

Capítulo 4

El sentido de comunidad en la recuperación de territorio desde la participación y la memoria narrativa de una mujer indígena

Resguardo Indígena de Panán, pueblo Pasto, Nariño, Colombia

Diana Imbacuan

Yulithza Tarapues

John Gregory Belalcázar Valencia

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo reconocer la voz de una mujer en la recuperación de tierras, a partir de la experiencia de una mujer mayor perteneciente al Resguardo Indígena de Panán, pueblo Pasto. Se reconoce la importancia de los procesos de recuperación de territorio y del quehacer y la participación de la mujer indígena, deben estudiarse de forma diferenciada. El trabajo plantea un énfasis en el sentido que la mujer recuperadora otorga a sus actos como parte de una comunidad, distinguiendo el sentido de comunidad y la nosotredad como elementos fundamentales, en tanto son hechos sociales que, por su particular naturaleza, atraen la atención sobre un colectivo que se recrea a sí mismos como comunidad de sentido una nosotredad que evoca su ancestralidad y origen.

En esa línea, Herazo y Moreno (2014) señalan que hay que pasar del yo que pretende entender la psique individual, al nosotros para conocer la psique colectiva en los pueblos originarios, pues el nosotros implica hacer, sentir y pensar desde la comunalidad

como un yo social. Así, el concepto de nosotredad, con el cual se resignifica el “soy”, el “somos” y el “es/son” desde una perspectiva colectiva o como sujeto distinto, funda el principio de corresponsabilidad, que se encuentra ligado y tejido a una dimensión vital: el territorio en toda su dimensión.

Para el desarrollo del presente trabajo, la metodología que permite aproximarse al objeto de estudio es el enfoque cualitativo y el análisis de la teoría discursiva, mediante las técnicas que permitieron la obtención de información relevante para el estudio. La recolección de datos se realizó entre los meses de abril, mayo y junio de 2022, mediante un ejercicio de conversación que reconoció en ella —en su rol de recuperadora— y en su álbum fotográfico personal los principios para configurar una narrativa de memoria plural.

La narrativa se construyó por medio de relatos otorgados por ella, lo que permitió construir un diálogo de experiencias narradas en las que relató, de manera cotidiana y propia, sus experiencias, el lenguaje utilizado y las expresiones empleadas están ligados a una cosmovisión y a los usos y costumbres de su comunidad. Por eso, se consideró necesario plantear una alternativa metodológica analítica que acercara a la comprensión de los procesos sociales y psicosociales derivados.

Para el análisis se utilizó la perspectiva discursiva en psicología social, que busca, mediante la práctica discursiva, conocer la realidad social, cultural e histórica de las personas participantes; además, facilita analizar el discurso y cómo este va tejiendo y construyendo acontecimientos y creando significados (Garay et al., 2005). Esta perspectiva discursiva ofrece también el método de construcción de hechos, lo que permite apreciar el procedimiento y el alcance de la narración, la descripción y los significados. Como método adicional de análisis, se utilizó la imagen como constructora de realidades sociales y de expresiones simbólicas; la fotografía permite abordar valores culturales e históricos, rituales conductuales y las reglas de interacciones de microuniversos sociales, o de estructuras de significados socialmente construidos (González, 2010).

A partir de la voz de la mayora y de su álbum fotográfico propio, en el cual conserva su memoria narrativa, se establecieron cuatro niveles de análisis que se entretienen: a) primer análisis: tejiendo la mujer indígena, su comunidad y su resguardo; b) segundo análisis: tejiendo la dimensión comunidad-territorio; c) tercer análisis: tejiendo recuperación del territorio y las estrategias de posesión, y d) cuarto análisis: tejiendo la minga de pensamiento y los procesos de lucha. De esta forma, el ejercicio busca también entregar a las nuevas generaciones de mujeres el empoderamiento y la comprensión de que el trabajo de la mujer mayora recuperadora es la pieza y el complemento de la comunidad.

Pueblos originarios, la recuperación de tierras y la memoria de la mujer indígena

Los pueblos originarios en Colombia han enfrentado desafíos significativos, en su devenir, su lucha y resistencia les han permitido abrir sus propios senderos y tener autonomía para dirigirlos y recorrerlos. Dentro de estos senderos, los pueblos indígenas se han encontrado con trabas e impedimentos puestos deliberadamente con el fin de impedir el buen. En su recorrido por el territorio, las comunidades indígenas volvieron a sus raíces y a reencontrarse con su identidad y su cosmovisión, por ende, lucharon por recuperar la herencia que les fue arrebatada por quienes, mediante trampas y manipulación, los despojaron de lo que alguna vez les perteneció.

Así inician los procesos de lucha y resistencia de los pueblos originarios para reivindicar sus derechos, recuperar sus tierras y volver a su territorio; de allí surge el lema “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, que da a entender que no solo se trata de recuperar la tierra o una parcela, sino de recuperar el territorio entendido como aquello que permite al pueblo indígena el buen vivir, permite la vida, en donde se desenvuelve la memoria y que como un todo les da identidad (Chepe, 2015).

Por lo tanto, la recuperación de tierras no es algo que surge de un momento a otro, sino que representa un recorrido extenso de experiencias y aprendizajes, donde comunidades enteras, líderes, lideresas, mamás y taitas, mayores y mayores hacen mingas de pensamiento y de trabajo para recuperar su territorio. En este sentido, se considera necesario hacer un recuento de los procesos de recuperación. Sus inicios se retoman desde las primeras décadas del siglo XX en el departamento del Cauca, encabezados por el líder indígena Quintín Lame; sin embargo, la iniciativa cobra fuerza en los años setenta y ochenta, periodo en el que los pueblos originarios de los Pastos y los Caucanos, junto con los llamados solidarios, recorrieron los diferentes territorios y movilizaron a comunidades indígenas enteras para iniciar la recuperación de tierras.

