

# Tensiones entre lo tradicional y lo occidental: tres generaciones de mujeres indígenas

Ingrit Gutiérrez-Vega, Ph. D.<sup>a</sup>

Universidad de los Llanos, Colombia

Mónica del Pilar Rodríguez-Rodríguez, Mg.<sup>b</sup>

Universidad de los Llanos, Colombia

David Alberto Londoño-Vásquez, Ph. D.<sup>c</sup>

Institución Universitaria de Envigado, Colombia

 [igutierrez@unillanos.edu.co](mailto:igutierrez@unillanos.edu.co)

## Resumen

El artículo investiga los saberes de las mujeres indígenas achagua y piapoco desde una perspectiva hermenéutica, explorando la influencia generacional (abuelas, hijas y nietas). La investigación enfrentó retos metodológicos debido al temperamento introvertido de las participantes y a la desconfianza hacia personas externas. Se identifican tres tipos de saberes: las prácticas preservadas, como la transición de niña a mujer y el cultivo de la yuca; las prácticas en tensión, afectadas por la modernización, como la disminución del ritual del trompo y la zaranda; y la influencia de prácticas occidentales, que han impactado su cosmogonía y creencias. La evangelización y el uso del español en la escuela contrastan con el uso de la lengua materna de la comunidad. También se observan nuevas perspectivas sobre la salud sexual y reproductiva, como el parto y la anticoncepción.

## Palabras clave

Identidad cultural, mujeres indígenas, narrativas, saberes y prácticas ancestrales.

## Tesouro

Tesouro de Ciencias Sociales de la Unesco.

## Puntos clave

- Se reconoce el papel fundamental de las mujeres indígenas, en especial las abuelas, como principales transmisoras de saberes, tradiciones y valores.
- De igual manera, la preocupación de aquellas por mantener la identidad cultural.
- Se señala el fuerte impacto de la occidentalización y la modernidad en las prácticas y saberes ancestrales reflejado en la educación, la tecnología y la religión.

## Para citar este artículo

Gutiérrez-Vega, I., Rodríguez-Rodríguez, M., & Londoño-Vásquez, D. (2026). Tensiones entre lo tradicional y lo occidental: tres generaciones de mujeres indígenas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 24(2), 1-24.

<https://doi.org/10.11600/rllcsnj.24.2.6979>

## Historial

Recibido: 17.02.2025

Aceptado: 19.08.2025

Publicado: 07.04.2026

## Información artículo

El artículo presenta los resultados del proyecto titulado «Narrativa de infancias de mujeres indígenas de las comunidades piapoco y achagua», financiado por la Universidad de los Llanos en 2023, con acta de desarrollo de marzo 3 de 2023 a julio 29 de 2024 y código C09-F04-016 2022. **Área:** ciencias sociales. **Subárea:** otras ciencias sociales.

## Ciencia abierta

Este artículo no permite acceso a material suplementario y a los datos originales de la investigación.

## Tensions between the traditional and the western: Three generations of indigenous women

### Abstract

This article investigates the knowledge of Achagua and Piapoco indigenous women from a hermetic perspective, exploring generational influences (grandmothers, daughters, and granddaughters). The research faced methodological challenges due to the participants' introverted temperament and distrust of outsiders. Three types of knowledge are identified: preserved practices, such as the transition from girlhood to womanhood and the cultivation of cassava; practices under tension, affected by modernization, such as the decline of the spinning top and zaranda rituals; and the influence of Western practices, which have impacted their cosmogony and beliefs. Evangelization and the use of Spanish in schools contrast with the use of the community's native language. New perspectives on sexual and reproductive health, such as childbirth and contraception, are also observed.

### Keywords

Cultural identity, indigenous women, narratives, ancestral knowledge and practices.

## Tensões entre o tradicional e o ocidental: três gerações de mulheres indígenas


### Resumo


Este artigo investiga o conhecimento de mulheres indígenas Achagua e Piapoco a partir de uma perspectiva hermenêutica, explorando influências geracionais (avós, filhas e netas). A pesquisa enfrentou desafios metodológicos devido ao temperamento introvertido das participantes e à desconfiança em relação a estranhos. Três tipos de conhecimento são identificados: práticas preservadas, como a transição da infância para a feminilidade e o cultivo da mandioca; práticas sob tensão, afetadas pela modernização, como o declínio dos rituais do pião e da zaranda; e a influência de práticas ocidentais, que impactaram sua cosmogonia e crenças. A evangelização e o uso do espanhol nas escolas contrastam com o uso da língua nativa da comunidade. Novas perspectivas sobre saúde sexual e reprodutiva, como parto e contracepção, também são observadas.


### Palavras-chave

Identidade cultural, mulheres indígenas, narrativas, saberes e práticas ancestrais.

### Información autores

(a) Licenciada en Educación Preescolar, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Especialista en Educación en Derechos Humanos, Universidad Santo Tomás. Magíster en Educación, Universidad Externado de Colombia. Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales y Cinde. Profesora Universidad de los Llanos.  0000-0002-1716-7953. H5: 6. Correo electrónico: [igutierrez@unillanos.edu.co](mailto:igutierrez@unillanos.edu.co)

(b) Licenciada en Producción Agropecuaria, Universidad de los Llanos. Magíster en Educación de la Universidad de Caldas. Profesora Universidad de los Llanos.  0000-0002-0438-3147. H5: 5. Correo electrónico: [mrodriguez@unillanos.edu.co](mailto:mrodriguez@unillanos.edu.co)

(c) Traductor Inglés-Francés-Español, Universidad de Antioquia. Especialista en Enseñanza, Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Lingüística, Universidad de Antioquia. Doctor y Posdoctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales, Cinde, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, El Colegio de la Frontera Norte, La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lanús, Universidad de La Plata y Clacso.  0000-0003-1110-7930. H5: 27. Correo electrónico: [dalondono@correo.iue.edu.co](mailto:dalondono@correo.iue.edu.co)

## Introducción

Reconocer el carácter identitario y relacional de los pueblos originarios (como lo son los achagua y piapoco)<sup>1</sup> parte de considerar la importancia de la socialización en el marco de la cosmovisión propia de estas comunidades como un proceso imprescindible para conservar la identidad cultural (González, 2023). La transmisión de saberes y prácticas a las generaciones más jóvenes se posiciona desde diferentes interacciones que se dan de forma natural en la cotidianidad de sus pueblos (Ibarra *et al.*, 2024).

Una de ellas es que apropian el conjunto de valores, creencias y, en general, sistemas de conocimiento que entrelazan sus dinámicas sociales, de forma inicial con los miembros mayores (Catrilef, 2022); así como con personas que son reconocidas como sabedores del conocimiento.<sup>2</sup> Entre estos se encuentran los líderes espirituales, comunitarios, al igual que madres, padres, abuelas, abuelos y demás miembros de la familia con quienes comparten a diario y de quienes aprenden cómo se nombran las cosas, cómo se comunican y, en general, los códigos culturales, morales y las formas de interactuar con el mundo que los rodea (Alarcón *et al.*, 2018).

Igualmente, los mayores involucran a las nuevas generaciones desde temprana edad en las actividades comunitarias y familiares, haciendo que participen, entre otras, en el cultivo de sus productos tradicionales, en la preparación de los alimentos propios de su cultura, en los festivales tradicionales y en los rituales religiosos. Ello permite que apro-

---

<sup>1</sup> Los achaguas y piapocos son comunidades indígenas que han habitado la llanura de la Orinoquía desde antes de la Colonia. A causa de prácticas como la evangelización, la servidumbre, la esclavitud, las guahibiadas, entre otras, tuvieron que replegarse durante siglos y solo sobre los años 80 lograron la titulación de una parte de su territorio ancestral ubicado en lo que hoy se llama Pueblo Nuevo (vereda del Municipio de Puerto López, departamento del Meta). La hacienda que les titularon fue dividida en dos resguardos, La Victoria y Umapo, separados tan solo por una vía de 45 metros de ancho. Esta cercanía generó una estrecha relación social y económica, lo que conlleva a la convergencia en la misma institución educativa y en las empresas en las que laboran, posicionando así una dinámica constante de intercambio cultural.

