar un balance entre los conocimientos científicos y los conocimientos ancestrales que garanticen un parto seguro y desde la interculturalidad.

Tania, en otra entrevista, también lo plantea: “El modelo biomédico ha avanzado para evitar las muertes perinatales y maternas, y cuenta con tecnología y medicamentos suficientes para afrontarlas. Pero no se debe dejar de lado el conocimiento ancestral de las comunidades que también brinda beneficios” (Cardona, 24 de enero de 2018).

La integración de la medicina tradicional y occidental puede mejorar significativamente el acceso a la atención médica para las comunidades indígenas. Al combinar ambos sistemas, se puede ofrecer un cuidado más completo y accesible, respetando las preferencias culturales y asegurando que los tratamientos sean aceptados y utilizados de manera efectiva por las comunidades. Pero, para que esto ocurra, la formación y capacitación de profesionales de la salud en la comprensión y respeto de las prácticas tradicionales es esencial para una integración efectiva.

Estrategias de resiliencia y adaptación: entre la letra de la ley y la cotidianidad

Como se ha visto en el anterior capítulo, la situación de migración en la capital colombiana que las poblaciones indígenas enfrentan, desde hace ya más de veinte años, ha significado un cambio radical en su vida. Vanesa cita lo siguiente:

Saliendo del territorio a lo urbano... es muy difícil encontrar un sitio para el encuentro, para las reuniones, para hacer los cantos y los rituales, que refuerzan la relación con los espíritus protectores de la comunidad, quienes son invocados para guiar y proteger tanto a los individuos como al colectivo. Para mí es un dualismo muy fuerte, porque cuando tú estás en tu territorio, al menos tienes una guía espiritual un norte, un líder, cuando sales de territorio. tus saberes, tus conocimientos en la ciudad se invalidan. (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

La calidad de la vida urbana se ha convertido en privilegio, por lo que la desposesión, la insalubridad, las dificultades de acceso a servicios básicos son problemas cotidianos, no solo para las comunidades étnicas, sino para la población bogotana más humilde. Sin embargo, la lucha por el derecho a habitar la ciudad de los indígenas está a su vez atravesada por la historia de movimientos sociales y políticos que han buscado la reivindicación de su identidad y la preservación de sus costumbres, y que gracias a movilizaciones, diálogos y negociaciones han conseguido espacios para el desarrollo de su cultura en la zona urbana. Compartía Vanessa Ospina en la entrevista:

Por ejemplo, el jardín infantil que está ubicado en el barrio 20 de Julio y cómo desde este espacio busca conservar esas prácticas de cuidado. Porque este jardín nace precisamente de lo que pasa en la ciudad y es que las mamás tienen que dejar a sus niños en estos

jardines para poder salir a emplearse y encontrar los medios económicos para subsistir en la ciudad, entonces por ese lado, las prácticas de cuidado y crianza se rompen totalmente porque hay un quebranto de la familia, del núcleo que se tiene en el territorio y que se pierde en la ciudad. (Entrevista a Vanessa Ospina, 16 de abril de 2024).

La organización social y política de las comunidades para garantizar su participación ciudadana y el reconocimiento por parte del Estado ha llevado a la generación de decretos, actas y leyes a nivel distrital, regional y nacional. No obstante, a pesar de que la idea de Colombia como nación pluriétnica y multicultural ha sido plasmada en la constitución, y se han dado avances en un marco jurídico, con legislaciones, proyectos y articulados, estos muchas veces han sido insuficientes. Como lo señala el relator especial de las Naciones Unidas, Francisco Calí Tzay, en su declaración de 2024:

Persiste la observación de fondo de mis predecesores, quienes destacaron que, a pesar de la existencia de una legislación nacional avanzada y una gran jurisprudencia de la Corte Constitucional, la poca efectividad y ausencia del Estado, especialmente a nivel local, impide el disfrute efectivo de los derechos de los Pueblos Indígenas. (...) Aunque los Pueblos Indígenas tienen propuestas concretas y fundamentales para replantear la sociedad colombiana, su voz ha sido silenciada durante mucho tiempo, debido a los obstáculos estructurales a la participación política y al debilitamiento de las

instituciones de gobierno propio. Por esta razón, la reparación colectiva debe implicar también la concertación con los Pueblos Indígenas para implementar medidas adecuadas y eficaces que fortalezcan su derecho a la libre determinación y autonomía (ONU DDHH, 2024).

Situaciones como las dificultades para la implementación del SISPI, los casos de violencia obstétrica y el elevado número de muertes maternas en comunidades indígenas sirven como ejemplo de situación de vulnerabilidad de los grupos indígenas, que a pesar de todo siguen luchando para que se brinden garantías para su bienestar y para el cumplimiento de los acuerdos pactados con el Distrito y el Estado colombiano.

La participación de Clemencia Herrera en la ONIC, su iniciativa en Mutesa con las artesanías y el restaurante, el trabajo académico y de partería de Tania, y la rebeldía de Lucy en el hospital son ejemplos de adaptaciones y resistencias que se dan en distintos niveles, pero cada uno es igual de importante para la supervivencia, no solo de ellas como personas, sino de la cultura de las comunidades indígenas del Amazonas en medio de la ciudad. Tanto en las conversaciones con las cuatro mujeres protagonistas de esta tesis como en la revisión de bibliografía secundaria y de otros casos se puede evidenciar que existen adaptaciones y resistencias no solo en lo legal, sino cotidianas, muchas veces discretas, imperceptibles, que mantienen vivas, y en constante cambio, a las formas de cuidado y crianza de la gente de la coca, el tabaco y la yuca.

CONCLUSIONES

La presente investigación se ha centrado en el análisis y comprensión de las prácticas de crianza y cuidado del pueblo indígena Murui Muina (Uitoto). A lo largo de este documento, se han explorado diversas dimensiones y dinámicas que configuran estas prácticas tradicionales y cómo éstas se adaptan y transforman en un entorno urbano. La cosmovisión Murui Muina, profundamente arraigada en sus prácticas de crianza y cuidado, desempeña un papel crucial en la transformación de sus prácticas cuando se trasladan a la vida en Bogotá. Elementos como el tabaco, la coca y la yuca dulce, así como los rituales y ceremonias, continúan siendo fundamentales para la socialización y formación de los niños y las niñas, incluso en un entorno urbano. Esta cosmovisión no solo se limita a momentos específicos, sino que permea la cotidianidad y guía las interacciones y relaciones dentro de la comunidad.

El recorrido realizado a través de esta investigación ha dejado ver cómo las familias Murui Muina en Bogotá han demostrado una notable capacidad para preservar sus prácticas tradicionales de crianza y cuidado, a pesar de los desafíos que plantea el entorno urbano. Este análisis ha evidenciado la resiliencia y la fortaleza de las comunidades indígenas amazónicas, representadas a través de las historias y prácticas de tres lideresas como Maria Clemencia Herrera Nemerayema, Tania Yimara Martínez, y Lucy Narvaez Remuy, y Vanessa Ospina Mesa, mujer que convivió y apoyó a estas comunidades a lo largo de su vida. Estas mujeres han jugado roles cruciales en la preservación y promoción de las prácticas culturales y

tradicionales, incluso frente a los desafíos significativos de la migración y el desplazamiento.

Las mujeres destacadas en este análisis muestran una dedicación incansable a la defensa de los derechos de las comunidades amazónicas y la preservación de sus culturas y tradiciones. Las prácticas de cuidado y las estructuras comunitarias tradicionales son esenciales para el bienestar de estas comunidades. La migración y el desplazamiento presentan desafíos significativos, pero las redes de apoyo y las organizaciones comunitarias juegan un papel crucial en la adaptación y la preservación cultural en entornos urbanos.

Frente a esto, las mujeres Murui Muina desempeñan un papel central como guardianas y transmisoras de conocimientos ancestrales. Aunque estas prácticas se han adaptado a las nuevas condiciones de vida, conservan su esencia y continúan siendo un pilar fundamental de la identidad cultural de la comunidad. Específicamente, en Bogotá su rol ha sido crucial tanto para la preservación como para la adaptación de estas tradiciones. No solo son portadoras de saberes ancestrales, sino también agentes activas en su transmisión a las nuevas generaciones. Su función como educadoras y cuidadoras es clave para mantener viva la identidad cultural y asegurar la vigencia de las prácticas tradicionales en el entorno urbano.

Se ha visto cómo la educación inclusiva y respetuosa de las culturas indígenas es esencial para el empoderamiento de las comunidades y para la preservación de su identidad en el entorno urbano. Aun así, la falta de continuidad

en las políticas distritales, que varían o pierden apoyo según el gobierno de turno, dificulta la garantía de un aprendizaje intercultural fortalecido.

Por esto mismo, aunque los hallazgos de esta investigación no niegan la importancia de desarrollar políticas públicas y prácticas sociales que reconozcan y respeten la diversidad cultural de las comunidades indígenas en contextos urbanos, es evidente que todo esto no es suficiente. Para mitigar estos efectos, es crucial desarrollar estrategias concertadas y orientadas a promover la existencia de condiciones de vida que reconozcan y apoyen las prácticas culturales y espirituales de estas comunidades, facilitar la creación de espacios de cultivo y socialización en contextos urbanos, y fortalecer las redes de apoyo comunitario y organizacional. Solo así se podrá asegurar una adaptación más armoniosa y respetuosa de sus tradiciones y valores.

Por otra parte, las políticas públicas y los programas estatales deben contemplar una perspectiva intercultural fundamental en los saberes de las comunidades. Si vienen en el sistema educativo y de salud a nivel distrital se ha venido avanzando en cuanto a que se tienen mesas de concertación y espacios donde los pueblos indígenas y comunidades afrocolombianas vienen participando para la creación de estas políticas, por un lado hay una ausencia en cuanto a que las mismas comunidades no conocen como acceder a ellas, pero además no hay una incorporación total de los saberes, por lo cual, es un ejercicio que implica mayor disposición por parte de las políticas así como del estado.

Es fundamental promover enfoques interculturales a un nivel más amplio que el legislativo, que apoyen la preservación de las prácticas tradicionales de crianza y

cuidado, facilitando la integración y el bienestar de las familias Murui Muina en Bogotá. Esto incluye la necesidad de sensibilizar a la sociedad en general sobre la riqueza cultural de estas prácticas y la importancia de su preservación. Es aquí donde las investigaciones sobre la adaptación en la ciudad deben cobrar fuerza. Un primer paso es promover investigaciones continuas sobre las dinámicas de adaptación y preservación cultural de las comunidades indígenas en contextos urbanos, contribuyendo a una comprensión más profunda y a la formulación de estrategias efectivas para su apoyo.

De igual manera, la transmisión de conocimientos dentro de las ciudades muestra un vínculo entre la crianza dentro de la familia y las comunidades, y la formación oficial brindada por la educación preescolar, básica y media que está plasmada en las políticas públicas gubernamentales, como la Ley General de Educación (115 de 1994) y los distintos proyectos de etnoeducación en las regiones; estas dos dinámicas no pueden separarse pues se conjugan de forma inexorable en el desarrollo de los infantes.

La visión diferencial en la construcción de currículos educativos no es un simple requerimiento legal, sino que es el resultado de una lucha para garantizar la preservación de conocimientos y formas de ver el mundo que corren el riesgo de desaparecer ante la hegemonización promovida por los contextos globales. Por lo tanto, esta reflexión es de gran importancia en el campo de la investigación pedagógica y la formación docente, pues no solo contribuye al reconocimiento y preservación de la diversidad cultural, sino que también enriquece las teorías pedagógicas al integrar miradas no occidentales sobre la educación. Además, estas

prácticas pueden aportar herramientas valiosas para diseñar estrategias educativas interculturales que respondan a las necesidades y contextos de comunidades indígenas en entornos urbanos y rurales.

Esta tesis resalta la necesidad de integrar las prácticas y cosmovisiones del pueblo Murui Muina en el sistema etnoeducativo en Bogotá, que fomentan una valoración y respeto genuino por sus saberes ancestrales y su cultura. De esta manera, tanto estudiantes como maestros podrán comprender mejor el valor de la diversidad cultural, promoviendo una convivencia armónica entre las distintas culturas presentes en la ciudad.

El fortalecimiento de redes de apoyo y diálogo entre organizaciones es indispensable para impulsar el diálogo entre las organizaciones no gubernamentales, las instituciones educativas y las comunidades indígenas, creando espacios de encuentro y reflexión conjunta. El trabajo articulado de estas redes visibiliza los derechos de las comunidades indígenas, asegurando que sus necesidades y propuestas sean tomadas en cuenta en las políticas públicas y en la planificación de proyectos educativos y sociales.

La generación de espacios para la preservación cultural en contextos urbanos requiere de espacios físicos y simbólicos donde se puedan recrear y preservar sus prácticas culturales. Estos espacios no solo deben estar destinados a la comunidad indígena, sino también abiertos a la ciudadanía en general, para fomentar un intercambio intercultural, lo cual contribuirá a derribar barreras de discriminación y estigmatización, propiciando un entendimiento por su identidad y valorando sus aportes al tejido social de la ciudad.

En el distrito se ha venido abordando la educación intercultural con la intencionalidad, por un lado, del fortalecimiento y las casas de pensamiento, las prácticas que se desarrollaron desde los propios cabildos urbanos, sin embargo para hacer una apuesta intercultural un poco más amplia sería interesante que este ejercicio investigativo se vea reflejado en documentos de política de salud y documentos de educación que reconozcan algunos de los elementos que se abordaron en este documento.

Para finalizar, la adaptación a la vida urbana para las comunidades indígenas amazónicas es un proceso multifacético que implica enfrentar numerosos desafíos y desarrollar estrategias de resiliencia para mantener sus prácticas culturales y su identidad en un entorno profundamente diferente. A través de la creación de redes de apoyo comunitario, la recreación de espacios comunitarios, la integración de prácticas tradicionales y medicina occidental, y la preservación cultural a través de la educación, las comunidades indígenas están encontrando maneras de adaptarse y prosperar en las ciudades. La resiliencia y la capacidad de adaptación de estas comunidades son notables, y su capacidad para mantener su identidad y prácticas culturales en contextos urbanos es un testimonio de su fortaleza y determinación.

REFERENCIAS

- Acosta, M., y Acevedo, P. (9 de agosto de 2021). *Población indígena y su derecho a la ciudad*. Inter-American Development Bank
<https://blogs.iadb.org/ciudades-sostenibles/es/poblacion-indigena-y-su-derecho-a-la-ciudad/>
- Aguilar Gaviria, S. y Barroso Osuna, J. (2015). La triangulación de datos como estrategia en investigación educativa. *Revista de Medios y Educación*, 47, 72-88. <https://www.redalyc.org/pdf/368/36841180005.pdf>
- Aguirre Dávila, E., Durán Strauch, E. y Torrado, M. (2000). *Socialización: prácticas de crianza y cuidado de la salud*. Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3125>
- Aguirre Dávila, E. (2000). Cambios sociales y Prácticas de Crianza en la Familia Colombiana. En Aguirre Dávila, E. & Yáñez, J. (Ed.), *Diálogos 1: Discusiones en la Psicología Contemporánea*, (pp. 211-223). Universidad Nacional de Colombia.
- Álvarez Torres, J. H., Pemberty Sepúlveda, A. M., Blandón Giraldo, A. M., y Grajales Crespo, D. M. (2012). Otras Prácticas De Crianza En Algunas Culturas Étnicas De Colombia: Un Diálogo Intercultural. *El Ágora USB*, 12(1), 89-102.
<https://doi.org/10.21500/16578031.225>
- Amar Amar, José Juan, Jorge Enrique Palacio Sañudo, Camilo Alberto Madariaga Orozco, Raimundo Abello Llanos, Carlos Reyes Aragón, Alberto Mario de Castro Correa, Soraya Lewis Harb et al. (2016). *Infantia: prácticas de cuidado*

en la primera infancia. Editorial Universidad del Norte. URI
<http://hdl.handle.net/10584/5914>

Ander-Egg, E. (1972). *Introducción a las técnicas de investigación social*. Editorial Humanitas.