Cabe recalcar que, en los procesos de recuperación, las mingas de pensamiento y trabajo de las comunidades y sus cabildos, y el apoyo mutuo entre pueblos indígenas, se volvieron cruciales para su éxito. De este modo, hombres, mujeres, niños y niñas participan en la toma y recuperación de tierras. Sin embargo, cabe reconocer que los procesos de recuperación llevados a cabo por las comunidades indígenas son poco conocidos, dado que estos hechos históricos son de la comunidad y están dirigidos para ella. Por ello, las experiencias de quienes fueron partícipes de estos procesos se transmiten a hijos e hijas, nietos y nietas considerándose un deber transmitirlos a las siguientes generaciones. De ahí que de los y las mayores en recuperación de tierras solo queden relatos o narrativas.

Por tal razón, se toma la iniciativa de realizar un recuento histórico de la recuperación de tierras en el pueblo Pasto, ubicado en el departamento de Nariño, Colombia. Según Jacanamijoy et al. (2021), el pueblo Pasto es reconocido como un pueblo milenario y binacional, originario del departamento de Nariño y del Putumayo, ubicado al sur de Colombia y al norte del Ecuador en la provincia del Carchi. En cuanto a la temporalidad del recuento histórico, este se ubica en la década de los ochenta en el Resguardo Indígena de Panán, municipio de Cumbal, ubicado geográficamente en el cordón fronterizo colombo-ecuatoriano del sur del departamento de Nariño; limita al norte con el municipio de Cumbal, al Sur con el resguardo de Chiles y la República del Ecuador, al oriente con el municipio de Cuaspud Carlosama y al occidente con el Resguardo de Mayasquer (Estacio y Tatamues, 2016).

En este punto es necesario mencionar que los hechos históricos sobre la recuperación de tierra, en el Resguardo Indígena de Panán son poco conocidos y escasos. No obstante, *Las voces de mi pueblo* (Tupe, 2022) da cuenta de los procesos sociales, históricos y culturales, a partir de los relatos de exgobernadores y mayores que participaron en estos procesos. Sin embargo, la memoria y la narrativa encontradas dejan de lado el papel de la mujer indígena recuperadora, lo que genera poca visibilización de la participación de la mujer indígena en los procesos de recuperación de territorio. Por tal razón, se busca colocar a la mujer indígena recuperadora y su memoria narrativa como el eje central para dar cuenta de los procesos comunitarios, históricos, culturales, económicos y políticos, y generar nuevos cimientos o pilares para la interpretación histórica.

En este sentido, la mujer indígena y su participación en la recuperación de tierras aparece enmarcada en un segundo plano, lo que la lleva a distanciarse de los hechos históricos y de los procesos comunitarios. De acuerdo con lo anterior, Chancoso (2003, como se citó en Ocaña, 2016) señala que las mujeres indígenas, si bien en la historia han desempeñado un papel importante en diferentes procesos organizativos en defensa de sus derechos y territorio, su presencia en los espacios de toma de decisiones o negociaciones es limitada, lo que hace que su papel no sea reconocido y, por tanto, quede poco visibilizado ante su comunidad y fuera de ella. En consecuencia, si no se presta atención a esta situación, se corre el riesgo que la participación de las mujeres indígenas —en este caso, la mujer indígena recuperadora— no sea reconocida como pilar fundamental dentro de los procesos comunitarios.

En el pueblo Pasto no resulta ajeno este contexto, como lo menciona Puerres (2022):

Durante todo el tiempo las mujeres han estado ocultas y subvaloradas, no solo en lo político sino en la participación que han hecho en procesos de recuperación de tierras, por ejemplo, así como en otros procesos comunitarios. Se ha naturalizado que las “mujercitas” son abnegadas, débiles, frágiles y, por tanto, importantes

desde lo privado, es decir, desde la familia en actividades de cuidado, mas no en los espacios de toma de decisiones. (p.14)

En este orden de ideas, la mujer indígena Pasto tampoco ha estado exenta de vivir de manera minimizada e invisibilizada dentro de su propia comunidad, pues su papel dentro del territorio y, en especial, su participación en la recuperación de tierras no ha sido reconocido.

No obstante, el colectivo de mujeres indígenas “Qué decís”, en su iniciativa *Memoria histórica de las mujeres pastos en la lucha de la recuperación del territorio de los resguardos de Cumbal y Guachucal*, visibiliza la lucha de las mujeres indígenas Pasto en los procesos de recuperación de tierras, aportando una perspectiva de género sobre la lucha por la recuperación de tierras y presentándolas como figura importante, relevante y comprometida en la defensa de su patrimonio cultural y territorial, al compartir sus experiencias, conocimientos y perspectivas, para que su narrativa sea escuchada y preservada (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2021)

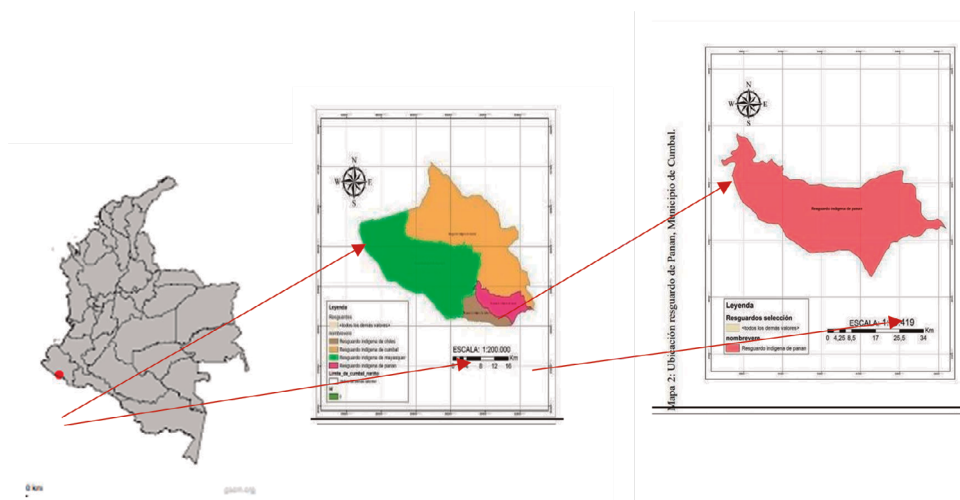
De este modo surge la iniciativa de comprender y visibilizar la memoria narrativa de la mujer indígena Pasto y su participación en los procesos de recuperación de tierras. Asimismo, se pretende comprender los procesos comunitarios para construir nuevos cimientos de la interpretación histórica desde la perspectiva de la mujer indígena Pasto.