<sup>2</sup> En las comunidades achagua y piapoco los sabedores son las personas reconocidas por la sabiduría de un conocimiento ancestral, quienes se encargan de conservar el legado y transmitirlo a las generaciones siguientes; además de posicionarse como una autoridad cultural que le hace frente a prácticas occidentalizadas.

pien el significado de lo que es ser una persona en el contexto familiar y comunitario (Elliott-Groves & Meixi, 2022), así como que reconozcan los conocimientos propios de su etnia y desarrollen identidad cultural con su comunidad (Ruiz, 2022).

Otro aspecto importante de la socialización es la tradición oral, la cual es nutrida desde la cosmogonía de los pueblos originarios. Esta se concreta en mitos y leyendas respecto a los orígenes de las comunidades, los fenómenos trascendentales y su relación con el mundo (Ceballos, 2020). Lo anterior se da a través de las narraciones que hacen los ancianos en las reuniones familiares o comunitarias y que, probablemente, les permite a las generaciones más jóvenes reconocer los valores y creencias que articulan la vida de sus grupos, para mantener vivo su vínculo con su herencia cultural (Lomas *et al.*, 2019).

Mediante la transmisión de relatos, estas comunidades consiguen mantener vivos los saberes ancestrales relacionados con el cultivo, la caza, la pesca, la medicina ancestral y, en general, su relación con la tierra, el cosmos y lo espiritual (Sánchez *et al.*, 2020). Esta práctica socializadora es una forma vital para transmitir parte del acervo cultural acumulado a lo largo de las generaciones. Este se posiciona como una visión del pasado que resguarda sus realidades y es reconocida como conocimiento oral y cultural, así como una estrategia para no perder sus tradiciones y prácticas (López-Guzmán, 2024).

Los rituales, las ceremonias y los festivales son un medio de socialización para los más jóvenes, pero también son ámbitos de resistencia en un contexto complejo para preservar tradiciones e identidad (Vroutsi, 2020). El hacer parte de estas expresiones de la cosmovisión de sus pueblos les permite reconocer lo significativo que tienen ciertos momentos y etapas para los individuos, sus familias o la comunidad, tales como: la pubertad, el compromiso de las parejas, la muerte, las épocas del año para cultivar u obtener los bienes de la tierra y del agua (Romero, 2024). Estos momentos sustanciales de los pueblos originarios permiten transmitir la formalidad de los rituales y ceremonias, los pasos y el significado que hay detrás de cada práctica que acompaña al individuo y al grupo (Sarrazin, 2022).

Esta forma de socialización se fundamenta en el profundo conocimiento ancestral que tienen los pueblos originarios sobre el entorno natural, en que reconocen la tierra como ser sagrado con el cual se tiene un vínculo de carácter espiritual y que se evidencia en la cotidianidad; es decir, para estos pueblos existe una profunda interconexión entre los seres vivos y los elementos del mundo natural (Elliott-Groves & Meixi, 2022). La tierra es asumida como una entidad viva que les proporciona sustento y bienestar, desde donde han construido un conocimiento para el desarrollo y gestión de recursos naturales de forma

equilibrada y sostenible, que le permite a las generaciones más jóvenes reconocer que para sus pueblos esta no se ve como un bien de mercado que se explota, sino como una fuente de espiritualidad, forma de vida y parte integral de su cosmovisión (Valencia, 2022).

La anterior es una práctica socializadora que les permite enfrentar desafíos propios de un modelo económico de explotación de la tierra<sup>3</sup> (evidente en la extracción de petróleo y en las granjas tecnificadas), con el que han visto disminuidos sus terrenos ancestrales. Con aquella transmiten conocimientos de una generación a otra, para mantener el respeto por la tierra como fuente de vida y entidad sagrada (Gómez, 2023).

Otro aspecto de la socialización de las nuevas generaciones indígenas tiene que ver con la educación formal. Aunque en los últimos años las instituciones educativas en resguardos indígenas o en la zona de influencia han hecho apuestas por el diálogo intercultural, por el diseño curricular desde una perspectiva inclusiva (Hernández-Martínez *et al.*, 2021), por la formación de profesores de las propias comunidades indígenas, así como por reconocer saberes de estos pueblos y darles un uso didáctico (Lorenzotti, 2023), lo cierto es que estas experiencias educativas no ha logrado romper con el modelo occidentalizado (Novoa & Mestre, 2021). Este tipo de formación choca o se tensiona con ideas, valores éticos y espirituales de las comunidades ancestrales (Bolaños *et al.*, 2018) y en ocasiones supone una ruptura con los saberes, prácticas, creencias y lenguas de los estudiantes. Además, con frecuencia los maestros desconocen su identidad cultural por la descontextualización de los contenidos con una didáctica ajena a las realidades de estas comunidades y a su sistema de creencias (Montiel, 2024).

La identidad de los pueblos indígenas es resguardada por un marco normativo internacional y nacional; este deviene en un deber de respeto y garantía por parte del Estado<sup>4</sup> frente a sus tradiciones, usos, costumbres e identidad cultural como medio esencial para la pervivencia de las mismas. Sin embargo, no se puede negar que las comunidades

---

<sup>3</sup> Para las comunidades achagua y piapoco la relación con la tierra es tanto sagrada como de reciprocidad y de cuidado, al punto que le piden permiso para intervenirla; su cultivo se corresponde con los ciclos naturales, preservan las especies sagradas que en ella encuentran y controlan las plagas y enfermedades mediante rezos para no ocasionar daños.

<sup>4</sup> Si bien es cierto que el Estado colombiano tiene serias dificultades en asumir las demandas que se sustentan en la diversidad étnica, el hecho de ratificar diferentes instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas conlleva a que la protección y garantía sean reconocidos como principios rectores y fundamentales del Estado, como se asume desde el bloque de constitucionalidad (artículo 93, Constitución política de Colombia, 1991). Ello implica que las actuaciones u omisiones de autoridades y de particulares en el territorio colombiano no pueden ir en contra de la dignidad humana (sin distinguir alguno).

se han visto afectadas en la construcción de su identidad colectiva a causa de la pérdida significativa de su legado ancestral (Barón *et al.*, 2023). Este fenómeno es atribuido a una serie de factores que son diferentes para cada pueblo, pero que en esencia están centrados en el intercambio de culturas (lo que se conoce como transculturación) y que tiene un impacto en la cultura que se ve más influenciada (Catrilef, 2022).

La cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas se ve atravesada por prácticas y visiones provenientes de la cultura dominante, lo que conlleva a la pérdida de formas de vida y de tradiciones de sus comunidades (Gómez, 2023). Entre aquellas prácticas encontramos: la creciente exposición a flujos de información y contenidos culturales con referentes occidentales, la circulación y apropiación de tecnologías, la necesidad de establecer dinámicas comerciales con las comunidades y empresas cercanas a sus resguardos y la migración de algunos de sus miembros, entre otras (Lohndorf, 2022).

En el caso bajo estudio, tiene gran incidencia la presencia de las explotaciones petroleras (Barón *et al.*, 2023) y de empresas que desarrollan cultivos y procesan carne de forma tecnificada en tierras que pertenecían a los resguardos indígenas (Ibáñez, 2021).<sup>5</sup> En tal sentido, la defensa y el respeto por las costumbres y prácticas culturales de las comunidades indígenas, tiene que asumir el reto de la transculturación a la que se ven sometidos los pueblos como los achagua y piapoco por la presencia de transnacionales y grandes empresas regionales. Estas llevan a que —de alguna forma— cambien sus vidas, transformen su identidad cultural y desvanezcan su interés por preservar conocimientos tradicionales.