Apaza Añamuro, R y Moreno Roque, S. (2008). *Familia, comunidad y entorno*. Organización Internacional del Trabajo
https://www.oitcenterfor.org/sites/default/files/file_articulo/articulo-PM_indigenas_modulo3.pdf

Ariza-Montoyay, J., y Hernández-Álvarez, M. (2008). Equidad de Etnia en el Acceso a los Servicios de Salud en Bogotá, Colombia, 2007. *Revista de Salud Pública*, Vol.10 Suplemento.1(dic. 2008), 58-71.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/revsaludpublica/article/view/96657>

Autoridades Tradicionales del Espacio Autónomo Indígena – Consejo Consultivo de Concertación y Cabildo Indígena Inga de Bogotá D.C. (2020). *Ka+ Yofuerabe Murui-muina Uitoto, nuestro libro de saberes*. Secretaría de Educación, Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.
<https://repositorios.educacionbogota.edu.co/server/api/core/bitstreams/9804eb34-d7f0-4979-9377-14ca16491879/content>

BBC (16 de junio de 2023). *Quiénes son los uitoto, el pueblo ancestral al que pertenecen los niños que sobrevivieron solos en la selva de Colombia durante 40 días*. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65909321>

Banco de la República. (2021). *Uitotos*. Banco de la República.

<https://www.banrepcultural.org/exposiciones/museo-etnografico/diversidad-cultural-en-la-amazonia/uitotos>

Barbosa, D., y Modena, C. (2018). La violencia obstétrica en el cotidiano asistencial y sus características. *Revista Latino-americana De Enfermagem*, 26, e3069.

<https://doi.org/10.1590/1518-8345.2450.3069>

Barbosa, D. (2018). *Dinámicas de reterritorialización de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá*. [Trabajo de grado de Especialización]. Universidad Externado de Colombia.

Barajas, Y. (2018). Desarrollo participativo de diálogos de saberes con Parteras

Tradicionales Wayúu: Aportes a la salud materna y perinatal desde la experiencia en el municipio de Manaure. *Papeles de salud*. Ministerio de Salud y Protección Social.

<https://ideas.repec.org/p/col/000504/016833.html>

Bastidas, O. (24 de abril de 2024). *Alcalde Galán posesionó a los Gobernadores de los 14 Cabildos Indígenas de Bogotá*. Concejo de Bogotá

<https://concejodebogota.gov.co/alcalde-galan-posesiono-a-los-gobernadores-de-los-14-cabildos-indigenas/cbogota/2024-04-24/134047.php#:~:text=Autoridades%20de%20los%2014%20Cabildos,la%20ciudad%20Carlos%20Fernando%20Gal%C3%A1n>

Boletín de Antropología (1997). Algunas reflexiones en torno a la etnoeducación.

Boletín de Antropología, Vol. 11(28), 30-46. Universidad de Antioquia.

<https://doi.org/10.17533/udea.boan.338114>

Buinaje Corsino, A. (2013) *La maloca uitoto como espacio educativo de vida desde*

los principios tradicionales del clan Eimen+ de la etnia uitoto de La Chorrera

Amazonas Colombia [Tesis de grado] Repositorio Institucional - Universidad

Pedagógica de Colombia. <http://hdl.handle.net/20.500.12209/1843>

Bula Romero, J., Maza Padilla, L. y Orozco Valeta, M. (2019). Prácticas de

cuidado cultural en el continuo reproductivo de la mujer Embera Katio del

Alto Sinú. *Enfermería: Cuidados Humanizados*, 8(1), 102-120.

<https://doi.org/10.22235/ech.v8i1.1785>

Caballero, L. (2019). Migración campo-ciudad: discriminación general en Sucre.

Revista Ciencia, Tecnología e Innovación, 17(19), 67-82.

<https://doi.org/10.56469/rcti.v17i19.219>

Cabello, A.M., Ochoa, J. y Filp, J. (1992). *Pautas y prácticas en la crianza de niños*

y niñas entre 0 y 6 años en sectores pobres. CIDE-CELAM-UNICEF

Cabildo Indígena Monifue Uruk+. (s.f.). *Información*. [Página de Facebook].

Facebook. Recuperado el 27 de julio de 2024 de

<https://www.facebook.com/groups/cabildouitoto>

Canales Cerón, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los*

oficios. Lom Ediciones.

- Carmona Gallego, D. (2019) La resignificación de la noción de cuidado desde los feminismos de los años 60 y 70. *En-claves del pensamiento* 13(25), 104-127
<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i25.353>
- Cardona Pérez, V. (24 de enero de 2018). *Dar a luz en la Amazonía, una cuestión de autonomía y respeto*. Periódico UNAL.
<https://periodico.unal.edu.co/articulos/dar-a-luz-en-la-amazonia-una-cuestion-de-autonomia-y-respeto>
- Carvajal, M., y Castillo, P. (2020). Participación Y Apoyo De La Familia Indígena En Los Procesos Educativos. *Educação & Sociedade*, 41, e211521.
<https://doi.org/10.1590/ES.211521>
- Castro Andoque, D.D. y Tanimuca Miraña, N. (29 de julio de 2021). *Uitotos, gente de abundancia*. Conexión Externado.
<https://conexion.uexternado.edu.co/uitotos-gente-de-abundancia/>
- Chapetón Castro, M. P. (2013). Diálogos sobre la alimentación del menor de dos años: estudio de caso con población indígena y personal de salud en Leticia, Amazonas, Colombia. *Estudios De Antropología Biológica*, 15(1).
<https://doi.org/10.22201/iaa.14055066p.2011.42785>
- Constitución Política de Colombia Reformada. (1991). *Artículo 7 [Título I]*. Presidencia de la República.
- Correa, F. (1984). Amazonía Colombiana: Organización Social en el Noroeste del Amazonas. *Revista Colombiana de Antropología*, 25, 185-208.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.1562>

Cortés, M. (2019). *Representaciones sociales sobre primera infancia de una abuela de la comunidad Uitoto: Estudio de caso*. [Tesis de Maestría]. Repositorio Institucional - Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <http://hdl.handle.net/11349/22189>

Curiel Gómez, R, Chiquillo Rodelo, J y Amaya López, N. (2020). *La familia en el contexto intercultural*. Universidad de la Guajira.

De Landsheere, G. (1971). *La Investigación Pedagógica*. Editorial Estrada.

Delgadillo, I., García, D. y Sandoval, B. (2013). Educación inicial y diversidad cultural. Una experiencia de formación de maestros de los Jardines Infantiles Indígenas de Bogotá. S. Guido Guevara, D., et.al. (Eds). *Experiencias de educación indígena en Colombia: Entre prácticas pedagógicas y políticas para la educación de grupos étnicos* (pp. 147-162). Universidad Pedagógica Nacional.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2019). *Población indígena de Colombia: resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. [DANE].

https://www.un.org/es/events/indigenousanday/2008/pdfs/factsheet_migration_ESP.pdf

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] (2023). *Nota Estadística No. 3: Partería tradicional y su incorporación en las Estadísticas Vitales – Colombia*.

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/notas-estadisticas/06022023-NotaEstadistica-ParteraTradi-EVColombia.pdf>

Duarte, C. (2021). *Los pueblos indígenas de la amazonia colombiana. Una exploración de su representación política*. [Tesis de maestría]. Repositorio Institucional - Pontificia Universidad Javeriana.

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.57501>

Echeverri, J. (2014). La coca en el Amazonas: una perspectiva botánica, cultural e histórica. "Mambear coca no es pintarse la boca de verde". *Análisis histórico del narcotráfico en Colombia*. Museo Nacional de Colombia. 70-108. <https://www.museonacional.gov.co/imagenes/publicaciones/analisis-historico-del-narcotrafico-en-colombia.pdf>

Escuela de Salud Pública (s.f.). *Foro de formación en salud pública / SISPI: Sistema Indígena de Salud Propia, Avances y Retos*. Universidad del Valle. Recuperado el 29 de julio de 2024 de <https://saludpublica.univalle.edu.co/noticias/item/18-foro-formacion-salud-publica-sispi-sistema-indigena-salud-propia-avances-y-retos>

Fajardo, R. (2006). Prácticas socializadoras en la cultura Wayuu. *Frónesis*, 13(1), 19-31. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682006000100003&lng=es&tlng=es.

Farekatde, N. (2004). *La cultura del tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción sociocultural, después de la explotación cauchera*. [Tesis

de maestría]. Repositorio Institucional - FLACSO Andes. URI:

<http://hdl.handle.net/10469/114>

Ferraroti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Vol.14(44), mayo-agosto, 15-40.

<https://www.redalyc.org/pdf/105/10504402.pdf>

Gaínza Veloso, A. (2006). La entrevista en profundidad individual. M. Canales Cerón (Ed.) *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Lom Ediciones, 219-264.

García Beranjano, D. (1 de septiembre de 2012). *En Bogotá residen 87 pueblos indígenas*. El Nuevo Siglo. Recuperado de

<https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/9-2012-en-bogota-residen-87-pueblos-indigenas>

Garzón, L. y Rengifo, E. (2021). Saberes tradicionales sobre el uso de plantas medicinales para la salud femenina reproductiva en comunidades indígenas amazónicas de la zona fronteriza Perú – Colombia.

ETHNOSCIENTIA – Año 06(03), agosto.

<http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscientia.v6i3.10662>

Gleason, E., Molina, D., López, J., y Mejía, C. (2021). “Parir no es asunto de étnica, es un asunto de humanidad”: Experiencias frente a la violencia obstétrica durante la atención al parto en mujeres indígenas. *Salud*

Colectiva, Vo. 17. <https://doi.org/10.18294/sc.2021.3727>

- Gómez Moreno, N. y Rojas López, E. (2016). *Prácticas, creencias y pautas de crianza en las familias con niños entre los 5-9 años de edad que residen en el barrio Las Colinas de la ciudad de Armenia, en el año 2015-2016* [Tesis de grado]. Repositorio Institucional - Universidad Autónoma de Bucaramanga. <https://repository.unab.edu.co/handle/20.500.12749/280>
- González. R., Carvacho, H., y Jiménez, M. (2022). Psicología y Pueblos Indígenas. *Annual Review of Psychology*, 73(1),1-32. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-092421-034141>
- Grajales Crespo, D.M., Blandón Giraldo, A.M. y Pemberty Sepúlveda, A.M. (2012). *Otras prácticas de crianza en algunas culturas étnicas de Colombia: Un diálogo intercultural* (Tesis de pregrado). Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín. DOI: 10.21500/16578031.225
- Guerrero, S., Puerto, M., Buitrago, A., Gómez, D., Mesa, M., Torres, J., y Rodríguez, F. (2020). Exploración del contexto y las necesidades de educación en un grupo indígena uitoto en Bogotá. *Repertorio de Medicina y Cirugía*. Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud FUCS. Vol. 29(2), 103-110. <https://doi.org/10.31260/RepertMedCir.01217273.908>
- Guido Guevara, S. y Bonilla, H. (2013). Pueblos indígenas y políticas educativas en Colombia: Encantos y desencantos. En S. Guido Guevara, *et.al.* (Eds.). *Experiencias de educación indígena en Colombia: Entre prácticas pedagógicas y políticas para la educación de grupos étnicos* (pp.19-56). Universidad Pedagógica Nacional.

- Hernández, J.M, y Sánchez, M. (2020). De las “culturas del cuidado” a los “cuidados culturales”. Por una antropología del cuidado transdisciplinar. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología* Núm. 11, 62-79.
<http://www.revistadeantropologia.es/Textos/N11/De%20las%20culturas%20del%20cuidado%20a%20los%20cuidados%20culturales.pdf>
- Hurlock, E. (1987). *Desarrollo del niño*. México: McGraw-Hill
- Idrobo, M. (22 de diciembre de 2023). *Aún no se pone en marcha el Sistema de Salud Indígena del país*. Radio Nacional de Colombia. Recuperado el 29 de julio de 2024 de <https://www.radionacional.co/actualidad/salud/el-sistema-de-salud-indigena-del-pais-aun-no-es-una-realidad-en-colombia>
- Infante Blanco, A., y Martínez Licona, J. F. (2016). Concepciones Sobre La Crianza: El Pensamiento De Madres Y Padres De Familia. *Liberabit. Revista Peruana de Psicología*, 22(1), 31-41.
<https://doi.org/10.24265/liberabit.2016.v22n1.03>
- Izzedin Bouquet, R. y Pachajoa Londoño, A. (2009). Pautas, prácticas y creencias acerca de crianza... Ayer y hoy. *Revista Liberabit*, 15(2), 109-115.
http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272009000200005&lng=es&tlng=es.
- IWGIA. (27 de marzo de 2023). *El Mundo Indígena 2023: Colombia*. IWGIA
Recuperado de <https://www.iwgia.org/es/colombia/5083-mi-2023-colombia.html>

Kuiru Castro, F. (2019). *La fuerza de la manicuera: Acciones de resistencia de las mujeres uitoto de La Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho – Casa Arana*. [Tesis de maestría] Repositorio Institucional - Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

https://doi.org/10.48713/10336_19447

Linares Pontón, M.E. (1991). Pautas y prácticas de crianza en México.

Recopilación de información de fuentes secundarias. *Revista*

Latinoamericana de Estudios Educativos, 21(3), 113-137.

https://www.cee.edu.mx/rlee/revista/r1991_2000/r_texto/t_1991_3_06.pdf

Lizcano, M. (16 de diciembre de 2020). *Clemencia Herrera: soñar con la*

universidad indígena para la Amazonía. Mongabay. Recuperado de

<https://es.mongabay.com/2020/12/clemencia-herrera-universidad-indigena-amazonia/>

López Hernández, J.R. y Teodoro Méndez, J.M. (2006). La cosmovisión indígena

Tzotzil y Tzeltal a través de la relación salud-enfermedad en el contexto de

la medicina tradicional indígena. *Revista Ra Ximhai*, 2(1), 15-26.

<https://www.redalyc.org/pdf/461/46120102.pdf>

MaguaRED. (9 de agosto de 2018). *Pueblos indígenas y primera infancia*.

MaguaRED. Recuperado de <https://maguared.gov.co/pueblos-indigenas-y-primer-infancia/>

- MaguaRED. (15 de agosto de 2018). *5 proyectos indígenas sobre primera infancia*. MaguaRED. Recuperado de <https://maguared.gov.co/5-proyectos-indigenas-sobre-primera-infancia/>
- Marín Rengifo, A.L. y Ospina Martínez, L. (2014). Discursos y prácticas de crianza en la primera infancia: una construcción sociocultural de las relaciones de género y generación en la familia. *Revista Tendencias & Retos*, 19(2), 63-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4924416>
- Marín Rengifo, A. L., y Palacio Valencia, M. C. (2016). La crianza y el cuidado en primera infancia: un escenario familiar de inclusión de los abuelos y las abuelas. *Trabajo Social*, (18), 159-176. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/64835>
- Martínez, L. (1996). *Familia Indígena: Cambios socio demográficos y económicos*. Quito: Secretaría General de Planificación; Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Martínez, T. (2020). *Hacia un parto intercultural y respetado en la Amazonia colombiana* [Tesis de Maestría]. Repositorio Institucional - Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78573>
- Martínez Campos, S.A. y Alcalá Sánchez, I.G. (2012). La migración campo-ciudad, un grave problema social y educativo. *Primer Congreso Internacional de Educación*, 1817-1827. http://cie.uach.mx/cd/docs/area_07/a7p11.pdf
- Martínez Hernández, J.L. (s.f.). Programa Semillas de Vida del Pueblo Zenú.

Mendoza López, V. (2019). "Sobre violencia obstétrica: respuestas y resistencias de las embarazadas en un hospital público". En *Tequio*, Vol. 2(5), 63-72.

<https://doi.org/10.53331/teq.v2i5.9891>

Mendoza Hernández, D., Rodríguez Uaroke, O., Mendoza Rivera, C., Mendoza Rivera, E., Gómez, A., Kutdo, L., Ortiz Valencia, J. y Ortiz, J. (2017). *Moniya ringo. Mujer de abundancia y reproducción: Estudio de caso de la chagra de la Gente del Centro, Resguardo Indígena de Monochoa*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas "SINCHI".

Ministerio de Cultura. (2021). *Acompañamiento en el proceso de reconocimiento, sistematización, recolección y descripción de materiales, e intercambio de experiencias para el diálogo cultural a partir del trabajo en la primera infancia en las comunidades indígenas del resguardo arhuaco departamento del Cesar*. Ministerio de Cultura. Recuperado de <https://mng.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/grupos-de-interes/Documents/Primera%20Infancia%20Resguardo%20Arhuaco.pdf>

Ministerio de Educación Nacional (s.f.). *Escuela Normal Indígena María Reina: donde nacen los docentes para las comunidades de la selva amazónica*. Recuperado el 28 de julio de 2024 de <https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-printer-369616.html>

Ministerio de Educación y Organización de Estados Iberoamericanos. (2018a). *Acompañamiento a los ciclos de vida*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1780/articles-379705_recurso_11.pdf

Ministerio de Educación y Organización de Estados Iberoamericanos. (2018b).