El recuento histórico está basado en la memoria narrativa de una mujer indígena de 74 años. Durante su infancia creció y vivió en el campo junto con sus padres y sus cinco hermanos, por el difícil acceso a la escuela, terminó el segundo grado de primaria. En su adolescencia, a los 16 años, contrajo matrimonio arreglado por sus padres, del cual tuvo doce hijos. Su participación en la recuperación de tierras fue desde muy joven, pues su padre, líder innato, motivaba y organizaba a los hombres y las mujeres para los procesos de recuperación de tierras en el Resguardo Indígena de Panán. En los años de 1985 y 1986, con su larga experiencia, participó junto a un grupo de mujeres indígenas y demás comunidad en la recuperación de las veredas del Laurel y la Libertad.

El pueblo Pasto o Nudo de la Waka: contextualización

Según Jacanamijoy et al. (2021), desde la narrativa de los mayores se cuenta que los Pastos son un pueblo milenario binacional, originarios del departamento de Nariño y del Putumayo, ubicados al sur de Colombia y al norte del Ecuador en la provincia del Carchi. Según la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC, 2023), el pueblo Pasto está compuesta por los resguardos de Mayasquer, Panán, Chiles, Cumbal, Cuaspu, Aldana, Ipiales, San Juan, Potosí, Males, Yaramal, Puerres, Funes, Iles, Imués, Calcan y Túquerres.

Figura 2. Resguardo Indígena de Panán, pueblo Pasto, Nariño, Colombia



Fuente: elaboración propia.

Origen del pueblo Pasto desde el mito “Las dos perdices”

La transmisión oral es una de las características del pueblo Pasto, es así que su historia y su origen se cuentan mediante narraciones que hacen los mayores y las mayores al lado del fogón: punto de encuentro de las familias Pasto para compartir. El origen de los Pastos, según cuentan los abuelos y las abuelas, fue creado por dos fuerzas poderosas que organizaron y equilibraron el tiempo y el espacio, lo de adentro y lo de afuera, lo de arriba y lo de abajo. Esta historia es conocida como el mito de *Las dos perdices* (Quetamá y Shirley, 2017).

Según los relatos de los dos Pastos, *Las dos perdices*, la Cacica Colimba y la Cacica de Mallama, que se transformaban en dos aves sagradas, una blanca y otra negra, encarnan el principio formador del mundo, de la vida y del ser Pasto. Como cuenta la oralidad versada en los mayores, este mundo no era como lo es hoy; lo que existía hasta entonces fue transformado: lo que estaba para adentro quedó para afuera; lo que estaba para arriba quedó para abajo. Todo estaba quieto y en oscuridad; los ríos no existían: solo había agua como una gran laguna. El huracán del cielo y de la tierra hizo temblar el mundo y de la tierra brotaron los volcanes, la tierra se partió y aparecieron las gargantas, por allí se vació el agua y así tomaron curso los ríos, como el Carchi o el

Guáitara —también conocido como el Pastaran—, el Blanco, el Sapuyes, el Shambu, entre otros, formando las hondonadas y las planadas. Los volcanes erupcionan y dan origen a las lomas; de ellas surgen los microorganismos y las semillas.

Las luchas por el territorio

Las luchas por el territorio comienzan con la pedagogía realizada por los solidarios, como eran conocidos popularmente, estos grupos estaban compuestos por profesores universitarios, estudiantes universitarios y comuneros que apoyaban a las comunidades indígenas a recuperar sus tierras y lo que alguna vez les perteneció. Las recuperaciones fueron lideradas por los cabildos y líderes de la comunidad, quienes implementaron distintas estrategias o formas para reclamar los derechos sobre la tierra; dos de ellas eran sembrar y construir ranchos de paja y de adobe en los terrenos usurpados por los hacendados. “Recuperación es el término utilizado para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas” (Rappaport, 2005, p. 29).

La mujer indígena recuperadora narra su participación en la lucha por la recuperación de tierras en el Resguardo Indígena de Panán, resaltando principalmente el papel de la mujer dentro de estos espacios, su experiencia hace valioso el álbum de fotos, un archivo con sentido de memoria propia —un nosotros— sobre el proceso de recuperación y reivindicación del territorio.

Los relatos de los mayores cuentan que fueron despojados de una gran parte de sus tierras por parte de los terratenientes y entregados a capataces que cuidaban y explotaban los terrenos. Cuentan también que a mediados de siglo XX, los bisabuelos y abuelos actuales se encontraban “arrinconados” en las faldas de las montañas, donde la mayor parte las tierras solo producía pajonales y no servían para la producción de alimentos, por ende, se encontraban en las alturas de los páramos. En las décadas de los setenta, en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo, se buscó redistribuir las tierras de los hacendados entre los campesinos y las comunidades indígenas que vivían en ese tiempo, de ahí comienza el proceso de recuperación de tierras.

Por otra parte, la comunidad indígena, con ayuda de los llamados solidarios, se apoyó en las cartas o títulos de la corona española:

Las comunidades basaron sus reclamos en títulos de resguardos coloniales, que siglos atrás la Corona les había otorgado, o en la memoria de los linderos de los mismos, que sus mayores aún conservaban. (Charfuelan et al., 2021, p. 14)

En los años ochenta, los resguardos de Panán, Muellamues, Guachucal y Chiles reclamaron la devolución de sus tierras, en esa participación había mujeres y hombres, gobernadores y taitas. Sin embargo, en las narraciones se puede hacer evidente que

no hay presencia o escenas en las que la mujer sea partícipe de esta misión; su figura es casi imperceptible ante los ojos de la comunidad y las historias relatadas.