El estudio busca identificar los saberes y prácticas ancestrales orientadas hacia las niñas de comunidades indígenas de los pueblos achagua y piapoco, así como mostrar qué cambios surgen a partir de la incorporación o apropiación de saberes occidentales. Lo

---

<sup>5</sup> En el área de influencia de las comunidades achagua y piapoco se encuentra Campo Rubiales (mayor yacimiento de petróleo de Colombia), en el cual operan empresas como Ecopetrol, Hocol, Frontera Energy, Tecpetrol y Cepsa. De igual manera, se encuentra Fazenda, empresa agroindustrial que cultiva maíz y soya para producir alimento balanceado usado en la cría de cerdos. Un número significativo miembros de las comunidades indígenas son contratados por tales empresas. Estas también ponen en riesgo su soberanía alimentaria, puesto que se dejan de lado prácticas tradicionales como la pesca, la caza, el cultivo de la yuca brava y su preparación, dado que la mayor parte de la semana trabajan en estas empresas. Además, las comunidades se ven sometidas a dinámicas económicas de intercambio, en tanto que reciben como parte de pago bonos que solo pueden ser canjeados en las tiendas de las empresas contratantes, así como productos alimenticios y de aseo occidentalizados que terminan impactando su cosmovisión.

anterior, para posteriormente identificar similitudes y diferencias entre tres generaciones de mujeres (abuelas, hijas y nietas).<sup>6</sup>

## Método

### Fundamentación epistémica

Para investigar sobre los saberes y prácticas ancestrales que se presentan en tres generaciones de mujeres indígenas achagua y piapoco,<sup>7</sup> se hizo necesario atender a componentes propios de la investigación cualitativa (Silverman & Paterson, 2021), posicionada epistémica y metodológicamente en la hermenéutica-comprensiva (Gadamer, 2004). La razón de lo anterior es que, en la actualidad, las ciencias sociales se mueven en la lógica de epistemologías múltiples, lo que hace indispensable contar con un intérprete que asuma lo diverso sin asumir una mirada totalizante sobre otros modos de vida social (Herrera, 2009), como es el caso de las mujeres indígenas sujetos de estudio.

### Diseño

De acuerdo con lo anterior, se planteó el desarrollo de la investigación en tres fases: formulación de la estrategia para provocar las narrativas, generación de los momentos narrativos y análisis de la información. En lo que respecta a la primera, se identificó la necesidad de trabajar separadamente con las mujeres, por grupos de edad, dada la necesidad de resguardar las diferencias presentes de una generación a otra. Para ello se debió precisar cuál era la estrategia precisa para provocar la narrativa, atendiendo a la resistencia a interactuar con miembros externos de la comunidad.

Con las nietas, después de un proceso de validación, se identificó que el dibujo sobre el juego preferido fue el generador del relato. Por su parte, para las abuelas e hijas, el hablar de sus recuerdos de infancia fue la excusa para propiciar dicho relato. En la segunda fase, como ya se mencionó, fue importante la intermediación de una profesora y líder, a fin de poder precisar los encuentros con las mujeres. Con las nietas, estos se realizaron en la institución educativa a la que asisten; con las hijas, en un escenario comunitario

---

<sup>6</sup> La enunciación de las generaciones se hace desde la relación de consanguinidad que tienen las abuelas con su descendencia (hijas y nietas).

<sup>7</sup> La relación cercanía de estas comunidades, explicada renglones atrás, lleva a que los niños y adolescentes asistan a las misma institución educativa, Yaaliakeisy, la cual ha sido por más de una década un escenario de práctica docente de la Universidad de los Llanos. Ello posicionó un interés investigativo por las prácticas y saberes de estas comunidades al observar en las niñas estéticas e intereses vinculados a la cultura occidental.

ubicado en los respectivos resguardos (las mujeres achaguas en Humapo y las piapocos en la Victoria); y en el caso de las abuelas, la interacción se realizó en sus casas. La fase tres conllevó al tratamiento metodológico del corpus investigativo para avanzar en su interpretación.

## Proceso de selección e inclusión de participantes

En relación con el proceso de selección e inclusión de los participantes, la investigación enfrentó retos metodológicos puesto que las mujeres achagua y piapoco no interactúan con facilidad con personas ajenas a sus comunidades. En tal sentido, la selección de las participantes partió de una invitación (Galeano, 2020) en la que se atendió a dos criterios: el aceptar participar en el ejercicio investigativo y que hiciera parte de un linaje familiar de abuelas, hijas y nietas (Martín-Palomo & Tobío, 2018). En tal sentido, la muestra se conformó con nueve participantes: tres mujeres de la generación abuelas, de las cuales dos son achagua y una de piapoco, con edades entre los 52 y 63 años; la segunda generación estuvo conformada por tres hijas, quienes fluctúan entre los 31 y 38 años; y la tercera generación, tres nietas que están entre los 13 y 16 años.

## Técnicas e instrumentos

Como técnica se optó por la narrativa autobiográfica (Bolívar, 2002), como forma de adentrarse en la experiencia de cada participante, en una relación entre memoria y devenir y cuyo relato se configura como constitutivo de sentidos y significados (Ricoeur, 2006). Por tanto, la esencia radicó en la memoria individual de las mujeres indígenas achagua y piapoco para desembocar en el ejercicio de develar aquellos saberes y prácticas que asumen cuando niñas. El tratamiento de los relatos se hizo mediante el análisis de contenido (Bardin, 1986), como posibilitador en la comprensión del significado latente de los relatos, el cual se explica con mayor precisión en apartado de análisis de datos.

## Principios éticos

La investigación, con aprobación del Comité de Bioética de la Universidad de los Llanos, se posicionó en los principios éticos propios de la investigación con seres humanos, lo que implicó la implementación del consentimiento informado. Esto conllevó, de forma inicial, a un trabajo con las tres generaciones de mujeres en el cual se les explicó los objetivos de la investigación, la participación de cada una de ellas y el propósito del consentimiento informado, además de la respectiva protección de datos y confidenciali-

dad. En tal sentido, las abuelas e hijas firmaron sus propios consentimientos informados, mientras que el de las nietas, por ser menores de edad, los firmaron las madres.

## Análisis de los datos

La estrategia se centró en el análisis de contenido; en tal sentido, se consideró lo propuesto por Bardin (1986), quien plantea tres momentos: codificación, definición de categorías y operacionalización. Así, se determinó a la frase con sentido completo como la unidad de codificación (Alonso *et al.*, 2012); ello llevó a una descomposición de los relatos en estas unidades. Luego de esto, se procedió a asignarles un código alfanumérico que se correspondió con los momentos narrativos, la generación de mujeres a la que alude y el orden de la frase, como se presenta en la tabla 1.

**Tabla 1**  
*Codificación*

<b>Criterio</b>	<b>Descriptor</b>	<b>Código</b>
Momento narrativo	Institución Educativa Yaaliakeisy, con las nietas.	MN1
	Resguardo indígena Humapo y Turpial la Victoria, con la abuelas.	MN2
	Resguardo indígena Humapo y Turpial la Victoria, con las hijas.	MN3
Sujetos de investigación	Abuelas	A1, A2, A3
	Hijas	H1, H2, H3
	Nietas	N1, N2, N3
Unidad de codificación	Frases	1, 2, 3, ...
	Orden en que se registran las frases	

*Nota.* Adaptación de Gutiérrez-Vega *et al.* (2023).