Familias y Comunidades. Recuperado de

<https://contenidos.mineduacion.gov.co/ntg/men/pdf/Familias.pdf>

Ministerio de Educación y Organización de Estados Iberoamericanos. (2018c).

Prácticas de cuidado y crianza. Recuperado de

https://contenidos.mineduacion.gov.co/ntg/men/pdf/Practicas_de_Cuidado.pdf

Ministerio de Hacienda (s.f). *Pautas de Crianza*. Recuperado de

https://www.minhacienda.gov.co/webcenter/content/conn/ConexionContent/path/Enterprise%20Libraries/Minhacienda/saladeprensa/Imagenes_secundarias/2023/Pautas%20de%20Crianza%20%20%281%29.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. (3 de marzo de 2023). *Por*

primera vez se realizará en Colombia la sesión preparatoria del Foro

Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas.

Recuperado de <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/primera-vez-realizara-colombia-sesion-preparatoria-foro-permanente-naciones-unidas>

Miranda Carvajal, C. y Castillo Armijo, P. (2020). Participación y apoyo de la

familia indígena en los procesos educativos. *Educação & Sociedade*, 41, 1-

13. <https://doi.org/10.1590/ES.211521>

Montero, O. (15 de febrero de 2023). *La Reforma a la Salud es una Reforma para*

la Vida: Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural – SISPI. Revista

Raya. Recuperado el 29 de julio de 2024 de <https://revistaraya.com/oscar->

montero/247-la-reforma-a-la-salud-es-una-reforma-para-la-vida-sistema-indigena-de-salud-propio-e-intercultural-sispi.html

Moreno Acero, I. (2017). La investigación social, un acercamiento a lo cotidiano. *Revista electrónica de investigación educativa*, 19(4), 145-148.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-40412017000400145&lng=es&tlng=es.

Muelas, D. (2018). *Partería: Perspectivas jurídicas de los conocimientos tradicionales y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres Iku* [Tesis de grado]. Repositorio Institucional - Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. https://doi.org/10.48713/10336_18001

Muñoz, C. (2017). *Política de primera infancia y enfoque diferencial étnico: jardines Acunar una experiencia del distrito capital* [Tesis de Maestría]. Repositorio Institucional - Universidad Santo Tomás.
<http://dx.doi.org/10.15332/tg.mae.2017.00436>

Muñoz de Rodríguez, L. y Vásquez, M. (2007). Mirando el cuidado cultural desde la óptica de Leininger. En *Colombia Médica*, 38(4, Suppl. 2), 98-104.
<https://hdl.handle.net/10893/4246>

Mutesa. (s.f.). *Quiénes somos. Mujer, Tejer y Saberes*. Recuperado de <https://www.mujertejerysaberes.com/quienes-somos/>

National Geographic. (12 de junio de 2023). *Cómo es el pueblo Uitoto, al que pertenecen los cuatro niños perdidos de Colombia*. National Geographic. Recuperado de

<https://www.nationalgeographicla.com/historia/2023/06/como-es-el-pueblo-uitoto-al-que-pertenecen-los-cuatro-ninos-perdidos-de-colombia>

Nieto Bravo, J.A., Pérez Vargas, J.J., y Moncada Guzmán, C.J. (2023). Métodos narrativos en investigación social y educativa. En *Revista de Ciencias Sociales*, 29(1), 215-226. <https://doi.org/10.31876/racs.v29i1.39747>

Nureña, C. (2009). Incorporación del enfoque intercultural en el sistema de salud peruano: la atención del parto vertical. En *Revista Panamericana Salud Publica*; 26(4):368–76.

<https://www.scielosp.org/pdf/rpsp/v26n4/v26n4a13.pdf>

Ñaupas, H., Mejía, E., Novoa, E., y Villagómez, A. (2014). *Metodología de la investigación Cuantitativa – Cualitativa y Redacción de la Tesis*. Ediciones de la U.

OMS (2014). *Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud*. Organización Mundial de la Salud. Recuperado el 29 de julio de 2024 de

<https://www.who.int/es/publications/i/item/WHO-RHR-14.23>

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC] (s.f.a) *Muina Murui*. ONIC.

Recuperado de <https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC] (s.f.b) *Escuela de Formación Indígena*. ONIC. Recuperado el 28 de julio de 2024 de

<https://www.onic.org.co/efin>

Organización de las Naciones Unidas. (2018). *Pueblos indígenas urbanos y migración*. Naciones Unidas. Recuperado de https://www.un.org/es/events/indigenousday/2008/pdfs/factsheet_migration_ESP.pdf

Organización Nacional Indígena de Colombia. (s.f.). *Muina Murui*. ONIC. Recuperado el 13 de septiembre de 2024 de <https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>

ONU – DDHH (2024). *Declaración final del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, Francisco Calí Tzay, al concluir su visita oficial a Colombia*". Naciones Unidas Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado. Recuperado el 30 de julio de 2024 de https://www.hchr.org.co/historias_destacadas/declaracion-final-del-relator-especial-de-las-naciones-unidas-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas-francisco-cali-tzay-al-concluir-su-visita-oficial-a-colombia/

ONU OIM. (s.f.). *5 aspectos clave sobre la migración de los pueblos indígenas*. ONU. Recuperado de <https://rosanjose.iom.int/es/blogs/5-aspectos-clave-sobre-la-migracion-de-los-pueblos-indigenas>

Papalia, D., Wendkos, S., y Duskin, R. (2004). *Desarrollo Humano*. México: McGraw Hill.

Peña-Venegas, C., Mazorra Valderrama, A., Acosta Muñoz, L., y Pérez Rúa, M. (2009) *Seguridad alimentaria en comunidades indígenas del Amazonas: ayer y hoy*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas "SINCHI".

Romero Loaiza, Fernando. (2002). "La educación indígena en Colombia: Referentes conceptuales y sociohistóricos". *3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*.
https://naya.com.ar/congreso2002/ponencias/fernando_romero_loaiza.htm

Sadler, M. y Obach, A. (2007). "Pautas de crianza mapuche: Estudio Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años". Pautas de crianza mapuche, Gobierno de Chile.
DOI:[10.13140/RG.2.1.4361.9040](https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4361.9040)

Salas Achipiz, Y. (2021). *Prácticas de crianza ancestral en familias indígenas del pueblo nasa en Bogotá*. [Trabajo de grado]. Repositorio Institucional - Universidad Pedagógica Nacional: [URI:
http://hdl.handle.net/20.500.12209/16864](http://hdl.handle.net/20.500.12209/16864)

Sánchez, L. (2004). *La ciudad de paisanos: La construcción de la identidad étnica indígena en Bogotá a partir de un caso de migración*. [Tesis de maestría]. Repositorio Institucional - Universidad de los Andes. URI:
<http://hdl.handle.net/1992/10476>

- Sánchez, L. (2011). Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *Cahiers des Amériques latines*, 66. DOI: <https://doi.org/10.4000/cal.501>
- Santos, C. (2018). *Pautas y prácticas de crianza contemporáneas de los niños tikuna de la comunidad de Arara*. [Tesis de maestría]. Repositorio Institucional - Universidad Nacional de Colombia. URI: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63755>
- Sandoval Forero, E.A. (2022). Familia indígena y unidad doméstica: Los otomíes del Estado de México. *Papeles de Población*, 1(2), 50-64. <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/18947>
- Secretaría de la Niñez y la Adolescencia de Paraguay. (2012). *Las “infancias” reflejadas en diez historias de vida... Análisis de las pautas y prácticas de crianza de niños y niñas entre 0 a 8 años*. Recuperado de <https://ficheroakurion.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/02/historias-de-vida-practicas-de-crianza1.pdf>
- Secretaría Distrital de Integración Social (2020). *Proceso Prestación de Servicios Sociales para la Inclusión Social. Lineamiento Casas de Pensamiento Intercultural – CPI*. Recuperado el 29 de julio de 2024 de https://sig.sdis.gov.co/images/documentos_sig/procesos/prestacion_de_servicios_sociales_para_la_inclusion_social/doc_aso/4.infancia/20200417_lineamiento_pss_016_v0_lineamiento_casas_pensamiento_intercultural.doc

Sop Xivir, C. (2011). Migraciones forzadas y pueblos indígenas. *Envío*, (30),37-39.

<http://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/r28047.pdf>

Triviño, L. y Palechor, L. (2006). Logros y retos de la educación en Colombia.

Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas, No. 7, pp. 145-181.

<https://doi.org/10.17163/uni.n7.2006.06>

Tobar Gutiérrez, M. (2020). El sistema educativo indígena propio – SEIP, una política pública emergente de los pueblos indígenas de Colombia. *Revista Electrónica Iberoamericana*, Vol. 14, No. 2, pp. 139-165.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7956675>

Unicef Paraguay. (2003). *Prácticas de crianza en comunidades indígenas del*

Chacho Central. Unicef Paraguay. Recuperado de

<https://www.unicef.org/paraguay/media/1731/file/practicas-de-crianza.pdf>

Vargas-Vásquez, A., Mantilla, M., Moncada-Caicedo, A., y Castro-Yara, A. (2022).

Prácticas culturales de cuidado en el binomio madre-hijo durante el puerperio. Revisión integrativa. *Hacia la Promoción de la Salud*, 27(2), 189-

202. <https://doi.org/10.17151/hpsal.2022.27.2.14>

Vega, C., Martínez-Buján, R., y Paredes, M. (2018). Introducción. Experiencias,

ámbitos y vínculos cooperativos para el sostenimiento de la vida. En C.

Vega, R. Martínez-Buján, y M. Paredes (Eds.) *Cuidado, Comunidad y*

común (pp. 15-50). Edición Traficantes de sueños.

Vera Noriega, J. y Rodríguez Carvajal, C. (2009). Prácticas de crianza, desarrollo

y cuidado en poblaciones rurales e indígenas. *Revista de Estudios e*

Pesquisas sobre as Américas, 3(2), 10-11.

<https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/16090>

Villa, E. (1981). Socialización y educación – El caso indígena. *Universitas Humanística*, 16(16), 97-137.

Watson Soto, H. y Camacho Brown, L. (2015). Acercamiento al proceso de socialización de la población infantil cabécar de Chirripó. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*. 15(2). 1-30.

<https://doi.org/10.15517/aie.v15i2.18948>

Yubero, S. (2005) Socialización y Aprendizaje Social. D., Páez Rovira, [et.al] (coord.) *Psicología social, cultura y educación* (pp 1 20). Madrid, España:

Ed Pearson. Recuperado de

<https://www.ehu.eus/documents/1463215/1504276/Capitulo+XXIV.pdf>

ANEXOS

Anexo N° 1.

Propuesta Instrumento Entrevista semiestructurada.

Preguntas Orientadoras	<ol style="list-style-type: none">1. Historia de vida – Preguntas para la entrevista<ol style="list-style-type: none">a. ¿Podría contarnos quiénes son?b. ¿A qué se dedican?c. ¿Cuéntenos cómo llegaron a Bogotá?e. ¿En dónde nacieron sus hijos?f. ¿Cómo eran sus prácticas de crianza en el territorio y cómo éstas se han ido transformando desde que llegaron a la ciudad?g. ¿Cómo comprenden el cuidado y cómo se cuidan ustedes?h. ¿Cuál es la comprensión del cuidado respecto a su familia?i. ¿Qué relación hay de esto con respecto a la cosmovisión? a. ¿Qué prácticas de crianza han traído desde su comunidad?
-------------------------------	--

Recolección y análisis de la información	Reconstrucción (devolver) y luego entablar un dialogo con las mujeres para acordar la forma de narración.
--	---

Anexo N° 2.

Entrevistas

Entrevista semiestructurada. María Clemencia Herrera Nemerayema, comunicación personal, 16 de marzo 2024

Soy una mujer lideresa indígena Uitoto, de la comunidad Murui Muina, defensora de los derechos de las comunidades indígenas amazónicas. Durante más de treinta años, he trabajado incansablemente para empoderar a las mujeres amazónicas a través de la educación y la defensa de sus derechos. Cuento con una vasta experiencia en derechos humanos y cooperación internacional. Soy directora de la Corporación Ecológica Mujer Tejer y Saberes (Mutesa), que comercializa productos artesanales realizados por mujeres indígenas desplazadas en Colombia. He sido reconocida internacionalmente por mi labor, y me he destacado en la formación a jóvenes como defensores del territorio y su trabajo en la recuperación de las culturas locales y el uso sostenible de los recursos amazónicos.

Los únicos seres humanos que convertimos la yuca brava en alimentos somos los pueblos indígenas amazónicos. Esto es todo un proceso y un rito permanente de construir la comida para que todo el mundo viva bien y coma bien.

Mira, primero que todo, la parte de nuestra vida es la *chagra*. La *chagra* es una huerta grandísima que puede tener hectáreas y hectáreas, depende de la familia, qué clase de familia es el que está construyendo eso. Si es una familia dueños de *malocas*, de bailes, de danzas, van a tener más o menos tres hectáreas de monte tumbados para sembrar yuca, porque ellos tienen que sostener a más de mil personas que se pueden reunir en un espacio a danzar por tres días, a danzar,

a compartir. Y entonces ese número de familias tienen su propia forma de vida también, porque son caciques, son dueños de bailes, son todo esto, ¿no? Ahí se construye, en ese espacio, se construye toda una vida también. Y entonces ahí se construye la vida, ahí nace la vida, porque esa *chagra* también es un espacio de procreación. La huerta. Digámosle *chagra* porque huerta parece que tuviera flores.

La *chagra* es un espacio donde cabe toda clase de frutas, desde el ají hasta las plantas que vuelven a crecer, porque nosotros practicamos el roce, la tumba, la siembra y el abandono de la tierra, ¿no?, del territorio. Pero ese tumbado de la *chagra*, esas hectáreas son reforestadas con frutas silvestres, árboles nativos que van a crecer por años. Es la reforestación que nosotros hacemos, es el pago que nosotros hacemos, para que los ríos donde... Porque nosotros practicamos la quema del monte también, del sitio donde se hace, pero ese tiene un ritual también que no hace que se expanda el fuego. El fuego solamente llega a donde llega las hectáreas de la *chagra*. Eso tiene toda una oración para uno no quemar toda la selva, para quemar uno el monte. Eso se dialoga, lo que ustedes lo llaman en los espacios del *mambiadero* que es, acá en el mundo occidental lo llaman círculo de la palabra, ¿no?, pero es eso, donde se discuten en los *mambiaderos*, se planean allí, y ahí están los niños. Los niños los lleva uno, se están quieticos escuchando, ahí los niños se forman también, es una educación propia, es una formación de cómo cuidar la naturaleza, de cómo cuidar el medio ambiente, de cómo cuidar todos esos espacios del territorio. Pero entonces ahí también empiezan todas las dietas. Una mujer, un hombre, un niño o una niña tiene su etapa de crecimiento, y su etapa

de crecimiento es el trabajo con la familia, con los abuelos, con todos. Es un espacio de crecimiento colectivo. Entonces la niña se prepara desde el principio.

Para nosotros los hijos son los seres más valiosos que hay en el mundo, en la vida, para las mamás. Para el hombre también, porque así nos enseñan. O sea, personas que abandonen a su hijo no tienen conciencia en nuestra cultura. Y persona que maltrate a los niños también hace parte también. Los abuelos dicen, somos los padres, somos las únicas personas que tenemos derecho a corregir a nuestros hijos. Las abuelas, los abuelos, tienen que ver mucho en la formación de los nietos, mas no los papás son los que forman a los hijos, sino los abuelos. Esto es como el proceso, la crianza de los seres humanos.

Las abuelas tienen un papel súper importante en la crianza de los hijos. Todos nos vamos a convertir en abuelos. En muchas ocasiones los abuelos son los que le enseñan a uno a todo, porque los padres no acaban de aprender, sino que los padres van aprendiendo en el proceso. Entonces todo es una generación. Eso se llama de generación en generación. Es la transmisión de los conocimientos que los abuelos saben, que todo el mundo sabe, pero esto es mucho más. Entonces, a los niños, cuando están en el vientre de la mamá, ya tiene que empezar a hacer dietas. Ya tiene que empezar a hacer dietas.