El lugar del sentido de nosotros y la noción de nosotredad para comprender el lugar de la mujer indígena recuperadora

Para la investigación se consideró situar inicialmente una comprensión a partir de la voz de la mujer recuperadora, considerando una perspectiva discursiva dentro de los planteamientos de una psicología social construccionista, a partir de los planteamientos de Potter y Wetherell, Ibáñez e Iñiguez, desde aquí se estudia y analiza el discurso, dado que se tiene en cuenta que todo lenguaje cotidiano tiene la posibilidad de convertirse en un lenguaje científico: el giro lingüístico (Ibáñez, 2003).

Desde la teoría discursiva en la psicología social, la cual pone énfasis en el lenguaje como constructor de realidad orientado a la acción, el discurso se concibe como una práctica social que se conforma de significados contruidos mediante explicaciones, aunque estos estén en constante cambio (Potter y Wetherell, 1987). Dentro del análisis discursivo y la perspectiva de la psicología social discursiva también se encuentra la perspectiva comunitaria, que concede importancia a los procesos involucrados en las prácticas que dan sentido a la vida cotidiana y al lenguaje como dimensión fundamental de dichas prácticas (Garay et al., 2005).

A partir de lo anterior, el discurso cuenta con varios métodos mediante los cuales puede utilizarse como instrumento de investigación, uno de ellos, y en el cual se centrará el análisis, es la construcción de hechos. Potter (1998) menciona que la construcción de hechos consiste en caracterizar y colocar hechos en una situación de exterioridad respecto al observador o narrador, así como la elaboración de una descripción realizada por una o más personas que conlleva a un resultado compartido, y el uso de detalles que se relacionan para construir una descripción de escenas o acontecimientos.

En este sentido, la construcción de hechos son relatos sobre una situación que se debe describir y caracterizar en un orden que sea comprensible para el sí mismo y el otro que emerge como principio de sentido para la nosotredad, pues si la nosotredad pasa por un sujeto-colectivo, sin el carácter del acontecer que esto representa, la nosotredad no implicará ningún sentido:

Si volvemos al hecho excepcional nos encontramos actos discursivos que se inscriben dentro del universo cotidiano, pero como prácticas que implican una profunda movilización colectiva que pasa por la concreción (representación-invencción) de

un sujeto colectivo que construye su sentido de lo social y de lo comunitario y continúa por la mediación del movimiento social indígena como un referente de situación-acción social, cultural y político. (Belalcázar, 2011, p. 84)

De ahí se puede establecer, como parte de articulación con el concepto de nosotredad, que este se compone de la unión de varias unicidades que permitirán consolidar un cambio social colectivo. Para comprender este planteamiento es necesario preguntarse qué es aquello que está en medio de los sujetos, eso que se denomina lo social y nos mantiene unidos en diferentes condiciones a lo largo del tiempo del tiempo (Becerra, 2019, p. 7); aquello que, dentro del proceso de recuperación de territorio por parte de la mujer indígena y del nosotros, es ese objetivo: recuperar la madre tierra, la que les da la subsistencia. En ese sentido, tanto mujeres como hombres luchan desde sus propias habilidades y su quehacer, pero esa lucha se fusiona para recuperar la identidad de todos.

El sentido de que uno pertenece a una colectividad mayor, de la cual es parte significativa; el sentido de que, aunque haya conflicto entre las necesidades del individuo y las de la colectividad, estos conflictos deben ser resueltos de forma que no se destruya el sentido psicológico de la comunidad, el sentido de que hay una estructura de relaciones que se fortalece y no se diluyen en sentimientos de soledad. (Hombrados, 1998, p. 100).

En una comunidad existen claramente quehaceres distintivos entre sus integrantes, pero es necesario comprender que cada quehacer constituye un pilar del ser y el sentir del ser indígena. En este sentido, se toma al lenguaje como un proceso interior que al mismo tiempo se vuelve exterior, y proyecta acciones que adquieren significado. La teoría anterior apoya a las mingas de pensamiento, pues estas son consideradas como una práctica ancestral mediante la cual se construyen y comparten ideas.

Para el ejercicio, se definen cinco elementos esenciales que, a juicio de las autoras y el autor, definen el marco interpretativo de la nosotredad y que se reconocen en un esquema de visualización (ver figura 1): las dimensiones que van desde la visión del meritorio, la cosmovisión Pasto, la minga de pensamiento, la transmisión de saberes y, en ese contexto, el lugar de la mujer y la comunidad frente a lo que ha representado y significado la recuperación del territorio.

Territorio

El territorio para los pueblos Pastos va más allá de un pedazo de tierra; no es solo un espacio de ubicación o establecimiento; ni solo un lugar de hábitat. Según Agredo (2006):

Los pueblos Pastos tienen un arraigo con el territorio que va más allá de la concepción material de las cosas; sus principios están basados en el pensamiento

de la cosmovisión, la relación del hombre con la tierra, el bien y el mal, el cielo y el infierno, la luz y la oscuridad, dos componentes unidos, inherentes al ser, lo espiritual y lo material. (p. 2)

Esta forma de concebir el territorio se relaciona con sus significaciones en la historia y su sentido de pertenencia, suscitado en la historia por la lucha permanente generada por la llegada de colonizadores, quienes desconocieron su espacio como el todo en su forma de vida o cosmovisión. Al mencionar el territorio ligado a significaciones Rojas (2000, como se citó en Cuesta, 2018) refiere que el “territorio para los pueblos Pastos está asociado a las luchas o reivindicaciones, de todo un proceso histórico” en defensa de su bien de propiedad.

Cosmovisión Pasto

La cosmovisión, según Illicachi (2014), es

una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro. (p. 2).

En este mismo orden, para Herrero (2002, como se citó en Illicachi, 2014):

la cosmovisión son las creencias que una persona o un grupo tienen sobre una realidad, y también un conjunto de presuposiciones y asunciones que un grupo sostiene, práctica y mantiene sobre el mundo y sobre cómo funciona este (p. 2).