Una vez identificada la unidad de codificación, descompuestos los relatos y asignado el código a cada unidad, los datos fueron procesados a través de una matriz (tabla 2) que facilitó la interpretación del sentido manifiesto de lo expresado (Bardin, 1986). En este contexto se acudió a la propuesta por Gutiérrez-Vega *et al.* (2023).

**Tabla 2**  
*Matriz de interpretación (frases)*

<b>Tema (s)</b>	<b>Elementos léxicos</b>	<b>Estructura proposicional</b>	<b>Significados implícitos</b>
Los que se abordan en la frase (pueden ser inferidos o estar explícitos)	Uso de las palabras principalmente: verbos, sustantivos y adjetivos	El contenido semántico de la frase	Información que puede ser inferida de la frase
<i>Análisis:</i> Identificación de huellas de las frases (líneas, marcas, señales)			

*Nota.* Adaptación de Gutiérrez-Vega *et al.* (2023).

Producto de hallar la similitud en las huellas de las unidades de análisis, se determinaron las categorías y subcategorías como se precisan en la tabla 3.

**Tabla 3**  
*Categorías y subcategorías*

<b>Categorías</b>	<b>Subcategorías</b>
<i>Prácticas que se resguardan</i>	Cultivo y preparación de la yuca Paso de niña a mujer
<i>Prácticas en tensión</i>	Oficios del hogar Ritual para conseguir pareja Juego expresión lingüística
<i>Prácticas que se posicionan</i>	Salud sexual y reproductiva Uso de tecnologías Espiritualidad

El trabajo y análisis permitieron comprender, por ejemplo, que de una generación a otra se transmiten conocimientos y prácticas asociadas al producto agrícola principal de las comunidades achagua y piapoco como lo es la yuca; al igual que el simbolismo que representan los cambios corporales y sociales de las mujeres. También se evidenció que son prácticas que están en un proceso de transformación el juego durante la infancia (a qué y con qué se juega), el uso de lenguas ancestrales de forma cotidiana, las formas cómo se realizan las tareas básicas del hogar y el cómo se acuerda el compromiso entre hombres y mujeres; estas quedan como referentes identitarios en la generación de las abuelas. Igualmente, se precisa que existen prácticas que se están posicionando en la generación de las nietas como es la anticoncepción temprana y, por tanto, la postergación de la maternidad, el uso cotidiano de los teléfonos inteligentes y la religión que sobrepone dispositivos espirituales cristianos a la cosmovisión de la creación y explicación del mundo propio de estas comunidades.

## Resultados

El ejercicio hermenéutico permitió identificar que las narrativas develan algunos saberes y prácticas que perviven, otras que están en transición y algunas de carácter occidental que están ganando terreno. En cuanto a las primeras, se observa que en las tres generaciones de mujeres de las comunidades achagua y piapoco son evidentes aquellas asociadas al cultivo de la yuca, a la preparación de alimentos ancestrales como el casabe

y el mañoco, al igual que el rezo del pescado que tiene que ver con la madurez biológica y social de las mujeres. En lo que respecta a las prácticas en tensión, se precisan los roles de las mujeres (en particular lo relacionado al cómo se hacen los oficios y la tradición cultural estipulada para conseguir pareja), los juegos y la expresión lingüística. En cuanto a las prácticas que se posicionan, se observa un cambio relacionado con la atención de los partos y la anticoncepción, con el reconocimiento de la tradición oral en cuanto a su creación, que ahora es más de manera informativa y con el uso de los teléfonos inteligentes por parte de la generación de la nietas.

Es así que se interpreta, a partir de la narrativa de las mujeres, que desde muy temprana edad están expuestas a procesos de socialización relativos al cómo se cultiva y prepara la yuca. Como lo precisa Ibáñez (2021), esta tiene una función vital en la seguridad alimentaria de los pueblos originarios dado que, por ser fuente de carbohidratos, proporciona la energía suficiente para cubrir el desgaste en actividades como la caza, la pesca y la agricultura, propias de estas comunidades. Adicional a lo anterior, la yuca es un referente de identidad cultural en la cual participan todos los miembros; tradición que se pasa de una generación a otra, como se lee en sus palabras:

Los grandes nos llevaban para que todos ayudáramos en la yuca. (MN2.A3.12)

Cuando niñas nos tocaba ir al conuco a limpiar la tierra para que luego sembraran la yuca. (MN3.H3.22)

La yuca empieza con el hacer huecos. A eso voy con mi mamá. (MN1.N3.8)

La fabricación de alimentos como el mañoco y el casabe que tiene como base a la yuca. También involucra e interesa a las tres generaciones de mujeres indígenas, puesto que tienen una relación con sus orígenes, el nivel nutricional y la forma de su preparación, tal como se observa en lo dicho por ellas:

Eso se aprende de las mujeres. En el río se lava y se pela la yuca. Siempre se iba con la mamá. (MN2.A1.16)

Nos llevaban al río a rallar la yuca y dejarla en agua. (MN3.H1.19)

Luego de que se ralla, se cuelga en el sebucan en el techo y, luego de unos días, ayudamos a bajarlo. (MN1.N1.11)

En relación con lo anterior, se identifica que en los pueblos achagua y piapoco persisten prácticas ancestrales, como la descrita, en la que se hace una réplica de cómo rea-

lizaban los antepasados la siembra, de cómo llevar a cabo el proceso que les permite retirar la sustancia tóxica que contiene y el cómo se preparan los productos esenciales en su dieta (Ibáñez, 2021). Es decir, que a través del cultivo de la yuca se resguardan saberes ancestrales y la alimentación que es propia de su identidad cultural (Rodríguez *et al.* 2025).

Otra práctica que persiste en las comunidades es el ritual del paso de niña a mujer, que se conoce como «el rezo del pescado». Las mujeres señalan en sus narrativas que consiste en lo siguiente:

Quando a las niñas les llega la primera menstruación, les avisan a sus padres y ellos hacen una celebración que se llama «el rezo del pescado». Se hace una fiesta. Básicamente se hace una comida a base de pescado. Los padres a la semana siguiente ya hacen la fiesta. El padre pesca, la mujer prepara la comida para los que se hayan invitado a la fiesta. Si hay algún joven que le guste la niña, puede pedir la mano. (MN2.A3.13)

Esta tradición implica la invitación de la familia y amigos de los padres —y de la propia niña—. Más que ser considerado un ciclo de desarrollo o una etapa, se corresponde con el reconocimiento social y de su historia ancestral (Barón *et al.*, 2023); por ende, es una entrada al mundo adulto que hace la mujer. Son las abuelas y sus hijas quienes transmiten esta práctica a las más jóvenes como signo de integración de los miembros de la comunidad y de fortalecimiento de las tradiciones ancestrales.

Los sabedores del conocimiento indígena achagua consideran que es tan importante que, independientemente de la religión se profese, la costumbre debe ser practicada, de lo contrario, «la joven al ingerir el pescado sin rezo se puede enfermar o hasta incluso puede morir» (Barón *et al.*, 2023).

Así como se identifica que existen saberes y prácticas que se mantienen casi detenidas en el tiempo, se puede encontrar en el relato de las mujeres que otras están en tensión, como lo son los roles de las mujeres, los juegos y la expresión lingüística.