La niña, desde el principio los abuelos y las mamás los crían con dieta. No pueden comer, por ejemplo, animales grandes, pescados grandes. Yo por eso al pescado, por ejemplo, yo no como camarones, porque mis abuelos me enseñaron a que los camarones cuando uno va a tener bebés, con los camarones, una vez

ellos están estirados, ¿no?, muchas veces se pueden encoger y el bebé se puede encoger.

Es por esto por lo que durante el embarazo no puedes comer camarones, ni cangrejos ni nada de eso, ni ese gurre que tiene en la espalda en el caparazón. Papá y mamá deben hacer dieta. Entonces, ya la niña o el niño va creciendo, entonces todo lo que a ella le hicieron el tratamiento en la niñez, ella vuelve y lo repite cuando ella tenga a sus bebas. Es una repetición. Entonces, este, cuando una mujer está embarazada entonces hace toda su dieta, todo lo que le han enseñado en la vida, ella tiene que practicar eso, no comer ciertos animales para los cuidados de su bebé, para que nazca bien, porque en nuestros territorios es muy poco, se ve niños que son especiales. Por el mismo cuidado de la alimentación que tenemos y el mismo cuidado de la tradición también. Hay que comer el pescado, por ejemplo, los pescados de escama. Los de cuero no porque le puede dar alergias a la mamá. El sábalo da alergias, le hace dar esos blanquitos que le salen en la boca a los niños. Por ejemplo, la mujer embarazada no puede comer pescados grandes como el bagre. Comer más pescados de río, pequeños, con escamas. Los niños nacen y crecen, de acuerdo con el cuidado que la mamá tuvo durante el embarazo.

Se debe consumir la comida sana, toda la comida sana, es el tiempo de mayor cuidado de una mujer para que tenga buen parto. Durante todo el embarazo en el territorio se cuida tanto a la mujer como al hombre. Entonces cuando la mujer va a tener el parto, se tiene un tratamiento muy tradicional. Por ejemplo, yo con mi

hijo mayor, nunca asistí a un médico, ni a un control, mi hijo no tiene un historial de nacido, porque yo estaba en el territorio.

Cuando nos vinimos a vivir a Bogotá tuvimos muchos problemas porque yo creo que esa es una conciencia, el hecho de que yo viva en la ciudad, no quiere decir que yo me he olvidado de mis costumbres. En la tradición nuestra no puede apurar a que el bebé nazca, el bebé nace cuando él esté en el punto de nacer. En cambio, acá en la ciudad lo que hacen es afanar el parto y eso no se puede hacer porque no el bebé no se ha desarrollado. Esas son las dificultades más grandes que hemos tenido. Por ejemplo, a mi hija que tuvo su bebé acá, yo le dije, no se va al hospital todavía, nos vamos en el momento en que ya tenga los dolores, cuando tenga los dolores ahí sí va al hospital. De lo contrario no, porque cuando él este en el punto ahí sí va a nacer. Uno trata de que la hija siga como la tradición, aunque esté acá. Todas las dietas, los cuidados, la comida, todo.

El parto es sagrado; muchas veces el partero es el mismo esposo. Siempre se habla de parteras, mas no de parteros. El partero de mi mamá fue siempre mi papá. Muchas veces el parto se adelanta en la casa. Para nosotros el parto es tan sagrado, que no todo el mundo puede ver el parto. El cuerpo de la mujer es tan sagrado que no todo el mundo tiene que ver el cuerpo, va a poder ver las abuelas y el esposo. Muy pocos hombres participan. La partera es la que tiene que preparar todo, la medicina... Apenas el niño nace no lo baña, no lo deben bañar por cierto tiempo, por ahí dos días después del nacimiento, empieza el baño, pero con todo un ritual, con todo, con plantas lo bañan, lo aconsejan, todo, todo. Las plantas que usan son la albahaca, más que todo la albahaca, es una medicina muy importante.

Se baña a toda la familia, toda la familia, papá, mamá. El cuidado es de papá y mamá. No pueden ir a bañarse en el río, pueden ir a la quebrada, pero tiene que ir con alguien a bañarse, puede ser con el esposo y con las abuelas. Para las mujeres todavía es muy difícil ir porque trajo un nuevo bebé, y todos los espíritus de la naturaleza no son buenos tampoco. El viento, por ejemplo, es muy malo que la mujer necesite eso, le puede dar hemorragia, porque en el vientre de la mujer todavía queda la sangre. A la mujer la atienden después del parto, son tres meses que uno no sale.

La familia trae para hacer casabe. No puede hacer fuerza todavía, pero sí hay que cuidar los senos porque puede ser que se puede secar la leche y todo eso. Durante los tres primeros meses va haciendo cosas muy leves, todavía no puede ir mucho a la *chagra*. Ya a los tres meses, pues cuando el bebé entra a los cuatro meses, ya se empieza a engordar. Entonces la mujer ya se alimenta con chucula, la cual es hecha a base de plátano.

Otro alimento importante es el ají, pero no se puede consumir en cantidad, es de a poquito, porque a veces la mujer embarazada está perdiendo como ese calcio y tiene que comer, como a veces le da como asco de la comida y de todo y entonces debe consumirlo moderadamente. Es bueno poquito. Hay que cuidar los ojitos del bebé porque a veces después de nacer como que le da conjuntivitis.

Igualmente hay unas frutas del territorio que no se pueden comer, no están acá en la ciudad. Entonces todas las cosas de los abuelos, eso no está en una lista, eso es educación oral. Sí, eso es educación oral. Y lo hacen trabajando. El abuelo nunca lo va a decir a uno, mira, siéntese aquí que vamos a dialogar, no. El abuelo

va enseñando, va pescando, va cazando, va tejiendo, cantando, de esa manera se educa a la sociedad. A todas las generaciones. De esa magnitud. Cuando cumplan más o menos 13 años, la humanidad ya debe estar formada tradicionalmente para enfrentarle a la vida. Entonces, por eso, para nosotros la edad no es lo más esencial. El niño ya aprendió a nadar, ya aprendió a pescar. Las niñas ya se van a la *chagra* con sus abuelas, con su mamá a cultivar, a cosechar. Sabe identificar, por lo general, a los 14 años las mujeres sabemos identificar la especie de yucas. Los niños de la edad, más o menos a los 13 años, ya empiezan a identificar el tabaco, la hoja de coca, todo eso, las especies de pescados, cuáles se pueden pescar, cuáles no son buenos para la salud de la. Y así, ya uno va creciendo, va haciendo todo el trabajo con la gente, pero esa es la educación propia, la educación propia es aprender haciendo las cosas. Nosotros no sabemos en muchas ocasiones escribir, esa era la educación tradicional en mis tiempos. Pero en muchas ocasiones eso se cortó, ya, eso se cortó porque llegó el ICBF al territorio. Entonces separa a los niños de sus papás. Entonces, eso es el crecimiento y todo, todo es rotativo también. Ya cuando están totalmente en su territorio y todo eso, ya les empiezan el *bautizo* a los niños de siete, ocho años. Los abuelos, dentro del territorio en la maloca, escogen el nombre de los niños. Se puede bautizar a los niños a los 20 años, cuando ya están casados... Se ponen un nombre tradicional. Pero cuando llegaron los curas se cambió las cosas. Niños que son diablos que no están bautizados, dicen ellos.

Este bautizo es desde lo tradicional. Los bautizos no son como los bautizos de acá, son ceremonias en la maloca donde se le entrega elementos de sabiduría,

como son los nombres. Nombres de árboles, de animales, de los astros. Ese es el círculo de vida del crecimiento de un ser humano. Yo crecí en el monte. Yo crecí en el monte, con mis abuelos. Ahí cuentan historias.

El tiempo cuando le llegue la menstruación a las niñas, no las encierran ni nada de eso, como sucede en otras comunidades. Lo conjuran para que ella tenga buenas etapas de su vida. Lo conjura una sabia. una sabedora, porque es un tratamiento específicamente para las niñas que se desarrollan. Empieza la preparación de la mujer para el futuro cuando algún día tenga el parto, todo depende de esa curación. De ahí para adelante...

Por otra parte, cuando las mujeres tienen la menstruación tienen una dieta mucho más estricta. Incluso antiguamente, las aislaban y no las dejaban salir. Ahora eso ha cambiado, en algunos lugares en el territorio aún lo hacen, pero muy pocos, ya no se ve esa práctica; se ha perdido mucho. Las aislaban, no por malos, lo que pasa es que están muy vulnerables. Imagínese, su primera *menstruación*, la mujer está muy sensible. Aquí en la ciudad uno piensa que esas prácticas son machistas y del patriarcado, pero realmente todo tiene una razón de ser, es una práctica del cuidado.

Los blancos dicen “uy no, pero por qué la aíslan, terrible”, lo ven como una práctica fuerte. Dentro de la dieta durante los días que están con la menstruación, no pueden cocinar porque también les puede hacer daño a ellas y a la cocina. Entonces ella está con las energías muy variables. Entonces esas energías se proyectan en los alimentos. Por ejemplo, cuando uno necesita que los alimentos espesen no se logra y se le cortan. La energía está muy poderosa.

Dicen los abuelos que los hombres también tienen su forma de, digámoslo de menstruar. En el territorio los sabedores lo llaman “de botar las energías”.

Preparación de los niños a hombres

Hay que cuidarlos, o sea de una manera que conozcan las plantas también. Los que van a ser chamanes desde chiquitos los crían diferente, para que sean casi que sabedores, pero eso es un linaje, es toda una tradición también. Haga de cuenta que son como preparación para carreras (universitarias) también. No todo el mundo sabe curar. No todo el mundo sabe hacer mambe. No todo el mundo sabe hacer casas. Por eso es tan importante cuando un indígena llega a un espacio como maestro. Tiene toda la sabiduría, pero a veces le dicen “no, como no tiene cartón ni de bachiller ni nada entonces le pagamos \$600.000 pesos”. Entonces, al que tiene todas las cartonadas le pagan \$10.000.000 de pesos y el pobre abuelo... Y eso el que tiene todo, claro.

Lo que pasa es que, por ejemplo, el *territorio* es diferente, hay diferentes tipos de territorios, no solo en el plano físico, el territorio espiritual, el territorio de origen, el territorio de ancestros, el territorio de conocimientos, de los saberes, de sabiduría, de preparación. Cada uno requiere un cuidado diferente, cada uno. Incluso dentro del territorio, cuando usted va a los lugares indígenas, cada territorio necesita un manejo diferente. Por ejemplo, la *chagra*, no es solo una huerta, porque no solo son plantas. Allá también es como un espacio de conocimiento, de enseñanza. Es donde las abuelas enseñan a las niñas. Es como una escuela, casi. Incluso hay mujeres que van a parir allá. Son lugares de creación, y procreación. Es un lugar muy sagrado, sobre todo con la mujer. Es el lugar femenino y muy importante para la

mujer. No solo es un espacio de tierra, sino realmente de cuidado, porque es allí donde se cultiva y se recoge el alimento, es como un supermercado, aquí en la ciudad.

Las abuelas decían “este es el supermercado de nosotros, el indígena sin *chagra* no es indígena”. Por ejemplo, hay unos lugares donde no todo el mundo puede entrar, ciertos lugares del territorio, una cascada, una laguna, porque son espacios que uno entra con una dieta y un conocimiento especial. Entonces sí, es como el cuidado también se expresa en el territorio. El territorio es un espacio que se debe cuidar y que no cualquiera puede ir o puede meterse en por qué lo daña, o le puede pasar algo a la persona, puede enloquecer, hay gente que se ha enloquecido. En el territorio los animales son los dueños de la selva. cuando se va de *cacerías*, o de *pesca*, se piden unos permisos en el *mambiadero*.

El *mambeo* no es para las mujeres Uitoto. Nosotras no mambeamos, solo los hombres. No estamos autorizadas para *mambear*. No nos dieron esa palabra del *mambeo*, pero hay que respetarlo mucho. En cambio, el zumo del tabaco, el *ambil*, sí es de nosotras las mujeres.

El *ambil* es una medicina también, o sea, todo se habla a nivel de medicina. De elementos tradicionales. Cuando uno habla del tabaco, del *mambe*, del *ambil*, de la ayahuasca. Sí, todo eso son medicinas.

El *yagé* o la *ayahuasca* es un elemento tradicional. Esa es otra práctica de cuidado. Está el *mambe*, está el *ambil* que ya te voy a explicar, el *rapé*, está el *yoco*, la *ahayuasca* que también la llaman *yagé*. Vea que, digamos a mí, eso sí yo le tengo

mucho respeto. Así haya sido desde chiquita pues criada y adoptada por abuelas que me dicen yo la adopto y me cuentan conocimientos que son, muy importantes, yo no me he atrevido a hacer medicina indígena porque le tengo mucho respeto. Y yo siento que aquí eso ya se pierde, en la ciudad los jóvenes lo hacen casi también por droga a veces, y eso pues no debe ser, no debería hacerse así, es una práctica que necesita una dieta, necesita unos consejos de los abuelos y abuelas, yo digo se debe tener cuidado de la naturaleza, y por allá sale un abuelo, usted sabe como son los murui, son así directos, “es que a nosotros nos dice el blanco que nosotros cuidamos, nosotros somos es administradores, acá no conservamos, nosotros usamos la naturaleza, que la usemos bien es una cosa, pero esa palabra de conservación, eso no, eso no es de nosotros”. El indígena es administrador, decía, maneja el territorio.

Yo llevo en Bogotá aproximadamente como 15 años, creo. Yo estoy acá es por cuestión laboral. Siempre he estado con la ONIC ([Organización Nacional Indígena de Colombia](#)). Ahora soy la coordinadora de la escuela de formación nacional indígena. Creé la Escuela de Formación Política de la OPIAC (Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana). Esta escuela fue muy importante porque formaba jóvenes. Esa palabra, del “cuidado”, es una palabra muy grande, porque abarca muchas cosas. Por lo general el cuidado en lengua es (uñode). (Uñoga) que están cuidando a la mujer. A mi nieto le enseñamos a decir que cuando no haya plata diga “ucube iñiede”. Otro alimento de cuidado es la caguana.

La *caguana* es la base, es la yuca, la yuca es lo más sagrado para nuestra cultura. En nuestra comunidad casi todo se cocina a base de yuca. Entonces la *caguana* es la bebida más tradicional que tienen los pueblos, porque antes de un baile, antes de un *mambeadero* o en el *mambeadero* ofrecen esta bebida tradicional. Esas bebidas de los jugos, eso ya es algo más nuevo, porque todo lo revolvían con yuca. Tienen muchas variedades de yuca. Toda la yuca se puede hacer *caguana*. La *caguana* es como un tipo de yuca muy especial, es la yuca dulce. Le hacen un proceso de cocinarla. La cocinan, pero como todo tiene un cuidado. La mujer, por ejemplo, que tiene período no puede hacer *caguana*. Hay un tipo de mujeres que pueden hacer *caguana*, no todas. Eso tiene una preparación especial, y hay una *caguana* mucho más importante, la *caguana* de yuca dulce, esa es la más sagrada. *La manicuera*. Esa es la que nos representa a nosotras, a las mujeres. Por eso es por lo que nuestra tradición dice que nosotros somos de la yuca, del tabaco y de la coca.

Hijos del tabaco, de la yuca dulce y de la coca. Se hace *caguana* de piña, *caguana* de guapuri. Puede tener *caguana* de chontaduro, *caguana* de *azaí*, etc. Es decir, cuando las frutas se revuelven con la yuca, queda una *caguana* y queda espesa, como una avenita. La *caguana* no es que sea la yuca, sino es como el almidón, o sea, la agüita que sale de la yuca, no la yuca. Eso hay que cocinarlo muy bien, porque tiene veneno. Es muy sagrada. Entonces esto es otro proceso de cuidado.

Por lo general, son las abuelas quienes la preparan, o las mujeres jóvenes cuando las abuelas les han enseñado y las mandan a hacerlo, pero eso es una cosa

pues muy especial para la preparación. Esa es otra práctica de cuidado. Entonces yo te digo la práctica de cuidado es muy difícil hablar porque es que la palabra cuidado es un todo, es decir, en lo indígena la palabra cuidado está en todo, en todo sentido, por ejemplo: en el parto, en la preparación de las comidas, en la preparación de una festividad, en hablar con otros, en las relaciones, en el período de la niña, en la preparación de un niño o una niña, adolescente, con el pelo.