A partir de estos dos conceptos de referencia, se puede identificar la cosmovisión como la forma de ver, sentir y actuar frente al modo de vida y del espacio en que se ubican las personas. Para los pueblos Pastos, “esta forma de ver el mundo, gestada en la cosmovisión andina, representa una visión de la realidad asociada a su entorno natural: tierra-comunidad” (Cruz, 2018, p.1). Es así que esta cosmovisión dentro de los territorios Pastos es la interrelación de las significaciones que la comunidad tiene con todos los elementos que los rodean (agua, sol, aire, tierra); por tanto, esta forma única los hace diferentes de otras formas de ver el mundo.

Minga de pensamiento

La minga de pensamiento se comprende como un espacio participativo, constructivo y reflexivo para los pueblos de los Pastos, pues lleva a un ejercicio de encuentro e intercambio de experiencias de las comunidades, logrando una coordinación de las organizaciones mingueras con miras a desarrollar la agenda de los pueblos a corto

y mediano plazo. También abre espacios en los que se ha permitido la realización de pequeñas y grandes obras que han resultado significativas en la historia de las comunidades Pastas. Es así como Katime y Sarmiento (2005) registran a la minga como parte de la clasificación de las formas de economía solidaria en el departamento de Nariño.

Mediante el lenguaje se imponen de una manera sutil formas de actuar, de pensar, de sentir, de habitar espacios, llegando hasta hacerse propias de toda una comunidad. Es por eso que nuestro lenguaje viene de escuchar el silencio. (Yolima Sarria, citada en Barrientos et al., 2011)

Se entiende, por tanto, que la minga es una práctica ancestral de los pueblos Pastos: un colectivo vinculado con el propósito de lograr una meta en común. Los resultados que la minga produce se logran de manera colectiva y no para un particular; nadie puede apropiarse de ellos o reclamarlos como suyos. La minga pone también en evidencia la madurez de los pueblos, la disciplina, la capacidad de actuar en comunidad y el esfuerzo individual en el bien colectivo; cada esfuerzo particular hace que la minga de pensamiento sea algo más que el actuar (Botero et al., 2011).

Consecuentemente, la minga para los pueblos Pastos trasciende la representación de trabajo comunitario y de movilización política: es una forma de nosotros histórica, que permanece y lucha por tejer con sabiduría un sentido común. Las mingas de pensamiento encarnan un principio de vida basado en la reciprocidad y el estar con los otros en comunidad; mediante ellas, los Pastos construyen su reglamento interno, organizan el territorio y se posicionan políticamente (López, 2018).

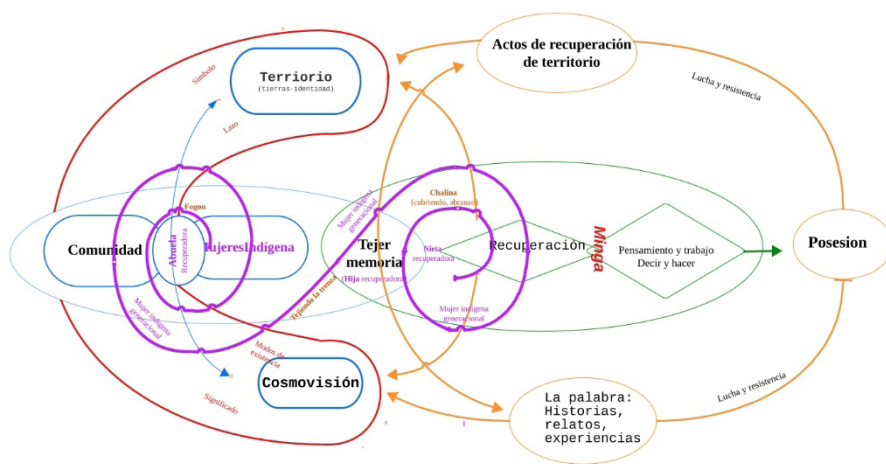
Transmisión de saberes

La transmisión de saberes es evocada desde una ancestralidad que tiene sus raíces en el corazón de un pueblo, de una cultura, de una familia, que conjuntamente trenzan sus creencias y perduran con el pasar del tiempo. Por ello, cuando se nace en el seno de una familia, a quien nace le corresponde por derecho una herencia: la herencia con derecho a la identidad, que sus padres, su comunidad y sus antepasados llevan consigo como una responsabilidad de transmitirle todos sus saberes para garantizar la vida en comunidad con una identidad de cultura propia.

Los saberes ancestrales son el conjunto de conocimientos y valores, que han sido transmitidos de generación en generación, dentro de un sistema de educación endógena y cuyo papel dentro de la sociedad ha sido el de colaborar al desarrollo (Crespín, 2010, p. 115)

En este sentido, transmitir el saber a las nuevas generaciones es un deber de los mayores de la comunidad en general y de sus familias. De modo que el saber es percibido por

Figura 1. Sentido de comunidad y nosotredad en la recuperación de tierra



En esa visión, lo que se comprenderá entonces es estar ante un entramado de procesos, y no ante un simple proceso recuperación. Como señalan Becerra y Belalcázar (2022):

El esquema estructurador de la figura 1 (Sentido de comunidad y nosotredad en la recuperación de tierra), actúa como estrategia de visualización. Se funda sobre dos pilares fundamentales: el territorio, cuyo significado abarca la recuperación de tierras y de identidad, y la cosmovisión de los pueblos indígenas, como segundo pilar. A partir

de estos dos pilares, se entrelazan la mujer y la comunidad como sujeto individual-colectivo, movilizadoras de sucesos y procesos en acto de recuperación de tierra, dado que, como lo plantean Becerra y Belalcázar (2022), “tiene mayor relevancia, en términos de comprensión de la realidad, reconocer la particularidad que la compone a partir de una descripción de los sucesos y procesos, desde la perspectiva colectiva comunitaria”. De ahí emergen la minga de pensamiento y de trabajo como expresiones esenciales que plasmarán la memoria narrativa entretejida sobre lo que representa la lucha de los primeros recuperadores.