En cuanto a los roles de las mujeres, Lencina (2019) señala que el género es una identidad cambiante, el cual se construye desde una progresión de actos actualizados en el tiempo y, por tanto, no es estable. En las comunidades achagua y piapoco las mujeres desde niñas aprenden que son responsables del hogar (Bolaños & Astaiza, 2019) y se les enseña que deben atender a los hombres sin ningún tipo de reconocimiento o retribución, puesto que hace parte del rol de género signado por las sociedades patriarcales (Durán & Mendoza, 2022). En tal sentido, desde muy temprano están expuestas al qué se

hace en el hogar y al cómo. En este último elemento se identifica una tensión entre la tradición y la influencia de la cultura occidental. En extractos de sus narrativas se lee:

Se lavaba la ropa en el caño. Los niños más pequeños mientras tanto se bañaban y las más grandecitas ayudábamos. (MN2.A2.3)

Cuando pequeña ayudaba a mi mamá a lavar la ropa en el caño; yo le ayudaba a cargar la ropa hasta la casa. Pero ahora lavo es en la lavadora [mientras que] a ella todavía le gusta es lavar en el caño. (MN3.H2.7)

Mi mamá y yo lavamos en la lavadora. Mi abuela va es al caño y a mí me toca ayudarle a colgar la ropa en la cuerda. (MN1.N2.5)

Por otro lado, se observa que la forma de establecer las relaciones de pareja ha cambiado. Las mujeres indican que el impacto del ritual desencadenante del compromiso entre hombres y mujeres ahora es diferente a lo que ocurría hace años:

En la Semana Santa jugaban al trompo y la zaranda como un ritual. Los hombres hacían su trompo; cada hombre lo hacía del tallo de guayabo y las niñas hacían las zarandas que se hacía con un taparito o una calabacita y le ponían en la punta un palito; los hombres en la punta le ponen una puntilla. Las niñas que ya estaban en época fértil, digamos, que querían conseguir marido, entonces bailaban la zaranda y los hombres interesados tiraban el trompo y el que le rompiera la zaranda esa era la pareja que conseguían. (MN2.A3.24)

Pues se veía lo del trompo y la zaranda. Las mujeres se ponían bonitas y los hombres se vestían bien; jugaban con el trompo que habían llevado, pero no todos se ennoviaban. (MN3.H3.16)

El festival del trompo y la zaranda es más por recordar las tradiciones. En Semana Santa viene hasta gente de afuera del resguardo, pero no se busca conseguir novio. (MN1.N3.9)

En tal sentido, se identifica que perviven tradiciones como determinantes de la cultura, pero no impactan a las generaciones más jóvenes, puesto que están sometidas a un replanteamiento de sus valores y, en general, de la identificación con sus prácticas y creencias (Cantero & Hernández, 2021).

Los juegos son otra práctica que se encuentra en transición y que, por ende, tensiona la vida de las comunidades (en particular de las mujeres). Su importancia radica en la connotación que tiene más allá del mero entretenimiento y que los posiciona «como una actividad de inserción simbólica a las labores de adulto, entre otras» (Incacutipá, 2021,

p. 4). En esta vía, contribuyen a consolidar la identidad cultural de las comunidades ancestrales:

Cuando niña mientras los grandes estaban en el conuco, jugaba con las semillas, hojas de la mazorca y jugaba a sembrar la yuca o hacía muñecas a las que alimentaba. (MN2.A1.3)

Jugaba a preparar el mañoco y el casabe; lo hacía con tierra, piedras y palos. (MN3.H1.4)

Lo anterior refleja una conexión con tradiciones ancestrales, la reproducción de roles y, en general, prácticas y saberes propios de sus comunidades. No obstante, debido a la influencia del mundo occidental, han surgido un cambio en actitudes, valores y habilidades sociales, como resultado del contacto con elementos simbólicos y físicos de otras (Cantero & Hernández, 2021). Relatan las nietas:

Jugábamos con otros niños a resbalarnos por una montañita. Nos subíamos a la tapa del tanque de agua y nos tirábamos. (MN1.N.1.8)

En las tardes jugaba a montar bicicleta. Es lo que nos gustaba con las niñas. (MN1.N.3.6)

Nos la pasábamos jugando golosa con las otras niñas. (MN1.N2.11).

En consecuencia, se identifica que existe una apropiación de los elementos y dispositivos propios de la cultura occidental, lo que se dinamiza en un relacionamiento en el que se producen cambios en el contexto y, por ende, en las prácticas culturales. Estos cambios culturales transforman el contexto y las relaciones cotidianas, en las que el juego empieza a tomar un nuevo rumbo, en el que ya no es reproductor de actividades, conocimientos y prácticas ancestrales de sus comunidades.

Otra práctica en tensión es el uso de las lenguas ancestrales. Según Lohndorf (2022), «la expresión cultural y lingüística y su transmisión intergeneracional es un derecho humano básico» (p. 76). La institución educativa que recoge a las niñas de las comunidades no es bilingüe y ellas tienen que aprender el idioma español como segunda lengua para dinamizar sus procesos de aprendizaje y desarrollo. Ello se evidencia en sus palabras:

Yo sé el español. Aprendemos ambos porque en el colegio los profesores hablan español y hay niños que son de mestizos o blancos y los étnicos, pero tenemos diferente lengua porque hay achaguas y piapocos. (MN1.N3.28)

Hablamos el español entre compañeros en el colegio. La lengua la hablamos en la casa; allá solo nos comunicamos en achagua. (MN1.N1.22)

Cuando estuve en la institución Yaaliakeisy tuve que aprender más el español; los profesores no sabían nuestra lengua. Uno lo hablaba para comprar en el pueblo, pero en el colegio se aprendió mejor. (MN3.H1.19)

En las narrativas de las nietas se posiciona la disyuntiva entre conservar sus lenguas nativas o adaptarse al español (Beltrán & Ávalos, 2025), debido a la presión que trae el resolver de forma cotidiana lo comercial, lo laboral y lo educativo. No obstante, lenguas indígenas van más allá de permitir la comunicación, puesto que son portadoras de la identidad de sus comunidades, resguardan prácticas sociales, alimenticias, medicinales y ambientales unidas al territorio. En tal sentido, y siguiendo a Lohndorf (2022), el vincular a las generaciones más jóvenes a escenarios en los que se habla solo el español lleva a la pérdida gradual de su lengua materna y de sus prácticas; ello impacta a cada generación que no esté inmersa en un contexto educativo que tenga propuestas pedagógicas con orientación étnica (Campo-Fernández & Tovar-Aguirre, 2025) y, en general, pertinente para sus comunidades. A este fenómeno están expuestas principalmente las nietas, quienes, si bien usan su lengua ancestral en la comunidad, en el colegio el español les permite aprender nuevos conocimientos y se posiciona como una forma de evitar el aislamiento y la discriminación por razones lingüísticas (Hernández-Rosete & Maya, 2016).

De igual manera, dichas prácticas y costumbres se ven expuestas a una transculturación por parte de los programas de salud. En aquellos, los controles de las gestantes y los partos se hacen en centros de salud y no en la comunidades. También son impactados por campañas de anticoncepción, dado que la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas es un tema crucial. Gaffny *et al.* (2021) afirma que lo anterior raya en el maltrato cultural, ya que afecta tanto el plano individual (lo psicológico) como el social (la cosmovisión de los pueblos ancestrales).

En tal sentido, se identificó que las comunidades achagua y piapoco con el tiempo han dejado atrás métodos relacionados con la atención de los partos. Antes eran una práctica y un saber que de forma exclusiva portaban las comadronas; ahora se desplaza la atención hacia los médicos y las enfermeras. De igual manera, ha ganado terreno la visión anticonceptiva occidental:

Las señoras quedaban embarazadas y ellas no iban a controles, luego que aparecen unos promotores de salud que involucran a los miembros de la comunidad. Antes eran unas comadronas que atendían los partos, pero mucho antes del parto les sobaban el estómago

para acomodar la criatura. Eso lo sabían las mamás y le enseñaban a sus hijas, y los padres eran chamanes y le pasaban ese conocimiento a los hijos hombres. (MN2.A3.28)

A las niñas sobre los 14 o 15 años les ponen el dispositivo en el brazo para que no queden embarazadas tan rápido. (MN3.H3.19)

Si bien es cierto que el parto y el puerperio son componentes de uno de los objetivos de desarrollo sostenible (el de salud y bienestar), y que la salud sexual y reproductiva es un derecho humano garantizado por el Estado, no es menos cierto que los programas antes descritos van en contravía de ciertas tradiciones. Específicamente frente a los conocimientos, rituales y componentes espirituales que al respecto tienen los pueblos, los cuales ahora transitan de lo ancestral hacia lo occidental en las nuevas generaciones (Barón *et al.*, 2023).