Cuando yo era joven, una niña, mi pelo era bien largo. Porque ni siquiera era el champú, usaba puras plantas. Cuidamos muchos los cabellos. Otra forma de cuidado es a través de alimentarnos, por ejemplo, se dice que en ciertas épocas no es bueno comer pescado porque eso enmanteca, achila el pelo, por decirlo... Los blancos tienen la creencia de que, no se corte el pelo cuando está enfermo, o las mujeres tienen la menstruación, o tienen gripa. Entonces, cuando se está enfermo, no puede cortar el cabello ni tampoco coger o cortar las matas.

Es lo mismo, se tienen también esas prácticas de cuidado. Otro ejemplo es la piel. Me acuerdo mucho una vez que contaron unas abuelas que vieron a unas personas usar el protector solar y decían ellas “el protector solar del indígena es el achiote”. El achiote, el ají mismo para hacer exfoliación con el ají. El achiote es para la curación de los niños. Es una planta medicinal, es como rojita. Para el cuidado del pelo, también usan el azaí, la raíz de azaí son pepitas rojas que se sacan de una palma. Eso es muy usado en todo el Amazonas.

Otra bebida es la chicha. La chicha tiene otra preparación diferente. La chicha la entierran debajo de la tierra. La hacen de diferentes frutas, por ejemplo, chicha

de chontaduro. Cuando se hace chicha es muy fuerte y fermentada, como una cerveza *palinera*. Esta preparación también tiene una práctica de cuidado.

Bailes y Danzas

En los bailes indígenas, esto es muy importante, porque los bailes son las danzas tradicionales indígenas que con el traslado a la ciudad se han venido perdiendo. Sin embargo, en los sitios tradicionales en la Amazonía aún persisten. Existen las danzas en ciertas temporadas para llamar a la abundancia en los alimentos, en la pesca. Aquí en la ciudad las danzas se hacen en los cabildos adaptadas a lo urbano para conservar las tradiciones y no olvidar de la cultura. La cultura anda con uno.

Yo me vine a la ciudad porque la organización me lo pidió (ONIC). Como te decía, soy delegada de los pueblos indígenas del Amazonas en la ONIC, porque no hay oficina de la ONIC en el territorio y me reparto por todos los departamentos.

Otra forma de cuidado es el tejido. El tejido es el pensamiento. Mire acá lo que hoy estamos haciendo... cuánto hemos tejido ya durante estas horas que hemos estado acá conversando (el día de la entrevista estuvimos tejiendo con Clemencia).



Imagen 1 y 2 tejiendo con Clemencia Herrera el 16 de marzo de 2024

Pasando a otro tema, el proceso de ombliqar es otra práctica de cuidado y se realiza cuando nacen los niños, pero nosotros casi no lo practicamos. Como le mencionaba al principio, para nosotros se centra todo en el cuidado desde la alimentación de la mamá. En concreto, para que el bebé no tenga pujos la alimentación de la mamá debe cuidarse antes y después de parto, porque ella está alimentando a su bebé, entonces todo lo que ella coma le llegará directamente al bebé a través de su leche materna, por lo que debe cuidar sus alimentos así también cuidará al bebé.

El estado de ánimo de mamá es otra práctica de cuidado para el bebé y para ella, es importante controlarse, hay que respirar hay que tejer. Si uno está de mal genio, el niño le sale rebelde. Cuando una mujer llora mucho en el embarazo el niño va a ser muy triste.

Así, desde las palabras de Clemencia, se entiende que las prácticas de cuidado en la comunidad Murui Muina no solo se limitan a aspectos físicos o rituales específicos, sino que se integran profundamente con el bienestar emocional y la alimentación. Su relato invita a reflexionar sobre una visión holística del cuidado, donde la conexión entre la madre y el bebé no termina con el parto, sino que se refuerza a través de cada acción, pensamiento y emoción. En sus palabras resuena una pedagogía ancestral que sigue orientando sus prácticas, aunque algunas hayan cambiado porque ella con su ejemplo enseña a su comunidad a resistir las fuerzas de asimilación cultural en la ciudad.

Entrevista semiestructurada. Tania Yimara Martínez, comunicación personal, 21 de marzo 2024.

Nací en el año 1981 en Managua, Nicaragua. Mi mamá fue para allá por todo el apoyo de muchos profesionales que se fueron de Colombia y de diferentes partes del mundo para apoyar lo que fue la Revolución Sandinista. Entonces, allá conoció a mi papá y bueno, ahí yo viví toda mi infancia en Nicaragua. Eso hace que yo de vez en cuando no sienta la diferencia entre ser colombiana y ser nicaragüense. Y llegué a los 11 años a Colombia, a Bogotá, y ahí empiezo a hacer mis estudios en Bogotá. Fue un poco complejo, porque definitivamente uno como extranjero siente el cambio cultural, el choque cultural, y Colombia es una cultura muy xenofóbica.

Desde muy pequeña tuve muchos problemas por ser nicaragüense, incluso me hacen perder el año por solo el hecho de ser nicaragüense. Fue todo eso lo que alimentó mis ganas de querer hacer un posgrado. Empiezo a estudiar psicología. Tenía muchas ganas de estudiar antropología, sociología, lingüística, pero empecé

por la psicología y mi intención era ir estudiando más y más disciplinas que fueran de lo particular a lo general. Empecé por la psicología y luego me fui por la antropología y la sociología. Luego hice una especialización en educación y gestión ambiental. Empecé a indagar sobre un posgrado en estudios latinoamericanos y encontré que había estudios hispanoamericanos y latinoamericanos, pero todos estaban en España, en Francia, en Estados Unidos; y yo me dije, es un absurdo irme a estudiar a Europa sobre la cultura de Latinoamérica, a pesar de que todos los profesores eran latinos, por lo que dije, no, vamos a mirar para acá. Entonces encontré en la Universidad Nacional Estudios Amazónicos, que asumía 9 países de Sudamérica y me inscribí. La idea era empezar y de ahí terminar la maestría en estudios amazónicos y continuar con estudios del Caribe. Pero llegué al Amazonas y *tomé agua de río*, agua del río Amazonas y no volví a salir de aquí. Acá encontré una casa que me gustó mucho, tuve a mi hija. El papá de ella es un hombre de acá, leticiano de la comunidad amazónica, pero brasilera. Es ahí cuando empiezo a hacer toda mi ruta de trabajo con la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía. Yo estoy vinculada prácticamente hace 16 años, pero con diferentes modalidades: he estado como contratista, como profesora. Acá incluso estaba en labores de cocina. 16 años, vinculada con la universidad. Yo empiezo a hacer mi vida acá con casa. Trabajo, hija, sí. Pues yo dije, no, ya no tengo nada más que hacer. En un momento me fui a Bogotá un tiempo y me presenté a una beca para hacer un doctorado acá y lo logré, entonces hice el doctorado también en estudios amazónicos con la Universidad Nacional. Esa beca exigía quedarse el tiempo en el doctorado y 4 años más de residencia en la región. En medio de todo ese proceso conozco a mi actual esposo., que es de la etnia Murui Muina y hace 8 meses tuvimos

a nuestro a nuestro bebé. Un bebé muy sano. Ese fue el primer parto intercultural acá en el Amazonas, pues yo vengo trabajando ese tema hace ya 13 años. Los últimos he realizado asesorías, en grupos de investigación de lactancia y de pautas de crianza. Sigo muy vinculada con el tema, pero ya no haciendo acompañamiento porque yo estoy formada como *doula*. Entonces, como *doula*, acompañante de embarazo, parto y posparto.

Compartir con la comunidad de mi esposo todas esas prácticas de crianza y cuidado cuando estuve embarazada me hacía pensar en lo que fue mi primera experiencia como mamá, porque con mi primera hija tuve un parto muy bonito con ella. El parto de mi hija fue en casa, y prácticamente antes de quedar embarazada de la niña empiezo a adentrarme al mundo del estudio de la maternidad, desde la psicología, desde una postura política. Recuerdo que tuve un parto muy bonito con mi hija, pero el post parto fue fatal.

Los primeros años con mi hija fueron una cosa absurdamente frustrante, con una red de apoyo nula, estuve muy sola. Yo estaba fuera de mi casa, mi mamá estaba en Bogotá y yo estaba acá en la casa de la familia del papá de mi hija, y esa es otra cosa. Los cuidados ahí son absolutamente diferentes. Además de ser una familia muy machista. Mi experiencia con mi primera hija me llevó a tomar la decisión de empezar, primero, a fortalecer mi acompañamiento a otras madres. Lo hacía también como una forma de sanar mis propias heridas y frustraciones como madre. El acompañar a otras madres me ayudó a entender qué fue lo que me pasó en ese momento y que me hizo falta. Empecé a ver en las comunidades también unas prácticas muy cercanas a lo que yo hubiera querido recibir en ese momento.

Empiezo a trabajar y a estudiar sobre el tema de cuidado y es ahí que llego al doctorado. Indago sobre las prácticas de cuidado y de atención al embarazo y parto en las comunidades indígenas de acá de Leticia y de puerto Nariño.

El título de mi tesis es "[Hacia un parto intercultural y respetado en la Amazonia colombiana](#)". Luego de presentar la tesis y de graduarme, empiezo a trabajar con las mujeres y en medio de ese trabajo conozco a mi esposo y quedé embarazada. Considero importante nombrar esa primera experiencia porque uno podría decir que con esa primera experiencia no vuelvo a ser mamá. Pero precisamente al ver los cuidados que hay acá en el territorio con las madres y la exaltación que hay a la fertilidad de la mujer, no dudé en querer tener otro bebé. Eso también me lleva tomar la decisión. En ese momento, valoré que aprender sobre estas prácticas de cuidado facilita no solo la transición a la maternidad, sino que enseña a las nuevas generaciones a mantener su identidad cultural, fomenta el diálogo intercultural a través del intercambio de saberes, y educa para que se resalte el cuidado de la madre más que al cuidado del recién nacido, porque la mamá está cuidando del recién nacido, pero ¿a uno quién lo cuida?

Lo otro super importante es estar una con su mamá. Esto ayuda muchísimo, precisamente porque la mamá de uno se concentra en uno, en cuidarlo a uno, el cuidado con la abuela y sin la abuela marca la diferencia. El segundo post parto ha sido lo más hermoso que yo he vivido. A través de esa experiencia he logrado sanar esas heridas que tuve con mi primera hija. Otro aspecto importante es generar los *círculos de la palabra*, en donde se hable del impacto emocional de la maternidad. Todo el tiempo se está evaluando a la mamá: que, si tú lo bañaste mucho, lo bañaste

poco, le das mucha teta, le das poquita teta, lo estás alzando mucho, lo estás dejando dormir mucho, no le da teta para dormirlo. La mamá de manera permanente en un estado de autoevaluación y de frustración, y además de falta de cuidado, y eso es lo común en la ciudad. En cambio, acá en el territorio es otra cosa.

Agradezco que definitivamente mi bebé llegó en el mejor momento. Mi mamá, y mi esposo me cuidaron absolutamente, o sea, todo el tiempo, para mi cuidado me daban aguas aromáticas, los baños, me indicaban no haga esto, coma estos alimentos. Incluso el tener ollas y platos exclusivamente para mí y cuidar así mi dieta. Me tranquilizó emocionalmente el tener a mi mamá y contar con una red de apoyo super amplia, tener un trabajo estable que me reconocía económicamente mi licencia de maternidad y entrar a trabajar cuando el niño tenía seis meses de edad, eso es cuidado. Pude gozarme todo el tiempo a mi bebé de manera tranquila, por lo que todas las condiciones se dieron para que el post parto fuera tranquilo y satisfactorio y entiendo las diferencias entre el primero y el segundo parto y es por esto por lo que decidí hacer mi tesis y trabajar sobre estos temas.

En lo urbano a la madre se le exige además de ser buena madre, tienes que recuperarte y tu cuerpo tiene que estar perfecto y tienes que estar linda, arreglarte. Le empiezan a decir a uno que, incluso tiene muchas ojeras, es lógico que la mamá tenga ojeras, pues dedicar parte de la noche al cuidado y alimentación de su bebé. Una empieza a concentrarse en cosas que no deberían ser importantes en ese momento, y empieza a negar aquello que sí es importante, es decir, el bebé se va a levantar en las madrugadas. Cuando tengo una familia que me apoya, veo ese proceso como algo natural y lo disfruto como tal, no lo veo como un impedimento

para estar bella. En la ciudad, ese es el choque en el que uno entra cuando es una mujer profesional, que busca el éxito en su trabajo, pero que también quiere amar a sus hijos y estar acompañándolos. Esas dos mujeres se pelean, es una opuesta a la otra, porque es la sociedad la que hace que entre nosotras mismas nos peleemos con las demás. Es posible que estos dos roles sean complementarios, pero para eso se requiere hacer unos ajustes sociales, laborales y culturales.

Los cuidados que se empiezan a tener tan pronto se saben que la mujer está esperando un bebé dependen de cada momento. Los primeros meses, los cuidados se concentran en asegurar que el bebé esté bien instaurado en el vientre y que mantenga ahí, que no vaya a haber un problema. Se hacen oraciones, todo el tiempo, y se usan plantas como la santa maría y las aguas curadas, curaciones, para pedirle a los espíritus protección tanto para el bebé como para la madre.

Después de los cuatro meses, cuando ya se siente el bebé, cuando ya está más grande, se hacen curaciones para asegurar que siempre haya agua. Las dietas, incluso las de mi esposo, se enfocaban en cambiar el agua, el agua de vida, el líquido amniótico. Se hacían curaciones para que el líquido amniótico se mantuviera bien. Cada pueblo usa unas plantas diferentes, en mi caso, de las aromáticas se usaron muy pocas. Casi todo fueron curaciones. Casi todo eran muchas curaciones y oraciones. Las plantas que se usaban mucho eran las hierbas frías, como una que se llama hierba fría y la albahaca. Generalmente me ponían a oler la albahaca con un poco de agua, se macera y la usaban para oler y echar en el cuerpo. Delicioso, me ayudaba a tranquilizarme, especialmente en el segundo trimestre. Recuerdo, una curación que me hicieron con muchas hojas de frutas como papaya, mango, y

limón. Se pone en agua tibia, no en infusión, solo en agua tibia. Ni siquiera es agua tibia, realmente es agua a temperatura ambiente, y las hojas se maceran en esa agua, luego se le echa un poco de agua caliente. Se deja reposar un poco y con eso se baña uno. Antes de ese baño, recuerdo que usaban un paño de hojas de *caraná*, que es un material que se usa para hacer los techos de las malocas. Cogen un pedacito y lo queman, y empiezan a ventear y uno pasa encima. Eso es algo que incluso hacen con los niños cuando entran por primera vez al monte, como para quitar todos los bichos que han pasado, que lo han tocado por el camino. Mosquitos, aradores, todos los bichos, todos los animales que pueden haberlo impregnado de algo. Con ese humo lo que hacen es limpiar el cuerpo, en este caso el de la mamá. El baño lo que hace es cerrar el cuerpo para que no entre el frío. Esto es cuando el bebé esta ya grande, al final del embarazo. Esto sí es horrible, porque ahí ya son más tratamientos para asegurar la posición del bebé. En el octavo y noveno mes, en el último período.

En cuanto a los controles médicos iba con mi esposo. A él no le gusta, no le gustaba para nada, pero a la ginecóloga le gustaba mucho hablar con él porque le llamaba mucho la atención esos cuidados. Entonces yo me lo llevaba y terminaban hablando y compartiendo conocimientos de un lado y del otro. A lo último era para garantizar la posición del bebé. Las abuelas acá, las ticuna, hacen la sobada, es decir, mueven al bebé. Ellos tienen prohibido eso, incluso dicen no vamos a tocar a la mujer. El único que puede tocar a la mujer en embarazo, en parto o en posparto es el esposo, nadie más la puede tocar. El esposo, aun así, no puede tocar al bebé y moverlo, eso está prohibido. Lo que se hacía era tocarla con ortiga, pero yo no.

Lo tocan a uno con la flor y pica bastante. Hacen masajes en la barriga y queda llena de ronchas, picaba, ardía. Servía porque mi chiquitín fue muy inquieto, es muy inquieto todavía desde la barriga, entonces él siempre se me pone así.

Hay ciertos pescados que no se comen durante el embarazo, porque puede que el niño pueda salir con algún defecto físico. Cuidan cada cosa que la mamá come en función del cuidado del bebé para su cuerpo. Digamos que, si comes camarones o el mojoy, cosas que no tengan hueso, entonces puede salir el niño sin huesos, con malformaciones. Pero eso se hace principalmente al inicio del embarazo. Cuando el niño ya está formado, no hay tanto problema. Con algunas cosas y con algunas temperaturas también. No es solamente la cuestión del aspecto físico de los alimentos, sino de algunas temperaturas. Por ejemplo, uno no debe acercarse mucho tiempo al fogón cuando va a hacer algo de comida. A mí me tocaba voltearme y poner la barriga para el otro lado. No solo la barriga, sino las piernas, la entrepierna, para otro lado. Con respecto a las frutas, la recomendación era no comer *coco de cumare (palma de chambira)*, porque el niño podía salir calvo.