La voz de las mayores del Resguardo Indígena de Panán (municipio de Cumbal, Nariño, Colombia): una vida con relatos

Para este análisis se contó con una mujer indígena Pasto que participó en la recuperación de tierras, cuya memoria y cuyos relatos posibilitan plasmar los procesos de recuperación vividos aproximadamente en los años ochenta. También se tuvo en cuenta la imagen para corroborar lo narrado en la entrevista y fundamentar la base teórica.

Como punto de partida, la voz de la mayor y su álbum de fotos sobre la recuperación de tierras, en el cual guarda su memoria narrativa, permiten establecer cuatro niveles de análisis que se entretajan: 1) primer análisis: tejiendo la dimensión comunidad-territorio; 2) segundo análisis: tejiendo recuperación del territorio y las estrategias de posesión; 3) tercer análisis: tejiendo la minga de pensamiento y los procesos de lucha, y 4) cuarto análisis: tejiendo la mujer indígena, su comunidad y su resguardo.

Primer nivel de análisis: tejiendo la dimensión comunidad—territorio

Cuando se habla de recuperación de tierras en las mingas de pensamiento y entorno cultural del pueblo indígena, no se habla solo de la recuperación de una parcela o, como coloquialmente se dice, de un pedazo de tierra, sino que el concepto adquiere otro significado: representa el rescate de los usos y costumbres, valores, el quehacer, pensar y el sentir que constituye la cosmovisión propia de los pueblos indígenas en el territorio (ver figura 2). Lo fundamental es la fuerza del territorio:

Fuerza de los territorios. En el proceso de recuperación, la unión de los otros pueblos vecinos sirvió para enfrentar y sobrevivir a la lucha. Sabían llegar en buses escalera pitando, con hachas, machetes y también con chicha. (Mujer recuperadora, Zoila Tipaz, entrevista, 2023.)

De igual forma, el término “cosmovisión” hace referencia al conjunto de creencias, valores y sistemas de conocimiento, convivencia y coexistencia que articulan la vida social de las comunidades y pueblos indígenas. Estas formas representativas se materializan gracias a una gran cantidad de eventos que suceden en el transcurso del ciclo vital del ser humano, es decir, desde que nace y crece hasta que muere, y corresponden a la vida social de los pueblos originarios. El historiador Alfredo López Austin define la cosmovisión como “el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que el grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, engloba todos los sistemas, los ordena y los ubica” (López Austin, 1990, p. 20, vol. I).

Por tanto, al observar la dimensión comunidad-territorio desde lo que expresa la mujer-comunidad en conexión con el territorio y su cosmovisión, se reconoce una relación vital de los seres humanos con su entorno como un espacio vital (Giraldo et al., 2019); en la comprensión de las comunidades indígenas, si no existe territorio no hay identidad, y si no hay comunidad no hay territorio, por ende, comunidad y territorio son un complemento y ese vínculo que configura un espacio de vida con sentido de nosotros —nosotredad comunitaria—.

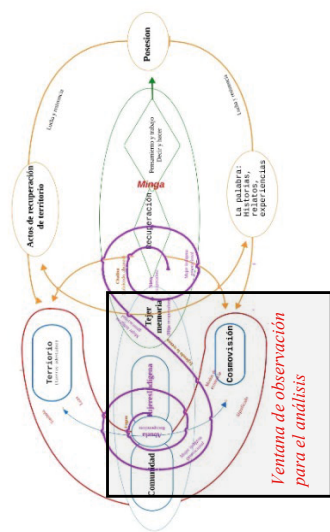
De ahí que, en lo que expresa esa conexión vital —figura 2, Comunidad, territorio y cosmovisión—, se expresan significados, símbolos, lazos y modos de existencia. En la voz de la mayor:

El territorio para nosotros es el lugar que estamos viviendo, es lo que nos dejaron nuestros antepasados, nuestros mayores y ahí es donde están nuestros usos y costumbres, mejor dicho, nuestra identidad. Nuestro pueblo tiene una historia y tiene su cacique que es la primera mujer en este territorio y se llama María Panana. (Zoila Tipaz, Alegria Piarpuezan, comunicación personal, 2023).

Aquí, la cosmovisión está íntimamente ligada a la religión, la política, la economía y el medio ambiente, el territorio real y simbólico es un factor fundamental, y uno de sus rasgos característicos es que no existe en él una separación —como en el pensamiento occidental— entre naturaleza y cultura, orden natural y orden social, individuo y sociedad.

De igual forma, el lugar de las mujeres en su posicionamiento será fundamental desde sus familias indígenas, al encabezar y articular la cosmovisión que portan, al hacer relucir el sentido y el significado de la lucha en recuperación de sus tierras, y al concebir y transmitir que esta tierra es parte de la cosmovisión, y que su actuar y su representación social son por la tierra. En esa dimensión de sentido, resulta importante resaltar un comentario de la mayor: “Recuperar la tierra para recuperarlo todo” (Celida Nazate, comunicación personal, 2023).

Figura 2. Comunidad y el territorio y la cosmovisión



“Fuerza de los territorios. En el proceso de recuperación, la unión de los otros pueblos vecinos sirvió para enfrentar y sobrevivir a la lucha. Sobina llegar en buses escaleras pitando, hachas, machetes y también la chicha”



“¿Por qué nos vamos a dejar que nos maten? La demás gente dijo: ¿Por qué nos vamos a dejar que nos quemen?”

“Ese rato la gente dejaba las ollas y echaron las palas al hombro y vamos”

“Don Delfín dijo: ¡Los que somos de corazón, nos vamos a quedar y si es de morir aquí, tenemos que morir!”



“La minga de pensamiento con nuestros mayores taitas sabedores, allí se adquiere conocimiento, sabiduría y valores de lucha y constancia de ser”.