Otra práctica que ha cedido ante las creencias occidentales es la relacionada con la cosmogonía de los pueblos achagua y piapoco. En su gran mayoría, los miembros de estas comunidades son cristianos, como lo dejan ver las narrativas:

Cuando era niña nos sentábamos en las tardes todos y los mayores nos contaban sobre cómo los espíritus cuidan la naturaleza y los ancestros cuidan desde arriba. (MN2. A1.31)

Ahora vamos todos a la iglesia los domingos. Allá nos hablan de la palabra; oramos, cantamos. Nosotros tenemos es mitos y leyendas de la creación; los contamos para no olvidar. (MN3.H1.40)

Lo de los espíritus y dioses lo sabemos porque nos lo cuentan. Pero eso ya no se cree; se cree es en Dios. Vamos los domingos [a la iglesia] y me gusta ir. (MN1.N1.22)

Es decir, las mujeres ya no transmiten la forma de relacionamiento con los espíritus de la naturaleza que dan cuenta de su origen, de sus trayectorias, sus favorecimientos y desastres como una parte de su cosmovisión. Espíritus que deben mantenerse en equilibrio con la intermediación de sus líderes espirituales. Estas prácticas, según Bolaños y Astaiza (2019), se ven reemplazadas por una hibridación: sus creencias mágicas y la teología cristiana se funden en solo relato. Aparecen discursos de salvación y redención vinculados al asistir a la iglesia y al ser consecuente con la palabra escrita en la Biblia.

Al respecto Bolaños y Astaiza (2019), precisan que al interior de estas comunidades se identifican prácticas que les son propias al cristianismo protestante; entre otras, se observa la alabanza y el culto, en un marco de conversión religiosa. Así, se toma distancia frente a sus creencias en cuanto al relacionamiento armónico con la naturaleza, los

espíritus y dioses, que, según los achagua y piapoco, se mueven en los mundos de abajo y arriba respectivamente.

Finalmente, se identifica el posicionamiento de tecnologías (especialmente celulares) al interior de las comunidades indígenas, en particular en las generaciones más jóvenes. Ello se observa en las siguientes afirmaciones: «Me compraron el celular; solo lo uso yo. Es para tareas. Me dejan llevarlo al colegio y allá no me dicen nada; varios niños de la comunidad tienen celular» (MN.N3.25).

Lo anterior llama la atención por ser un artefacto de uso generalizado en la generación de nietas. Les ofrece mayores posibilidades y facilidades para estar en constante conexión y comunicación, pero, a la vez, incide en los usos y hábitos sociales (Tejada *et al.*, 2023). Es así que se considera que tiene una alta probabilidad de generar un impacto profundo en la cosmovisión de los pueblos indígenas. Como señalan Klimenko *et al.* (2024), tiene actualmente un papel determinante en la sociedad, atendiendo al impacto que ha tenido en el cómo se realizan todas las actividades esenciales de la cotidianidad.

## Discusión

Producto del ejercicio investigativo es posible afirmar que, frente a la transmisión de prácticas y saberes de una generación a otra, hay unas que persisten, otras que se encuentran en tensión y otras que ya sucumbieron al fenómeno de la transculturación. Entre las primeras se encuentran los alimentos ancestrales (Utera & Jiménez, 2021), por ejemplo, el cultivo y las preparaciones derivadas de la yuca (el mañoco y el casabe). Las nuevas generaciones de mujeres se acercan a ellos desde temprana edad como parte de los roles familiares y comunitarios. Estos saberes y prácticas son mantenidos por las mujeres mayores, con una manifiesta preocupación por transmitirlos a las otras generaciones.

De igual manera, se reconoce como fundamental para las tres generaciones las prácticas que incorporan simbolismos y rituales. Estos son claves para el reconocimiento del ingreso de la mujer al espacio social; allí se las valora como parte integral de la comunidad y como resguardo de su identidad cultural (Oion-Encina, 2022).

En relación a las prácticas en tensión, se identifica que las mujeres de la tercera generación (nietas), manejan el español como producto de la necesidad pedagógica y de socialización que se teje desde sus procesos educativos institucionalizados. Este idioma es poco usado en sus hogares, puesto que en su vida cotidiana interactúan mediante su

propia lengua, atendiendo a que sus abuelas manejan pocas palabras en español; esta es una acción de resistencia cultural o una forma de conservar su identidad (Ibáñez, 2021).

En ese marco de prácticas y tradiciones en tensión, se observa que la responsabilidad de asumir las tareas del hogar (como la limpieza, la preparación de alimentos o el comportamiento frente a sus futuras parejas) se transmite de una generación a otra (Sánchez *et al.*, 2020). Pero se encuentran cambios generacionales frente al cómo se hace; por ejemplo, las abuelas todavía lavan en el río, mientras que las hijas y nietas lo hacen en lavadora.

Igualmente, se identifica una tensión frente al ritual que las lleva al inicio de la conformación de su propia familia; una tradición que se asumía como continuidad del grupo familiar y social, y que daba paso a un festival en el que se hacía memoria de las tradiciones culturales. No obstante, va perdiendo significación individual y social (Beltrán *et al.*, 2020), puesto que la forma en cómo se inicia una familia ya está ajustada a una práctica occidentalizada que se ha posicionado en las comunidades.

En estas prácticas y saberes tensionados también se encuentra el juego: las abuelas jugaban con elementos que encontraban en la naturaleza; las hijas en el juego reproducían los oficios de la casa y la preparación de alimentos; mientras que las nietas optan juegos occidentalizados (Ibáñez, 2021) como la golosa, utilizar las tapas de los tanques de PVC para resbalarse por una ladera o dar vueltas en la bicicleta.

Respecto a las prácticas que se han perdido, se observa que la atención en salud de carácter occidental se ha posicionado para la atención de las mujeres. Originalmente eran atendidas por mujeres de sus propias comunidades (un conocimiento que se aprendía de las madres), pero que con el tiempo se tuvieron que sumar a las campañas que realiza el gobierno municipal con miembros de sus propias comunidades para asistir al centro médico a controles prenatales y al parto. De igual forma, se identifica que las niñas de las nuevas generaciones son usuarias de métodos anticonceptivos como el subdérmico, el cual se implantan desde los 14 años, mientras que sus abuelas a esa edad ya estaban embarazadas (Sánchez *et al.*, 2023).

La espiritualidad indígena vinculada a la tierra y la naturaleza es transmitida a través de las abuelas (en su propia lengua), pero queda en el plano meramente informativo. Si bien reconocen que en su cosmovisión son importantes los mitos y las leyendas de sus pueblos (Villarreal, 2020), la religión se ha instalado a través de prácticas como el asistir los domingos a la iglesia cristiana, lo que termina distanciándolas sus creencias ancestrales (Bolaños & Astaiza, 2019).

Así mismo, se observa el uso cada vez más extendido del celular. Si bien en principio su uso es como ayuda académica para las nietas, ellas lo portan y emplean tanto en la comunidad como en la escuela. Ello abre el camino para mayores cambios culturales.