Cuando se nace el bebé vienen las dietas fuertes. Como te decía, mi comida era preparada aparte. En ollas aparte se hacían mis baños y los calditos que tomaba, Me cocinaban aparte todo hasta los tres o cuatro meses de embarazo. Al principio todo sin sal. Calditos de pescadito y *casabe*.

Los baños y los tecitos con la planta de santa maría ayudan a recuperar la matriz en el momento del parto. También me la ponían encima de la matriz para aliviar. Mi bebé nació en el hospital. Pero la atención fue de mi esposo. A mí no me atendieron médicos ni nada, sino mi esposo, pero en el hospital. Ellos no lo pueden

recibir. Cuando ya iba a salir llamó de una vez a la médica y ahí ya. Pero todo el cuidado y los tés que me dio, que me preparó, todo el cuidado fue ahí en el hospital, en una sala, en un cuarto, pero él solo conmigo, con las luces apagadas incluso.

Para el nacimiento en cuanto a los cuidados con mi bebé, lo primero fue el ombligo. Él era que agüita con pescadito chiquitico y tecitos, nada de comida así con sal ni con nada, simple, hasta que se caiga el ombligo. El niño todo el tiempo con la mamá, pero cuando se cae el ombligo ahí empieza la curación. Se prepara con *hoja de higuierón* que está en el monte.

Ese pintado más o menos como azulado. Se prepara con agua y con eso pillan al bebé para la pintada del bebé. Llamaron a una tía de mi esposo, o sea la hermana del papá y ella fue la que hizo todo el proceso, lo pintaron a él, me pintaron a mí. Se hizo una curación al ombligo, se llevó el ombligo y después lo devolvió. A partir de ese momento ya podíamos salir. A mí me parecía increíble, como que yo decía, así que pude salir. Tener una dieta de casi dos meses. Que me dijeran no, no te vayas a salir. No tenía la presión de la ciudad, no tenía a nadie que me dijera, ella tiene que trabajar, tiene que moverse. En cambio, me regañaban, me decían ¿usted qué hace afuera? Porque mi marido es Murui Muina y ellos sí salen apenas se cae el cordón. Ese proceso puede estar entre cuatro a siete días. Por mucho diez días. Pero ya en ese momento, ya digamos que uno está listo para salir. Obviamente yo no salí de una vez porque pues no, tampoco estaba con ganas. Pero pues digamos que ya desde ese momento está autorizada para salir.

En cuanto a la dieta alimentaria prácticamente los tres primeros meses, no más. Hay muchas cosas que se me prohibieron, sobre todo el primer mes. Después,

a los tres meses ya fue más suavcito. Pero todavía, por ejemplo, carnes yo no podía comer y hasta los seis meses. Sí, hay muchas cosas que yo no podía hacer, por ejemplo, salir al frío. A partir de los seis meses ya no me molestaron. Pero las dietas alimentarias sí, de resguardo, o sea de quedarse, eso esa cuarentena, a los siete días se cayó el ombligo y hay yo ya tenía que salir, por eso nos pintaron.

En cuanto a los cuidados al resto de la familia el papá debe tener mucho cuidado con lo que hace, con lo que piensa y por donde cruza. Te pongo el ejemplo, mi esposo antier tuvo que resolver un problema de un muerto que tenían que trasladarlo, entonces tuvo que acompañarlos. Él acompañó también a las familias para hacer como el traslado de los que mueren, los que han sido remitidos y mueren y quieren venir para el territorio, ya sea para Leticia o para las áreas no municipalizadas. Acompañó a las familias a hacer todos los trámites que correspondan. Entonces, entre esos trámites, cuando la familia decide que van a ser velados y enterrados, pues se les acompaña a la funeraria a hacer todas esas diligencias. Él se fue a la funeraria a acompañar a la familia y cuando llegó yo estaba en la casa con el bebé. Y yo le pasé al bebé y él me dijo, no, porque yo estoy recién llegado de la funeraria y como que no pusimos atención y le pasé el bebé. Desde ese momento él niño no quiere dormir. Entonces en la madrugada él le hizo sus curaciones y eso, el niño vino a dormir. Fue cuando ya le hizo no sé cómo, cómo será, la oración, pero él le chupa en los pies y en ese momento tocamos al niño y estaba sudando, pero frío. Él me dijo, sí ve, eso fue la funeraria, eso es frío de muerte. Lo que llaman el frío. Nuestros abuelos también hablaban de eso. Sí, y ya entiendo a qué se refiere, nunca lo había vivido, sí, ahora sí, definitivamente porque

es que fue muy particular que él estaba sudando. Será calor, pero no estaba caliente, estaba frío. Entonces me dijo, eso es puro frío de muerte. Esta mañana salí tarde buscando la planta para ese baño. Entonces eso es de él, él debe tener mucho cuidado con los lugares a los que va, con lo que hace. La dieta del padre también es larguita.

Al principio había muchos cuidados, pero particularmente los que más tuvimos cuidado pues obviamente papá y mamá. A otra que le tocó mucho también fue a la hermanita, a la abuela también la pintaron. Pero fue como una sola vez que le hicieron una curación a la hermanita. Y a mí pues un montón. Entonces depende mucho como de la línea de consanguinidad, creería yo. Los papás están directamente conectados. La hermana tiene una conexión mayor, pero no tanto como mamá y papá. Y la abuela ya no tiene tanta conexión, pero también está conectado con el bebé por la madre. Y así como progresivamente, creo que tiene que ver más con esa línea de lazo.

La relación que hay de todas estas prácticas con la cosmovisión de la comunidad tiene que ver con muchas de las plantas que se utilizan, voy a decir la parte práctica. Muchas de las plantas que se utilizan en estos cuidados están relacionados con las historias de origen. Todo está relacionado con el origen del pueblo muina. Las dietas que hace la madre. También los animales que puede o no consumir, dependen mucho de las historias de origen, pero otras cosas importantes que creo yo, que no lo he hablado acá y que ha sido particular para mí, es que no se puede decir la línea de consanguinidad de quién llega al mundo. Henry, mi esposo es de una línea de linaje que se llama la sombra de Cumare, y el principal

representante murió ahorita en pandemia. Entonces la llegada de hijos varones que puedan llegar a suceder, a no suceder. Toma el banco de la Maloca, es un festejo grandísimo, y eso se mezcla mucho con lo afectivo, social y cultural, porque es una familia particular, con unas particularidades que hay muchos conflictos familiares. Y dentro de esos conflictos familiares, Henry resalta como uno de los herederos. Entonces, al ser el hijo de Henry, pues eso ya lleva a que, no solamente yo, toda la familia, todas mis cuñadas, estén concentradas en el cuidado del niño. Depende también de la posición. De quién llega, si es el padre. Eso está muy relacionado con los aspectos culturales de su comunidad.

Entrevista semiestructurada. Vanessa Ospina Mesa, comunicación personal, 16 de abril 2024.

Yo estudié ecología en la javeriana, yo desde el año 2009 empecé mi trabajo con las comunidades indígenas, con los ticuna, yagua, cocama y los Uitoto. Con esta última comunidad decidí hacer mi práctica y mi tesis del pregrado con ellos y desde ahí me quedé con la comunidad. El tema fue sobre todas sus costumbres y aspectos culturales y étnicas y cómo son sus relaciones profundas y a largo plazo con sus tierras y aguas y cómo ellos incorporan valores, sistemas de conocimiento y prácticas sostenibles para ayudar a la conservación de la biodiversidad. Entonces fue un análisis de medios de vida involucrando obviamente el género, es decir, cómo relacionaban entre ellos, cómo eran las mujeres, cómo eran los hombres. Ese manejo en la comunidad. Luego de eso, decidí seguir trabajando con las comunidades. Empecé mi maestría e hice mi tesis en Ecuador; ahí todavía no había conocido a los Murui Muina o mal mente llamados Huitoto, porque realmente eso

ha sido una discusión interna de ellos. Que el huitoto fue algo que se impuso y no, como tú sabes, una forma es como ellos se llaman y otra como realmente fueron llamados por los colonizadores y los españoles.

Se dice que todo el término es un poco invasivo, que no fue puesto por ellos, sino auto impuesto por los españoles. Ellos se autodenominan Murui Muina, que es lo mismo. Como te venía contando, fui al Ecuador, e hice mi tesis ya con respecto al manejo de los bosques, en las comunidades kichwa y cómo ellos le dan manejo a los bosques para medios de vida. Luego de eso ya regreso a Colombia y empiezo a trabajar con una ONG. Está ONG trabajaba con una organización con la comunidad Murui Muina, que es Azkar Inca en el Caquetá. Entonces, ya desde el año 2018 empiezo a trabajar con los Murui en diferentes proyectos. Ellos realmente son un grupo indígena bastante interesante porque en la mayoría de los casos, donde están han llegado porque han sido desplazados, es decir, ellos originalmente son del Bajo Amazonas o del bajo Caquetá. La ciudad de origen o pueblo es La Chorrera. Por muchos acontecimientos socio históricos de esa época, los caucheros fueron desplazados y llegaron al Caquetá.

Estos no son sus territorios de origen, ellos llegan allá, desplazados por la violencia y empiezan un camino de convivencia con las comunidades locales que hay allá en Caquetá que se llaman los *carijonas*, que luego van a ser llamados los *coreguaje*. Ellos hacen un pacto de tierras y hasta al momento conviven armónicamente, en los territorios de los coreguaje, ellos tienen varios resguardos. En el Caquetá hay bastantes pueblos Murui. Allí tengo la oportunidad de trabajar en 5 resguardos indígenas, el trabajo que hacíamos con ellos era formular proyectos.

Uno de los propósitos era fortalecer los medios de vida. Hice un trabajo específico en el año 2019 para mujeres indígenas, que fue la chagra. La chagra es ese espacio agroforestal que tiene una gran profundidad porque también tiene un significado espiritual. Para nuestros ojos lo podemos ver como una huerta, digámoslo así. Este es un espacio agroforestal donde conviven diversas especies. Sin embargo, para ellos es un espacio de creencias, de religión, de rezos, de tabús. Entonces, realmente es más allá que solo un espacio físico. Entonces empezamos a trabajar con la recuperación de estos saberes de la Chagra para las mujeres más jóvenes, en donde tuvimos un proyecto intergeneracional y pues así empiezo mi trabajo con ellos y ya desde ahí he venido trabajando con ellos y con otros pueblos indígenas.

Las prácticas de cuidado y crianza que se dan para las niñas y los niños en la comunidad, de los Murui, es una comunidad que, a pesar de haber sido desplazados, ellos mantienen su tradición y eso es algo bonito, porque si comparas con otros pueblos indígenas ellos han perdido muchas de sus tradiciones debido, al desplazamiento forzado. La primera forma de cuidado que ellos mantienen es el mambeadero. Este espacio espiritual es donde los abuelos rezan y acomodan las ideas, acomodan las palabras para que el territorio se mantenga en armonía, todos los que lo habitan, cada comunidad y cada uno tiene su estructura. Es un espacio espiritual, es el espacio más grande que hay en una comunidad. Yo lo describo físicamente como una casa, una choza. Por ejemplo, la distribución de cómo está las personas sentadas, cada detalle tiene un significado espiritual. El padre se hace en frente y los otros miembros de la familia se ubican en diferentes sitios, igualmente todos los objetos. Imagínate que la maloca es como una iglesia para que me

entiendas. Todo lo que hay en este espacio hace referencia al cuidar. Desde lo más grande hacia lo más pequeño, por medio de la palabra y de rezos ellos hacen el cuidado como un todo. Las medicinas tradicionales de Murui Muina son el ambil y la yuca dulce. La yuca dulce es de la mujer en el ambiente también, pero digamos que lo hacen los hombres, o sea, realmente la yuca dulce tiene un significado de relación de la mujer de tener la palabra dulce para cuidar, para aconsejar.

De ahí nace el sentido del cuidado como el primer espacio que yo veo desde lo grande a lo pequeño. Digamos desde lo comunitario, hasta lo más tradicional. Aquí están esos tres elementos que son los que van a regular, toda la relación de la comunidad con nosotros. Como te he venido contando, la yuca dulce la maneja la mujer, ella es quien la toma y quien la sirve. Para la mujer la yuca dulce le otorga un buen pensamiento y una buena palabra. Desde ahí puedo identificar otra práctica de cuidado desde las mujeres y es la chagra. La chagra es un espacio de cuidado desde la seguridad alimentaria. El ejemplo que ellos me decían es que la chagra es como ese supermercado que nosotros identificamos en la ciudad. El indígena sin chagra no es indígena, de hecho, una mujer me lo decía, entre más abundante es la chagra más saludable es la familia, entre más escasa es la chagra, pues es que hay enfermedad en la familia y tiene todo el sentido, porque cuando no tienes comida, hay conflicto las personas se pelean por conseguir el alimento. Se presentan peleas porque los niños van y roban. Entonces, si está mal la chagra, pues está mal la familia. La chagra entonces es ese espacio como que abastece a la familia, pero también la relaciona con un espacio dentro del territorio, es un espacio de cuidado, porque si la familia está bien, la chagra está bien. Y eso sucede

hasta en tu familia, el cuidado se da desde los alimentos que les das a tus seres queridos y pues ¿de eso quién se encarga? la mujer.

La mujer es quien lleva ese conocimiento, aunque el hombre participa en actividades de la chagra, porque el hombre va y la tumba y hace la quema. La mujer es quien guarda las semillas, quien tiene ese conocimiento de cómo se siembra y cómo se dispersa. La chagra es de los dos, porque los dos van a y rosan, van sacando las cositas (recogen la cosecha), entonces eso es un espacio de cuidado.

Además de eso, es el espacio donde se le transmite los conocimientos y aprendizajes a las niñas. Es el espacio de pedagogía. Ellos antiguamente no iban a la escuela. Su lugar de intercambio de saberes e integración cultural era la chagra, allí iban y aprendían y se dividían las tareas, los niños tenían sus funciones y las niñas tenían sus funciones. Esa división de roles que, aunque parezca como machista e impuesta, realmente no lo es porque en su cultura esto está arraigado a una tradición a un cuidado. En el territorio, más allá de una percepción machista que la mujer tiene que ir a la chagra, no lo es, pues es quien realmente maneja el conocimiento y quien maneja la energía para manejar la tierra y así es siempre. Entonces por eso es por lo que se les transmite a ellas esa responsabilidad de manejar la chagra.

Al hombre, se va por otro camino, que es la cacería, la pesca, incluso el tema de ser sabedor, de manejar el ambil de manejar el mambe, la medicina tradicional, entonces dependiendo de cada uno de sus roles, también iba a tener un cuidado especial. Entonces ya vimos el cuidado comunitario y familiar, ahora digamos dentro de la familia, cada niño nacía y dependiendo de lo que dijera el sabedor, por

ejemplo, esta niña va a ayudar a su mamá. Esto lo dice el sabedor desde que el bebé está en la barriguita de la mamá. Él tiene la visión y dice, esta niña va a hacer esto y este niño tiene que hacer esto y dependiendo de la tarea y la función que fuera, tiene una dieta.

Los Murui Muina trabajan mucho el tema de las dietas, las dietas se manejan en todas las edades. Esto depende de la edad, hay dietas diferentes. ¿qué quiere decir una dieta? digamos, si tú eres sabedor, no puedes comer ciertos alimentos, te restringen de comer o hacer ciertas actividades para poder mantenerte en el conocimiento. Si vas a ir a pescar, o a casar, o a la chagra, todo tiene una dieta especial para que se pueda ejercer esa actividad.

Para que puedas ejercer ese compromiso que te ha sido encomendado, debes consumir ciertos alimentos. Por ejemplo, si estás enfermo, una dieta, si eres un niño, tiene otra dieta, y así sucesivamente. Entonces las dietas varían mucho dependiendo de muchas cosas, ¿no? Las variables que te acabo de dar, edad género incluso condición física, condición de la persona. Es decir, como espacio de cuidado entre la familia vas a tener una función dentro de esa familia y entre la comunidad y eso va a tener un cuidado diferente.