Segundo nivel de análisis: tejiendo actos de recuperación del territorio y las estrategias de posesión

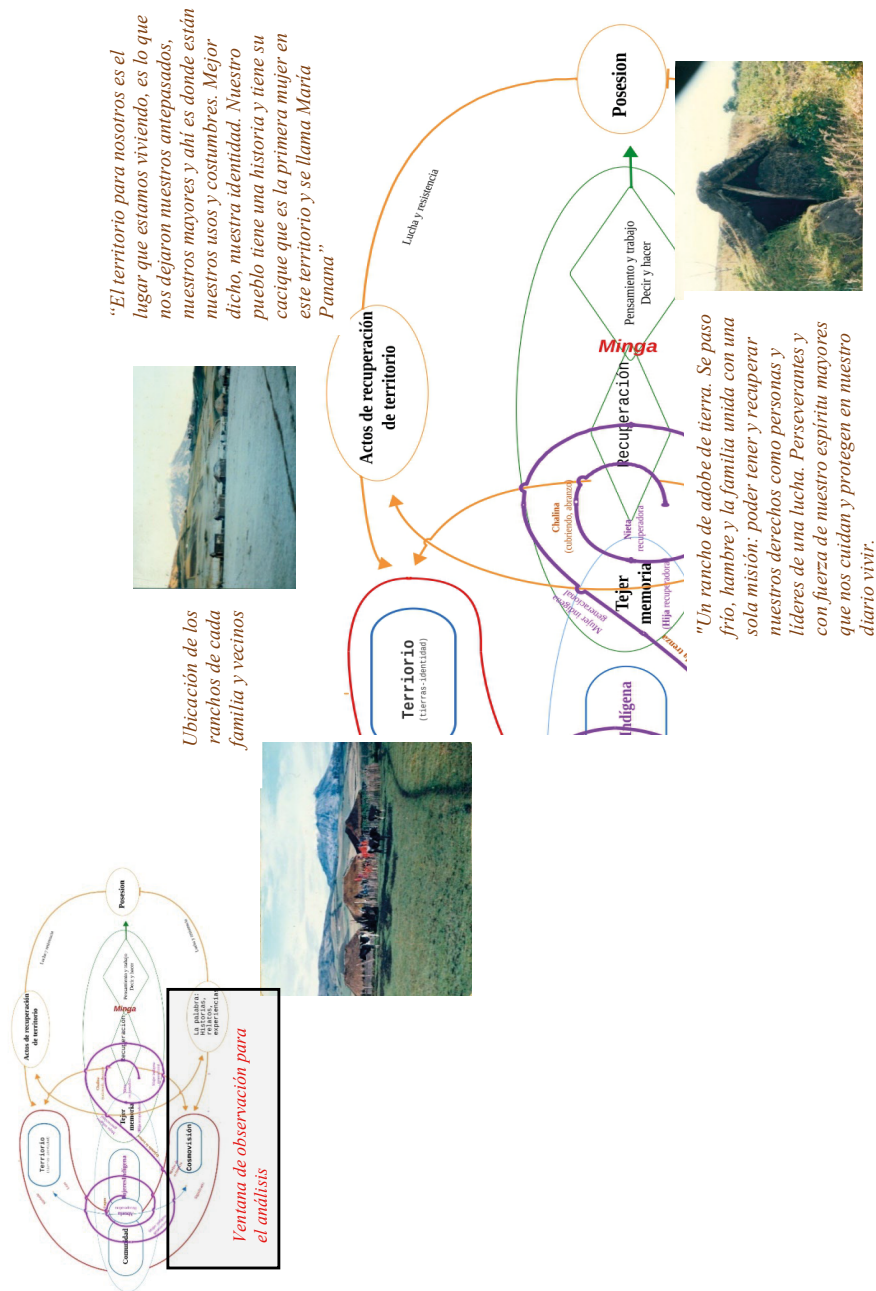
La narración permite identificar acontecimientos sociales, históricos y culturales, proporciona una exposición de sucesos en el tiempo y promueve una construcción de significados (Gergen, 1994). En este sentido, el despojo de tierras que se dio con la llegada de los terratenientes configuró la pérdida de una extensión de identidad, la cual promovió luchas de resistencia y prácticas culturales o de usos y costumbres que se traducen en diferentes aspectos de reconocimiento: mantener, recuperar y fortalecer la identidad cultural en los niveles político, social y económico:

Para tomar lo posesión del territorio se empezó a realizar guachos para la siembra, acarreamos la leña, los hombres también buscaban los palos para construir los ranchos, las mujeres cortaban madera los hombres recibían y pasaron por el río, íbamos a cortar la cortadera, cocinaban 20 tanques grandes comida para toda la gente. (Consuelo Quasquer, comunicación personal, 2023)

Aquí cobra sentido este acto de recuperación en tanto, en su expresión de lucha, se constituye en una práctica con una dimensión relacional (ver figura 3) que entreteje: el tejido comunitario, el territorio con su cosmovisión, y todos los imaginarios que definen su dimensión cognitiva.

La mujer indígena recuperadora piensa, representa y recuerda bajo los pensamientos y las prácticas que le son propias, y desde ellas cobra sentido luchar, lo cual la otorga tener un lugar dentro de los procesos organizativos de la comunidad; fundamentada en su concepción del territorio, decide luchar para defenderlo, puesto que no se trata solo de recuperar la tierra, sino de recuperar el territorio entendido como algo que vive y permite la vida, como un todo que da identidad. Por ello, la lucha y resistencia colectiva establecen y permiten conservar un legado. Entre tanto, la memoria teje y construye hechos con significado; la fotografía como imagen en sí misma —sobre la cual se organizó el análisis— permite identificar y reconocer el sentido que movilizó a las comunidades indígenas, al ver cómo, en la amplitud de su territorio, una comunidad empezó a sembrar y construir sus “ranchos” como estrategias de recuperación: una dimensión simbólica de sembrarse en lo que a partir de ese momento sería su territorio. “Recuperar la tierra, para recuperarlo todo. La tierra era nuestra porque eso nos pertenecía ya que antes nos despojaron, porque ya no teníamos donde más vivir, queríamos recuperar la tierra, nuestro legado. Lo nuestro, nuestra identidad” (Consuelo Quasquer, comunicación personal, 2023).