Dentro de los factores tensionan lo tradicional con lo occidental y que ameritan investigaciones posteriores, se identifica que en la actualidad las comunidades achagua y piapoco se encuentran en medio de la influencia de la industria de la extracción de petróleo, así como de una que produce, procesa y comercializa carne, además de cultivar maíz y la soya. En estos sectores terminan involucradas las mujeres indígenas como mano de obra; mujeres que pasan gran parte de la jornada diaria en el contexto laboral, exponiéndose a valores distintos a los de su cultura. Esto lleva al debilitamiento del tejido espiritual y social ancestral, así como a la disminución del tiempo que pasan con sus hijas. Estos momentos son vitales para la transmisión de conocimientos, prácticas y tradiciones que les son propias a estas comunidades.

Para finalizar, es preciso indicar que, frente a investigaciones previas sobre las comunidades achagua y piapoco (Barón *et al.*, 2023; Bolaños *et al.*, 2018; Bolaños & Astaiza, 2019; Ibáñez, 2021), existen coincidencias en cuanto a los hallazgos relacionados con la pérdida de creencias espirituales a causa de la religión. Sin embargo, en esta investigación se identifica que las abuelas preservan dichos saberes y prácticas, de manera que esta transculturación solo se da en las hijas y nietas. Igualmente, se identifica el rol de la escuela como una figura occidentalizadora al instalar el español como mediación pedagógica y práctica socializadora. No obstante, en las tres generaciones se asume el uso lingüístico propio en las relaciones familiares y comunitarias lo que se posiciona como una forma de detener (así sea de forma temporal) la pérdida de sus referentes culturales ancestrales. Finalmente, los estudios precedentes no abordaron el reconocimiento que tiene para las tres generaciones el ritual del paso de niña a mujer como una práctica determinante en su identidad cultural y sexual.

## Referencias

- Alarcón, A., Castro, M., Astudillo, P., & Nahuelcheo, Y. (2018). La paradoja entre cultura y realidad: el esfuerzo de criar niños y niñas mapuche en comunidades indígenas de Chile. *Chungará (Arica)*, 50(4), 651-662. <https://doi.org/gnd2>
- Alonso, S., Volkens, A., & Gómez, B. (2012). *Análisis de contenido de textos políticos: un enfoque cuantitativo*. Centro de Investigaciones Sociológicas. <https://doi.org/qw4w>
- Bardin, L. (1986). *Análisis de contenido*. Akal.

- Barón, D., Vargas, I., Rodríguez, M., & Triana, J. (2023). Mitos y leyendas: difusión del conocimiento ancestral en los jóvenes achaguas del resguardo Umapo, vereda Pueblo Nuevo, municipio de Puerto López, Colombia. *Análisis*, 55(102). <https://doi.org/qw4x>
- Beltrán, M., Mosquera, Y., Pinillo, J., & Chaverra, A. (2020). De lo ancestral a lo occidental: un estudio de caso. *Estudios del Pacífico*, 1(1), 40-61.
- Beltrán, R., & Ávalos, M. (2025). Pérdida del idioma originario en jóvenes universitarios amazónicos de Pastaza: causas, impactos y estrategias de revitalización. *Revista InveCom*, 5(3), 1-10.
- Bolaños, J., & Astaiza, E. (2019). Cosmovisión mágica y religiosidad protestante: una mirada a las tensiones y transiciones en el mundo achagua y piapoco. *Entramado*, 15(2), p. 160-173. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.2.5634>
- Bolaños, J., Daza, Y., & Rivera, K. (2018). Sentidos de formación en las comunidades achagua y piapoco. *Praxis & Saber*, 9(19), 141-159. <https://doi.org/qw39>
- Bolívar, A. (2002). «¿De nobis ipsis silemus?»: epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4(1), 1-26.
- Campo-Fernández, J. E., & Tovar-Aguirre, A. (2025). Relevancia y etnomatemática en la educación de niños indígenas del Cauca, Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 23(1), 1-29. <https://doi.org/10.11600/rlesnj.23.1.6540>
- Cantero, E., & Hernández, E. (2021). Identificación de saberes ancestrales en la etnia emberá katío sobre el cuidado del medioambiente. *Praxis & Saber*, 12(31), 111-124. <https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n31.2021.11436>
- Catrilef, A. (2022). Territorio y mujeres de pueblos originarios: una visión desde las mujeres mapuche-williche de la comunidad Aliwen (Chile actual). *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 11(21), 7-34.
- Ceballos, J. (2020, 2 de julio). Necesidad de protección a los conocimientos tradicionales. Especial mención a las expresiones culturales tradicionales. *La Propiedad Inmaterial* n.º 29. SSRN. <https://ssrn.com/abstract=3641726>
- Durán, R., & Mendoza, S. (2022). Violencia de género desde la mirada de las niñas indígenas de Acaxochitlán. *Revista Guillermo de Ockham*, 20(1), 9-23.
- Elliott-Groves, E., & Meixi. (2022). Why and how communities learn by observing and pitching in: Indigenous axiologies and ethical commitments in LOPI. *Journal for the Study of Education and Development*, 45(3), 567-588. <https://doi.org/qw4m>
- Gadamer, H. (2004). *Hermenéutica de la modernidad: conversaciones con Silvio Vietta*. Trotta.
- Gaffny, E., Molina, D., López, J., & Mejía, C. (2021). «Parir no es un asunto de etnia, es un asunto de humanidad»: experiencias frente a la violencia obstétrica durante la

- atención al parto en mujeres indígenas. *Salud Colectiva*, 17, e3727. <https://doi.org/10.18294/sc.2021.3727>
- Galeano, M. E. (2020). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Gómez, M. (2023). *Propuesta para fortalecer la chagra andina desde el conocimiento ancestral: una contribución a la conservación del bosque alto andino en el resguardo de Males Municipio de Córdoba-Nariño 1990-2020* [Tesis de maestría]. Repositorio Institucional Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <http://hdl.handle.net/11349/31055>
- González, C. (2023). Ethos colectivo mapuche en los discursos de apertura de sus representantes en la Convención Constitucional Chilena (2021-2022). *Revista Signos*, 56(113), 642-673. <http://doi.org/10.4067/S0718-09342023000300642>
- Gutiérrez-Vega, I., González-Ocampo, L., & Córdoba-Parrado, Z. (2017). La práctica educativa en la escuela formadora de maestros de la Universidad de los Llanos. *Orinoquía*, 21(2), 85-93. <https://doi.org/10.22579/20112629.490>
- Gutiérrez-Vega, I., Sánchez-Rodríguez, C. A., & Londoño-Vásquez, D. A. (2023). El bullying: una mirada desde los niños y las niñas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 21(3), 100-122. <https://doi.org/10.11600/rlcsnj.21.3.5892>
- Hernández-Martínez, A., Cuartas-Agudelo, Y., Herrera-Almanza, L., Roldán-Tabares, M., & Martínez-Sánchez, L. (2021). Etnoeducación: educación para la salud desde la diversidad cultural. *MedUNAB*, 24(1), 80-91. <https://doi.org/10.29375/o1237047.3899>
- Hernández-Rosete, D., & Maya, O. (2016). Discriminación lingüística y contracultura escolar indígena en la Ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1161-1176. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14219060815>
- Herrera, J. D. (2009). *La comprensión de lo social: horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Antropos.
- Ibáñez, M. (2021). La primera infancia indígena: entre la escolarización y la familia. *Revista Colombiana de Educación*, (81), 357-372. <https://doi.org/mrwp>
- Ibarra, M. G., Martínez, E., & Montaña, C. (2024). Saberes ancestrales y la mujer en la transmisión del patrimonio; cocina tradicional yoreme mayo. *Mujer Andina*, 3(1), 63-74. <https://doi.org/10.36881/ma.v3i1.949>
- Inacutipá, D. (2021). El juego del niño indígena aymara y los saberes previos como fundamento para la educación intercultural. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 11(22). <https://doi.org/10.23913/ride.v11i22.887>
- Klimenko, O., Muñoz-Figueroa, J., Hernández-Flórez, N., Arroyave-Jaramillo, D., Londoño-Vásquez, D., Lhoeste-Charris, Á., & Gutiérrez-Vega, I. (2024). Smartphone