Si has sido designado para dar un cuidado la dieta que tendrás que consumir será diferente a si vas de pesca, por darte un ejemplo. Desafortunadamente día por día estás costumbres se han ido perdiendo, incluso con esta investigación que tu estás realizando, el hecho de que las comunidades deban trasladarse a territorios urbanos. Por ahora se sostiene el tema de la chagra y del mandadero. Por ejemplo, los abuelos y las abuelas están muriendo y son ellos quienes tienen todo este conocimiento.

Las abuelas y los abuelos transmiten este conocimiento de generación en generación. Las abuelas y los abuelos se les llama sabedores. El chamán, es otra línea de sabedor, pero todo abuelo ya sería un sabedor. La primera práctica de cuidado es la dieta, tanto para la mujer que está embarazada como para el abuelo que o la abuela que la está acompañando. Ambos tienen que hacer la dieta. Igualmente, para la partera o el chamán. Ese conocimiento ellos no lo comparten con los blancos, es decir, las personas que venimos de la ciudad.

Se restringe, por ejemplo, el comer cierto tipo de pescados porque eso le puede hacer daño al niño. Otra práctica de cuidado es el mal de ojo, o un mal aire; se restringen también ciertas bebidas. Esto con respecto al tema de la alimentación. Otro aspecto es a nivel sexual también, es decir, la partera y el sabedor deben tener una abstinencia en este sentido. No pueden tener relaciones o contacto con hombres o mujeres a nivel sexual. Conozco algunas que no se pueden bañar en el río porque eso le puede hacer daño y no pueden comer ciertas cosas, dependiendo de la etapa del embarazo. Para cada etapa hay una dieta diferente, no pueden comer ciertas frutas, no puede comer, por ejemplo, pescado con cuero como el bagre. No pueden comer nada frito, o sea, todo es como a caldito los alimentos solo cocinados, lo que aquí llamamos al vapor.

Si el sabedor lo indica, no se puede meter al río para bañarse porque le puede hacer daño, a no ser que la partera diga que se puede meter en determinada hora. La creencia es que la tonina o el delfín rosado, puede hacerle algo peligroso. Entonces, los animales de río pueden llegar a ser espíritus. Esto último desde el plano espiritual. Esta es otra práctica de cuidado. Luego de que nace el bebe, durante la cuarentena, la mujer recién parida debe encerrarse, no la puede ver nadie

y, dependiendo de lo que diga la partera se puede o no bañar, de lo contrario, solo se pueden limpiar con las plantas que diga el sabedor. Dependiendo del clan tienen también las creencias para cada situación. Otra práctica de cuidado son los brebajes, que son hechos de ciertas plantas.

Frente a los niños y las niñas heredan toda la enseñanza frente al cuidado de la chagra. La partera es el rango más grande al que puede llegar una mujer. Es decir, ella va a manejar la maloca, la yuca dulce, es un cargo alto, digámoslo así. Para eso se preparan desde chiquitos, igualmente para quien va a ser un chamán, no. Uno pensaría que no todos los abuelos pueden ser chamanes, pero eso no es así, a ellos los preparan y eso tiene una dieta súper estricta de alimento y castidad. Haz de cuenta, comparándolo con las costumbres occidentales, como un padre prepara a su hijo, para que entendamos. Una persona que la van a preparar para ser sabedor debe encerrarse con los más duros chamanes, se aíslan, no se dejan ver de las demás personas. Algo así como un monje, claustro. Esto ocurre también para quien lo preparan para ser un buen cazador, hay un proceso de curación, eso es diferente a una dieta. Esas curaciones son con plantas, medicinales. ¿Para qué? Para que ellos puedan entrar al bosque, porque entrar al bosque tiene unas energías, unos dueños. Podrán entrar sin que eso les afecte, les haga daño. Por ejemplo, cuidarse si cogen una culebra para que no los pique. En ese plano, como el río tiene un plano espiritual, el bosque tiene otro plano espiritual. Entonces, tienen que ser curados para que ellos puedan ingresar, porque imagínate. ¿Las jornadas de cacerías, meterse en la selva adentro y eso no todos pueden hacerlo, si me entiendes? tienen que estar curados, como llaman ellos.

Está también el pescador que va a estar en otros espacios diferentes. también esto tiene otras prácticas de cuidado. Eso me contaba una abuela. Una vez me decía eso es como una universidad, o sea, la especialista es usted, quiere ser biólogo. El otro sociólogo, pues, debe tener una preparación diferente.

Así mismo somos nosotros, el cazador no tiene la misma preparación que el que va a pescar, eso cualquiera no puede hacerlo. Como te decía, eso se ha ido perdiendo con el pasar de los años y es lo que genera esos desequilibrios. Si te das cuenta cada territorio tiene como su espacio de cuidado, entonces yo te hablaba de eso la vez pasada, no solo las personas nos cuidamos, entonces el territorio también es un sujeto de cuidado.

Para ellos el territorio tiene vida, tiene voz, tiene acciones, tiene pensamiento, entonces se le tiene que pedir permiso, como si fuera una persona y tiene sentido de cuidado y debe tener un tratamiento previo para ingresar. Entonces, cada niño desde chiquito, se le va formando para lo que el chamán dice que ese niño va a ser cuando sea grande. Para poder saber eso tiene que hacer una dieta especial, por eso digo que eso va conectado, con las mujeres embarazadas.

Es el hombre quien se encarga de recibir a su bebé, o sea, es prácticamente como el partero porque no permiten que nadie más intervenga. El hombre, el esposo, también debe tener una dieta y un cuidado para poder recibir a su bebé. El hombre participa en el parto, pero la partera lo acompaña y está recibiendo las indicaciones.

En el caso de las comunidades que han tenido que venirse a vivir a Bogotá, el cambio en las prácticas culturales en la crianza y cuidado de los niños y las niñas ha sido una cosa muy mala para las comunidades, porque para ellos lo espiritual es

una parte importante del cuidado desde ese plano, pero otro tema es la gobernanza, ese es otro espacio de cuidado.

El Gobierno propio, por eso como te decía, hablar del cuidado, es hablar desde muchas ramas, no solo puede ser el cuidado como yo cuido a mi hijo, sino como se cuida al territorio y yo fui al territorio. Lo implica el cuidado, las reglas y las normas. Ese tema es el primero que se debilita cuando las comunidades salen del territorio, porque se pierde una jerarquía. Se corre el riesgo de que se convierta en una anarquía, no todos pueden hacer lo que quieran. En el territorio se presenta menos, porque hay una estructura muy fuerte de gobernanza que son los sabedores, los abuelos y abuelas, hay un respeto a los superiores del cabildo porque de no respetar las reglas hay unas consecuencias claras. La gente en su territorio cumple las normas, pero cuando se sale todo eso se rompe. Se desbarata, entonces, ahí la gente hace lo que quiera. Eso es lo que se ha estado tratando de recuperar en la ciudad, que los cabildos puedan generar ese tipo de gobernanza para que no estén inmersos en la nada. Y se entiende, porque no tener ese espacio de cuidado desde el gobierno o desde un sistema de gobernanza, se debilita la familia, se debilitan las tradiciones. Es por esto por lo que el espacio de mambeadero es tan importante, porque es un espacio donde se reúnen los hombres, los abuelos hablan ahí, los abuelos les das consejos, como un espacio de transmisión de saberes educativo a través de la palabra. Por ejemplo, saliendo del territorio a lo urbano. Como lo mencionaba antes, no es solo un espacio físico es muy difícil encontrar un sitio para el encuentro, para las reuniones, para hacer los cantos y los rituales, que refuerzan la relación con los espíritus protectores de la

comunidad, quienes son invocados para guiar y proteger tanto a los individuos como al colectivo.

Para mí es un dualismo muy fuerte, porque cuando tú estás en tu territorio, al menos tienes una guía espiritual un norte, un líder, cuando sales de territorio. tus saberes, tus conocimientos en la ciudad se invalidan. Incluso he visto muchos jóvenes de la comunidad que por falta de oportunidades llegan a la ciudad caen en la drogadicción y las mujeres en la prostitución. Tener esas prácticas de cuidado fuera del territorio es muy complejo, porque allí está la esencia, destinan cada uno de los lugares para la transformación personal y colectiva. Por ejemplo, la chagra más allá de cultivar el alimento, se cultivan valores de respeto, de solidaridad y de reciprocidad, y donde las y los jóvenes aprenden no solo sobre la vida en comunidad, sino también sobre su rol en el ciclo cósmico que tienen para la vida. Es un espacio que les permite conectar su identidad individual con la historia colectiva y el universo espiritual que les rodea.

Las comunidades se encuentran con un choque de realidades que afecta profundamente la forma de cuidado y crianza de las nuevas generaciones. Al salir pierden sus espacios comunitarios tradicionales. Sufren una fragmentación y rompimiento social, encontrándose con unos desafíos enormes. Inicialmente llegan a espacios de invasión con problemáticas sociales como pandillas, a lugares muy violentos y peligros. Aquí no están sus medicinas tradicionales, no tienen sus plantas, no tienen el río, no hay chagra, no pueden hacer la cacería, entonces, qué espacios de cuidado se reinventan ellos, si no conocen otro, están totalmente desarmados. Cuáles son esas normas comunitarias con el campesino, el afro que vive al lado, si no es reinventarse desde cero y ahí es un tema muy importante con

el que yo trabajaba, son los medios de vida, porque es que los medios de vida no los piensan solo como el tema económico y no cuando una persona se desplaza. Todos sus medios de vida, su capital social, su capital humano, su capital ambiental, su capital financiero y económico, todo esto se derrumba y en ese sentido, como tú haces para salir adelante y eso nadie le para bolas, ese es tema muy complejo, porque eso genera una presión muy grande en las personas, ¿sabes?. Los interrogantes de qué soy?, qué hago?, hacia dónde voy?, me meto por la vía fácil? porque nunca estudié? Entonces, ese es el problema que enfrentan. Sin embargo viene la otra parte y es la más bonita, y es que ellos tienen una capacidad de adaptación increíble. Cada día van fortaleciendo sus redes de apoyo en las ciudades a donde llegan y pueden ayudar a otros a mitigar algunos de estos problemas. Es por esto que es muy importante reconocer el valor de preservar su identidad cultural indígena. Es muy difícil para las comunidades. Por ejemplo, hablábamos con Clemencia sobre el jardín infantil que está ubicado en el barrio 20 de Julio y cómo desde este espacio busca conservar esas prácticas de cuidado. Porque este jardín nace precisamente de lo que pasa en la ciudad y es que las mamás tienen que dejar a sus niños en estos jardines para poder salir a emplearse y encontrar los medios económicos para subsistir en la ciudad, entonces por ese lado, las prácticas de cuidado y crianza se rompen totalmente porque hay un quebranto de la familia, del núcleo que se tiene en el territorio y que se pierde en la ciudad. Así es, por ejemplo, las comunidades que se encuentran ahora en el parque nacional, completamente desprotegidas, eso muy difícil. Yo creo que eso es un trabajo que hace falta, es decir, es un vacío. Lo hemos ignorado y es cómo empezar a trabajar con los desplazados indígenas, porque es diferente cada situación de las

personas migrantes. Un indígena es totalmente diferente a un migrante venezolano, a un campesino. Es más complejo entonces, me gusta este tipo de investigaciones porque nos empezamos a ver cómo poder hacer una integración social con ellos de una manera diferencial, es decir, empezar a mirar cómo desde el enfoque diferencial, podemos empezar a hacer acciones con ellos acá en la ciudad, y es empezar a crear inversión para asegurarles el tema de la tierra, la tenencia de la tierra, para que ellos puedan tener sus cultivos, para que al menos esa relación con la tierra no se pierda, porque como ellos dicen, indígena sin tierra no es indígena. Generar espacios, por ejemplo, de socialización para que ellos puedan encontrarse entre ellos, con sus comunidades. Que ellos puedan desde acá a hacer lo suyo y no tener que llegar a pensar en un momento a venderse, a caer en la drogadicción, a prostituirme, sino cómo también generar su economía desde acá en la ciudad. Por ejemplo, la idea de los restaurantes con alimentos típicos del territorio, pero eso es una gestión que se tiene que hacer desde el Estado. Sino es así ¿de dónde van a sacar plata? Es algo que tiene que pensarse desde una política pública.

Entrevista semiestructurada. Lucy Narváez Remuy, comunicación personal, 16 de mayo 2024.

Lucy Narváez Remuy, soy antropóloga asociada al Ministerio de Medio Ambiente de Colombia. Me he dedicado a comprender y documentar las realidades de la comunidad Murui-Muina. Mi trabajo contribuye a visibilizar las necesidades y desafíos de estas comunidades en el contexto más amplio de la biodiversidad y la gestión ambiental en Colombia. Destaco la importancia de la chagra como espacio

agroforestal y de aprendizaje, esencial para la vida comunitaria y la transmisión de conocimientos.

La comunidad está conformada por dos tipos de estructuras organizativas. Una es la estructura que tiene un gobernador, secretario, tesorero, alguacil y fiscal. La otra es la que viene del linaje, que es la autoridad tradicional. En este caso, esta comunidad está formada mayoritariamente por mujeres, principalmente abuelas, descendientes de La Chorrera, El Encanto. Tienen un consejo de abuelas, y hay un solo abuelo llamado Jaime. Él es el único hombre en un espacio típicamente femenino.

La maloca, por ejemplo, pertenece a mi mamá, ya que en nuestra cultura no es común que una mujer sea dueña de una maloca, pero en este caso es así porque ella es viuda y única hija, pero ella entró en un proceso desde hace muchos años, aprender todo lo del hombre y todo lo de la mujer.

En este caso, esta comunidad es de puras mujeres, en su gran mayoría son abuelas descendientes de La Chorrera y El Encanto.

Digamos que, ahí están las dos estructuras y eso es lo que rige las normas ahí y hay una parte que se trabaja allá mucho, que es lo que llamaban acá el calendario ecológico, pues ellas, viven en la Comunidad, tienen su momento de ir a sembrar a la chagra. La chacra, que es un convencional dos son multi diversas, que tienen mucha clase de cultivos y digamos que de ahí el primer cuidado que empieza es la chacra, es uno para ir a trabajar a sembrar tiene que haber dieta desde niña

Por ejemplo, en junio, que es como un juguito de agua de yuca, y con eso, tú puedes entrar a la chacra, pedir el permiso. Ese jugo se llama *cuño*.

Todo se empieza a ordenar, no solo la comunidad territorialmente, sino también los espacios vitales y los roles que cumplen cada miembro de la Comunidad. Los roles que se tienen dentro de la comunidad son dos estructuras, la organizativa y la tradicional que viene del consejo de abuelas, y cada una tiene que venir lo que llaman ella es de linaje de clan. Pues tú puedes ser de un clan, pero si tu clan es de linaje menor, pues la dueña de la maloca digamos que estás en nada. El *linaje* es una jerarquía, una estructura organizativa, que es la que con eso van y se registran ante alcaldía ante Ministerio del Interior, que son las estructuras propias indígenas reconocidas por el Ministerio del Interior, pero también están las estructuras tradicionales propias, que son las que están conformadas, por lo que digo, el Consejo de abuelas de abuelos en general son hombres, pero en este caso son mujeres abuelas y hay un solo abuelo entonces entre conocidos abuelas está mi mamá y ella es dueña. Ella tiene la maloca propia porque viene de herencia del papá de los abuelos y esa es una manera de cómo está configurada.

Las prácticas de cuidado empiezan desde que la mamá está en gestación del bebé. Digamos que cuando uno está en gestación. Mi familia materna por parte de mamá y de la abuela, todas han trabajado todo el tema de partería, eso digamos que se pasa de generación en generación, cuando en el caso mío yo no era mamá.

Antes de tener esposo y todo eso, uno acompaña a las abuelas, a hacerles el cuidado a las mujeres gestantes, entonces hay un tipo de cuidado que se tiene que es el cuidado de bañarse cuando se está en comunidad, antes de que salgan

los primeros rayos del sol en agua. Uno va y se baña con su barriguita y una mamá va haciendo el masaje a la barriga que es para que la criatura esté bien ubicada y no esté de pie o de nalguitas. Eso ayuda, es una manera de cuidar. Otra manera de cuidar es a través de la alimentación. Entonces, hay ciertos animales que no se deben comer, digamos, si comen carne de venado, no se puede comer porque el niño sale muy brincón, (risas) no se le da eso a la mamita, no se les da *boruga* o *lapa*, que es un roedor grandísimo, delicioso. Tampoco se le da algunas clases de pescados. Por ejemplo, los pescados que no tienen escama, en su mayoría. Tampoco se comen las frutas que vienen pegadas, hay veces vienen con dos semillas pegadas, esas frutas no se las deben comer. Otra cosa es que no se debe regañar ni criticar ningún animal, ni tampoco las plantas que votan cierto olor fuerte. Tampoco se los puede decir usted. Tiene que estar a toda hora como en armonía con el territorio, tranquilita, y otro cuidado es aún no hay ciertos animales, hay un ciempiés, le dicen “bobo de monte”, entonces ese lo coge y lo tuestan, y eso se los dan de comer a la mujer que está gestante para que el bebé salga completo o sea salga con todas las partes.

Completitas esas digamos que los cuidados más que se tiene también es que no se sale de noche. La mujer después de las 6:00 p.m. no sale cuando está en gestación, porque creemos que hay, los espíritus de monte siempre enferman. Pueden coger un mal aire. Cuando se agacha uno a rallar la yuca, para hacer *fariña* y *casabe*. Cuando se es primeriza, se ubica en la posición en cuclillas para cuando se va a llegar el momento del parto para facilitar el nacimiento del bebe. Esta es otra manera de cuidar. Previo, digamos a los días que faltan para dar a luz, la mujer

debe comer cosas que sean como suaves, entonces, como las semillas de guanábana, que una fruta cae o cosas que sean babosas para que así salga rápido y fácil el bebé. Todas estas dietas vienen acompañadas con oración, según para lo que sea, entonces la persona encargada te hace una oración, pero la persona que te va a hacer la oración tiene que haber dietado mínimo dos meses antes para no enfermar a la criatura y a la persona.

La dieta que esta persona hace para acompañar el parto es primero la dieta alimenticia, entonces, consumen alimentos que sea solo a base de yuca. Digamos, el juguito de la yuca, como un tintico, de la yuca dulce, no la brava, sino entonces toman eso y comen un tipo de pescado que es como una sardina y eso durante dos meses, si es una persona que no, que está en la productividad, que no es tan mayor, entonces no debe tener relaciones sexuales. No ingerir nada, que esté con bebidas alcohólicas, pero que esté cuando lleva mucho tiempo guardado, osea fermentado, solo debe comer de esas dos cosas y empezar a irse a un sitio muy lejano de la comunidad y empieza su aprendizaje y ahí sí ya está como listo, pues más que todo eso lo hacen las mujeres.

Yo he visto más que todo las abuelas, cuando yo tuve a mi bebé y empecé mi etapa de ayudar a la partería y a hacer los rezos. Yo acá en Bogotá fue difícil para mí. Profundizando un poco más en estas prácticas de cuidado en el territorio, y trasladarlas aquí a la ciudad ha sido complejo. Un tema complejo es el territorio, porque no se entiende que este no es territorio de nosotros, entonces acá lo que yo busco es un sitio a las afueras de Bogotá, pues yo tengo una finca y está a las afueras, también siempre es como que hay que pedir permiso al territorio, como a

los clientes que cuidan esto, así esté en asfalto, pero vamos ahí, con los seres que aún siguen, eso es uno, luego lo otro es el tema de traer todos los insumos, entonces digamos que nosotros somos a demanda.

En cuanto a las plantas, como lo menciono, yo tengo una finca que es en tierra, digamos que es templadita, entonces ahí todas mis semillas se dan y tengo mi carácter y todos mis rituales.

O cuando hago mis dietas, que nosotros ahorita vamos en junio, a mediados de junio, empezamos la *dieta del friaje*, que es una semana donde uno se va a hacer como un retiro, antes no consume nada salado, nada dulce, nada frío, pero tampoco tan caliente. Digamos que en la Amazonía hay tres días de frío, y el páramo de frío, que es lo que le llaman las *heladas del Brasil*. Es para nosotros esos tres días en una semana y son para nosotros, *es cuando la tierra está menstruando*, la tierra, se está limpiando, entonces en esa semana es donde salen muchas enfermedades, hay mucha gripa, mucha virosis. Pues que seguimos la dieta porque no todo el pueblo lo hace, que nos vamos esta semana a hacer como se retira a un espacio solo, no puede hablar ni emitir ningún sonido. Es como una meditación. Aprender, digamos cantos y oraciones y a la vez, practicar eso para ayudar esa semana, donde la tierra está como purificándose y después, cuando ya uno sale de eso, pues puede entrar a aprender otra cosa, otra curación, otro canto, porque *digamos que las curaciones de nosotros son cantos, son oraciones para curarse uno mismo y a los demás*. Se hace una canción. Digamos que yo aquí no me falta el ambiente, por lo que mi mamá me provee de las cosas de allá o cuando se me acaba yo misma voy y las traigo.

Otra práctica de cuidado es el *ambil*. Digamos que tiene su proceso. Se ponen a remojar las hojas del tabaco por tres días y después las cocinamos, entonces se les cuele y el agua se le aplica *sal de monte*, se le cocina con un tipo de leña, si tú quieres. Tú preparas según la leña y le echas la sal, y para eso debes haber dietado también todas a dieta, o sea, son muchas dietas y pues queda esto. Tengo uno precisamente aquí en mi mochila. ¿Lo puedes ver? acá te lo muestro, no sé si lo puedes ver. Queda, así como una pomada. Entonces, ahí tú lo consumes para la protección, por ejemplo, cuando tienes alguna dolencia, para limpiar la sangre, cuando necesitas calma, te da equilibrio a las emociones, al sentir, te da serenidad. Estas prácticas también son cuidados. Para mí eso es muy importante.

Mi hija nació aquí en Bogotá. Yo fui al hospital porque yo nunca me hice control porque me lo hacía tradicionalmente. Los controles los hice desde las tradiciones del territorio. Digamos que cada mes uno va al río y en el río se mide con las manitos la forma de, digamos de la barriga, y va acomodando el bebé, entonces ahí si tienes un dolor bajo es porque tienes mucho frío, entonces las abuelas empiezan a hacerle a uno los baños, entonces ha sido más el control, haciendo una oración. Ellos tienen, como yo les llamo, como eso que utilizan los magos de la sierra, como unas calabacitas y esas te las ponen en la barriga.

Le dicen que si uno si sueña con un animal así está el estado digamos de la criatura, entonces yo durante mi embarazo yo soñaba siempre era con una danta, pequeñita, corriendo. Entonces estaba bien, pero entonces esta última vez, me dijeron desde la secretaría municipal que tenía que irme a hacer un control, pero bueno, entonces yo fui, ya me faltaba como, yo creo que, como unos cinco días

para tener bebé, entonces yo fui y allá se escandalizaron porque dijeron que yo tenía una macrosomía fetal, que yo no sé qué y me va a quedar un para Bogotá, o sea evacuada, entonces. Llegué a la clínica reina Sofía, entonces yo no me dejaba hacer el tacto, nada, o sea yo decía no porque culturalmente no es mi cuerpo, no. Entonces así los tuve, los tuve como una semana, pero yo ya sabía que iba a tener bebé, o sea ya sentía allá, si yo les dije eso fue como a las 3:04 de la tarde, no eran como a las 2:00 de la tarde. Les dije que yo necesitaba un espacio para hacer un sahumero y purificarme y que me dejaran sola en la habitación. Se fueron y yo aproveché, le eché seguro a la puerta y empecé, porque yo ya estaba que paría y ellos ahí entonces empecé mi proceso de parto que hizo. Fue que bajé una sábana, hice la posición en cuclillas y uno empieza a cantar, uno empieza a llamar a todos, todo lo blando, todo lo suave, o sea, todos los animales que tienen colores bonitos, las frutas que son babosas para que el parto pueda darse, y luego de un rato tuve a mi bebé, pues mi parto fluyó. Creo que unos 20 minutos no fue más de 20 minutos, media hora, no recuerdo. Yo tuve a mí bebé sola, entonces les pedí a los médicos que salieran, porque iba a ser mi ritual, porque a uno lo deshumanizan. En mi comunidad antes de tener debes hacer un sumario, entonces yo también estaba haciendo eso en la habitación.

Ellos se salieron y ahí pude tenerla. Ellos se dan cuenta de que tengo la puerta con llave entonces la abre y cuando ellos entran, pues yo ya estoy cortándole el cordón, porque eso también te enseñan las abuelas, a cortar el cordón. Entonces yo le estaba cortando y yo le estaba haciendo todo a la niña, cuando llegaron y me dicen: ah, pero señora, ¿qué hizo? Esto es enfoque diferencial y si yo vengo de una

comunidad indígena, pues yo tengo derecho, atender a mi bebé de acuerdo con mis tradiciones, porque yo me he preparado, llevo preparándome todo este tiempo, entonces llegaron y se me iban a llevar, entonces yo les dije, no, me arreglé y yo cargaba una neverita y les dice: yo requiero que la placenta de mi hija me la tengan en esta nevera; entonces ahí se la llevaron como a medirla y tomarle el peso. Entonces lo que yo hice fue hacerle en la manito, la aruñé porque dije de pronto me la cambian. Me la trajeron y pensaba, mis papás a mí nunca me pusieron una vacuna, o sea, yo la única que tengo es la del COVID. Fue obligada que le pusieron las vacunas.

¿Entonces, no es que le van a poner vacunas? Sí pues, ya me tocó mediar con el papá, si él quería que a la niña le pusieron vacunas porque ya le dije: ¡seas hombre! y no dejes que a la niña le pongan vacunas. Las vacunas fueron una tragedia. Mi esposo es de la comunidad. Y ahí, pues ya uno la recibe con un canto, todos con canto, ya me la entregaron a los dos días, ya me dieron salida y pues me fui con mi neverita para mi pueblo. Llegué y se entierra la placenta y se siembra un árbol. Entonces, el nombre de la niña es tradicional que haga alusión a ese árbol. Lo que tenga a ese nombre ese argumento es el nombre y el árbol está pues grandísima. Tiene unos cinco años, ya está grande y el árbol está a la entrada de la comunidad.

Decidí venirme a Bogotá y no quedarme en el territorio porque, yo me fui a estudiar a Moscú, yo soy química, tengo dos pregrados y regresé a la comunidad, me casé al año, necesitamos un año después de haber llegado, me casé y empecé como todo el liderazgo, entonces allá tenemos una organización que se llama Sylar,

estuve a cargo de esa organización. En Putumayo, en Lisa es, es mi esposo, era el jefe del [Parque Nacional Natural La Paya](#) en Leguízamo (Putumayo), y a él ya le sale como su tiempo de pensión y decide pues que ya es momento de tenemos. La niña ya es momento de trasladarnos para Bogotá. Bueno principalmente nos vamos para Villa de Leyva (Boyacá y regresamos a Bogotá y ya acá en Bogotá, hay 14 pueblos indígenas y entre ellos está el cabildo, guion de Bogotá, entonces entré como acá. Conocí sobrinas de mi mamá que no conocía en [La Chorrera](#), empecé a conocer a Isabel y formamos un cabildo, el cabildo de Bogotá y empecé a trabajar, tiene un asentamiento en Usme, pero tienen los unos cuatro cabildos de Bogotá tienen una oficina en la novena, con novena, ahí al frente del Museo de la Policía en el centro. Ahí tienen su sede y cada cabildo tiene su oficina, entonces llegué acá. Principalmente, pues como química me iba bien, digamos en lo laboral era trabajando, haciendo supervisión. Eso en los laboratorios de Bayer, haciendo jornadas y finalmente dije, pues lo quiero y lo voy a estudiar. Entonces hice mi segundo pregrado en antropología, que es en lo que me ha ido mejor. Hice la química en Moscú y la antropología, lo hice acá.

Entonces empecé a trabajar. Trabajamos un tema similar al que tú estás trabajando y era ¿qué pasa con las prácticas culturales tradicionales cuando se desplazan a territorio? Yo, acá no consigo sal de monte para echarle al *ambil*. Yo le he dicho revisar es uno, le probaba al *ambil* que hace la abuela. Y ese *ambil* lo hacía soñar a uno, pero pesadillas, Está bueno, me dijo. No es porque yo le echo sal, pero de cocina, entonces por ejemplo ahí las tradiciones se van transformando. En el territorio las abuelas curan con albaca, con albahaca

amazónica que es diferente a la de acá. Un problema que hemos visto es el tema del alcoholismo que es muy fuerte, digamos que también esto hace que las prácticas culturales se transformen y que se vayan a perdiendo. Entonces ya no es el mismo efecto, ya no es lo mismo.

Lo mismo pasa cuando se van a hacer los sahumerios. Compran el sahumero en San Victorino o se lo compran a los Incas y en el territorio tiene uno el santuario de monte va uno y coge y sabe qué plantas y de qué árbol se deben coger. Entonces también digamos que esas cosas varían y van cambiando las tradiciones.

Culturalmente las prácticas de cuidado están en responsabilidad y así se la ha visto, de la mujer. La mamá es la que siempre están diciendo qué hacer, cómo hacer, y qué evitar en el caso, cuando uno está previo a desarrollarse, a que les llegue el primer periodo (menstruación), es la mamá. La mamá sabe, digamos, que hoy ya le llegó por primera vez el periodo a la niña. Entonces la mamá lo que hace es hacerle a uno unos rezos. En el caso mío, me hizo unos masajes, yo me acuerdo de que ella cogió dos plátanos verdes grandes y me los puso sobre el abdomen y me fajó. Me dijo que para que tuviera cintura, para que la matriz estuviera puesta en su lugar, para que no fuera a ser buchona, es decir, gorda, y para que siempre tuviera cadera. Cuando fuera a hacer mal, te rezan con una agüita y no te dejan salir de la casa hasta el tiempo que le dure el periodo la primera vez. Si te duró tres días, tres días, si te duró 15 días, 15 días y te duró un mes un mes ahí y le dan a uno cosas que no tenga nada de dulce y lo que te dan es como un caldito bajito en sal y eso comes durante todo el tiempo que tengas el

periodo y después ya el último día te hacen un baño de vapor con plantas y como tú ya no puedes salir, porque dicen que los espíritus lo miran a uno, y uno se enferma, entonces tienen esta tradición, eso es para el caso las niñas.

Para el caso de los hombres digamos que yo no tengo hermanos. Tengo unos hermanos de crianza, o sea, hermanos de papá y mamá, Tenía un hermanito que le estaba cambiando la voz, y le salían unos gallitos (risas). Entonces, en ese caso el cuidado ya no lo hace la mamá, sino el papá. Yo me acuerdo de que a él le hicieron picar una *conga*. La *conga* es una hormiga grande que la picadura produce fiebre y es dolorosísima, dolorosísima; duele mucho, pero mucho. Pues se le hinchó acá (cuello) y de una vez se le acomodó la voz y dejó de salirle gallos y empezó a hablar ya, esto fue en el territorio. Acá en Bogotá no lo hacen. Las plantas principales que se usan es la albaca. Hay una ortiga de monte de flor que es la florecita de un árbol de la flor. Esa se consigue en *La Chorrera*. Igual hay muchos proveedores que la manden acá. Digamos que el cabildo tiene un centro de acopio. Hay viene normal y ya depende, del uso que se le vaya a dar y para lo que se vaya a utilizar.

Otra cosa es cómo se traslada la tradición y costumbre de mambear aquí en Bogotá. En el territorio se hacen cargo, si mandan, mandan para acá (Bogotá), pero hay casas, por ejemplo, donde se tiene su pilón, entonces solo mandan las hojas ya tostadas y uno lo que hace, bueno uno no, son los hombres, porque nosotras las mujeres no tenemos permitido hacer acá el proceso. Entre Bogotá y el territorio hay un comercio grandísimo, de todos los precios y sí, hay mucha gente que comercializan los productos.

Eso también tiene que ver con el tema de las prácticas de cuidado, porque no todo el mundo tiene el recurso económico para poder comprar los productos a los precios que los traen aquí en Bogotá. Otro problema es que muchas personas tienen que salir del territorio desplazadas y en contra de su voluntad.

Digamos que la relación que hay frente al traslado de las prácticas de cuidado y crianza frente a la cosmovisión es que si no se hacen esas prácticas se pierde como esa relación con nosotros y lo que somos en nuestra comunidad. Lo principal es la praxis. Si no me he purificado, entonces no puedo dar consejo, no puedo chupar *ambil*, no puedo *amanecer*. Nosotros hablamos de amanecer la palabra, entonces mi *palabra no es fría*, mi palabra siempre va a ser caliente, la palabra mala, no palabra buena.