- dependency and its relationship with the meaning of life, psychological well-being and self-regulation in a sample of university students. *Journal of Positive Psychology and Wellbeing*, 8(1), 36-54.
- Lencina, R. (2019). Ser mujer indígena en la contemporaneidad: la construcción de múltiples y diversas identidades de género desde una perspectiva etnográfica. *Géneros*, 8(2), 109-134.
- Lohndorf, R. (2022). ¿Demasiado poco-demasiado tarde? Diversidad e inclusión en aulas preescolares biétnicas en Chile. *Cultura Educación y Sociedad*, 13(1), 75-96. <https://doi.org/10.17981/cultedusoc.13.1.2022.05>
- Lomas, K., Trujillo, C., & Naranjo, M. (2019). Tradición oral de adultos mayores en el camino del inca-Qhapac-Nän: un aporte al turismo sustentable del Carchi-Ecuador. *International Journal of Professional Business Review*, 4(1), 53-80.
- López-Guzmán, J. (2024). Aproximación a la tradición oral del pueblo misak, Cauca, Colombia. *Revista Ciencias y Humanidades*, 18(1), 188-202. <https://doi.org/qw4z>
- Lorenzotti, M. (2023). Maestros indígenas y profesionalización: el lugar de las lenguas en una capacitación docente en Santa Fe. *RASAL Lingüística*, 2023(1), 201-223. <https://doi.org/10.56683/rs231120>
- Martín-Palomo, M. T., & Tobío, C. (2018). Cambio y continuidad en tres generaciones de mujeres: un análisis longitudinal cualitativo de las formas de trabajo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (162), 39-54. <https://doi.org/qw4c>
- Molina, V. (2015). Existencia equilibrada: metáfora del buen vivir de los pueblos indígenas. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), 143-163. <https://doi.org/qw43>
- Montiel, M. (2024). La lengua materna y la formación de los docentes indígenas en Paraguay. *Aula Pyahu. Revista de Formación Docente y Enseñanza*, 2(3), 131-147.
- Novoa, M., & Mestre, K. (2021). La justicia propia de los pueblos indígenas en Colombia: conceptualización y ejercicios prácticos. *Saber, Ciencia y Libertad*, 16(2), 21-43. <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2021v16n2.7747>
- Oion-Encina, R. (2022). Arte y simbolismo en la triple resistencia de género en el conflicto armado en Colombia. *Revista Latinoamericana Estudios de la Paz y el Conflicto*, 3(5), 122-141. <https://doi.org/10.5377/rlpc.v3i5.12753>
- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 25(2), 9-22.
- Rodríguez, M., Tenecela, M., Posligua, D., & Tenecela, L. (2025). Interculturalidad en aulas EIB: co-diseño de proyectos Steam con saberes ancestrales en la Amazonía. *Horizonte Científico Educativo. International Journal*, 1(1), 74-90.

- Romero, H. (2024). Desierto de memoria y recuerdos: una reflexión en torno al sujeto femenino desde la cosmovisión wayuu en la narrativa de Vicenta Siosi Pino y Ester-cilia Simanca Pushaina. *La Palabra*, (49), 1-15. <https://doi.org/qw4d>
- Ruiz, M. (2022). Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural, de los pueblos originarios y comunidades equiparables: construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación. *Antropología Americana*, 7(14), 209-214.
- Sánchez, A., Delgado-Cruz, A., & González, B. (2020). Patrimonio gastronómico y mujeres otomíes en el Estado de México, México: un problema de roles de género. *Ciencia y Sociedad*, 45(3), 85-96. <https://doi.org/10.22206/cys.2020.v45i3.pp85-96>
- Sánchez, S., Macas, M., Jingo, R., Segovia, T., Heredia, J., & Rodríguez, M. (2023). Una aproximación a la muerte materna en la Amazonía ecuatoriana en el periodo 2017-2022. *Ciencia Latina. Revista Científica Multidisciplinar*, 7(2), 3228-3246. [https://doi.org/10.37811/cl\\_rcm.v7i2.5566](https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i2.5566)
- Sarrazin, J. (2022). Espiritualidad y chamanismo: rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia. *Latin American Research Review*, 57(3), 646-661. <https://doi.org/qw4f>
- Silverman, R., & Patterson, K. (2021). *Qualitative research methods for community development*. Routledge.
- Tejada, E., Arce-Alonso, A., Bilbao-Quintana N., & López, A. (2023). Internet, smartphone y redes sociales: entre el uso y abuso, previo a la adicción. *Alteridad. Revista de Educación*, 18(1), 14-22. <https://doi.org/10.17163/alt.v18n1.2023.01>
- Utrera, A., & Jiménez, K. (2021). Revalorización de la chicha de maíz en la cocina étnica del pueblo Salasaka. Tungurahua, Ecuador. *Revista Universidad y Sociedad*, 13(3), 418-425.
- Valencia, A. (2022). Cosmovisión del riesgo natural de la comunidad indígena embera katío y sus formas de prevención y mitigación en la parcialidad Tatamá del municipio de Santuario (Risaralda, Colombia). *Luna Azul*, (55), 26-37. <https://doi.org/10.17151/luaz.2022.55.3>
- Villarreal, H. (2020). Educación propia: ¿es posible una episteme raizal-ancestral indígena? *Cuestiones Pedagógicas*, 2(29), 117-129. <https://doi.org/10.12795/cp.2020.i29.v2.09>
- Vroutsi, V. (2020). Estudio social y etnográfico de los avá guaraní de Tekoha Sauce. *Analysis*, 26(13), 1-19. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4482761>

---

## Transparencia

### Financiamiento

La investigación fue financiada por la Universidad de los Llanos, institución de educación superior de carácter público.

### Agradecimientos

El equipo investigador se permite agradecer a las comunidades indígenas achagua y piapocos, ubicadas en el resguardo Umapo, el Turpial la Victoria. Así mismo, a la docente Nohemí Peñuela Cano, de la institución educativa Yaaliakeisy.

### Conflictos de interés

Los investigadores no reportan ningún tipo de conflicto de interés.

### Datos abiertos de la investigación

Este artículo no permite acceso a los datos originales de la investigación.

### Materiales abiertos de la investigación

Este artículo no permite acceso al material original de la investigación.

### Pares revisores del artículo (comité científico)

**Natalia Castelnovo**, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

**María Aránzazu Robles Santana**, Universidad de La Laguna, España.

### Revisión académica (revisión de escritorio)

**Héctor Fabio Ospina**, Universidad de Manizales, Cinde. Doctor en Educación de la Nova University-Cinde.

**Simón Montoya-Rodas**, Corporación Akará. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde.

### Revisión editorial

**David Arturo Acosta-Silva**, Universidad de Manizales, Corporación Universitaria Unitec. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde.

### Licencia

Este es un artículo de acceso abierto distribuido en concordancia con los términos de la licencia Creative Commons 4.0 Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional, la cual permite compartir (copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato) o adaptar (remezclar, transformar y construir a partir del material), si y solo si, se da crédito de manera adecuada, se brinda un enlace a la licencia y se indica si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo del licenciante. No se permiten los usos comerciales del material. Si se remezcla, transforma o crea a partir del material, se debe distribuir la contribución bajo la misma licencia del original. Véase: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>