Figura 3. La recuperación de tierra, una práctica con dimensión relacional



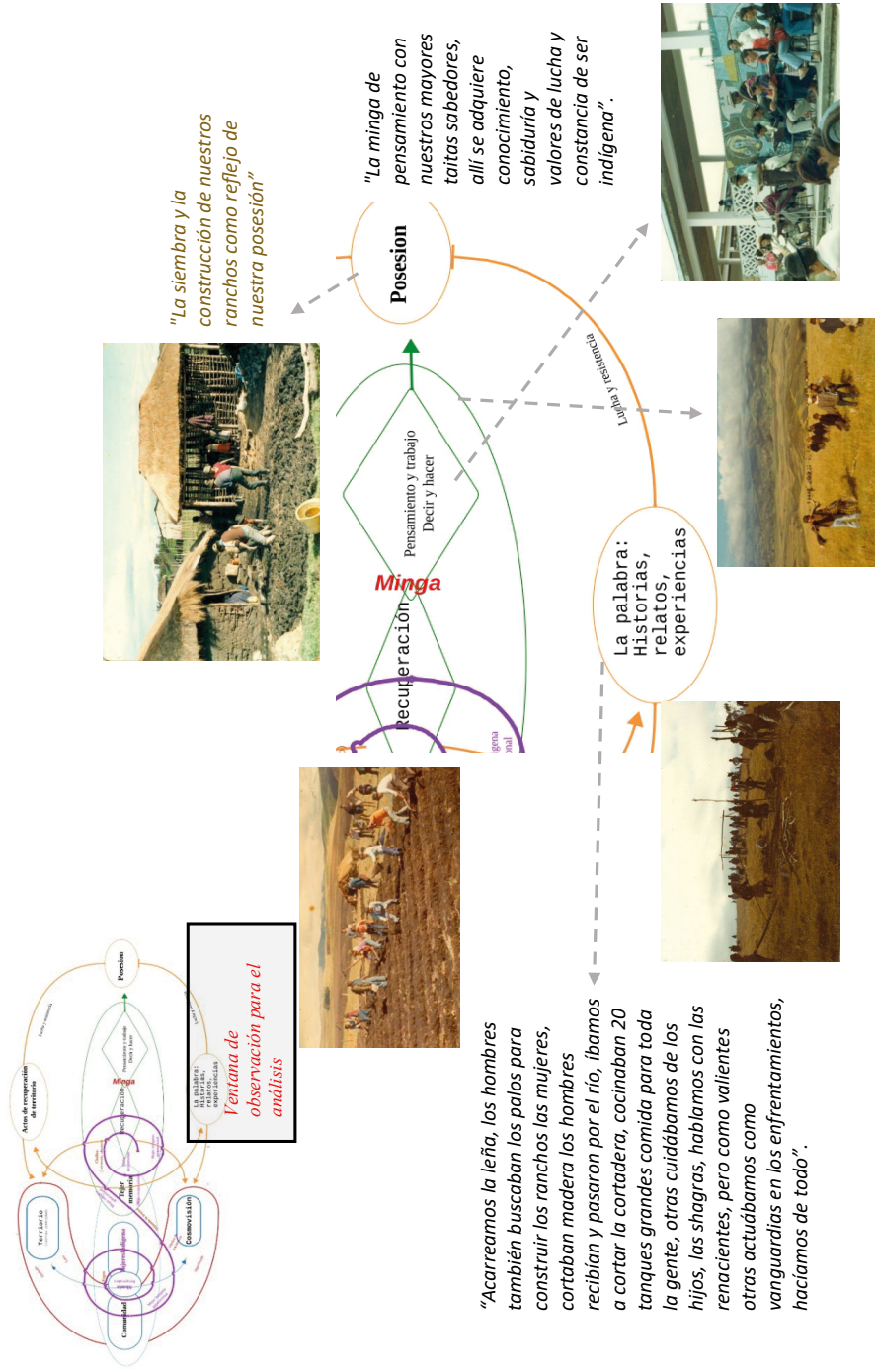
Es por ello que, además de la palabra de la mujer indígena recuperadora, las fotografías como parte de su memoria permiten entender el pensamiento, las prácticas y las experiencias de la comunidad; usarlas permite evocar imaginarios, representaciones o una forma de reconstruir la memoria que muchas veces es interrumpida por el desconocimiento de quiénes somos. Por tanto, la memoria de la mujer indígena es sustancial, pues sus memorias permiten conocer quiénes somos y con ello pervivir en el tiempo. De tal forma, el uso de la imagen —como ilustración o dibujo—, la escritura o la narración —historias contadas por los sabedores mayores— se involucran como base importante para comprender la cosmovisión de la comunidad y el porqué de su existir (González, 2010).

Por lo cual, cada una de las personas que conforman la comunidad tiene un papel importante en ella, constituyendo un equilibrio de pensamientos, prácticas y cultura que solo es posible si cada quien se reconoce como parte de ella y se apropia de la cosmovisión que la moviliza, ligándose como imágenes de significación social mediante pensamientos, sentimientos y actitudes colectivas que expresan la forma de construcción de la realidad bajo un universo social totalizante que los y las define como comunidad.

Tercer análisis: tejiendo la minga y los procesos de lucha

La minga, vista desde estos sucesos y procesos de recuperación narrados en la voz de la mayor, se constituyó —y continúa siendo— una práctica ancestral que ha logrado trascender fronteras y espacios temporales, al posicionarse como un referente político y social y convertirse en una herramienta útil, práctica y creíble para el fomento del trabajo comunitario y los valores inmersos en su experiencia. Coexiste una relación entre intervención social y minga, destacando la relevancia que tiene, en un contexto social, histórico, cultural, la participación, el empoderamiento, la solidaridad, la equidad, la gestión y la convocatoria, que estructuran un modelo que, desde lo regional, se plantea como una alternativa válida para los procesos de desarrollo de las comunidades; en este ámbito, cotidianamente se reproducen hábitos y pensamientos que dan testimonio de las culturas y su vigencia, aún después del transcurrir del tiempo.

Figura 4. La minga de pensamiento, el rescate del territorio y la nosotredad



Fuente: elaboración propia.

Es en este contexto que la comunidad indígena realiza las mingas de pensamiento la cual se fundamenta en el compartir de ideas pensamientos (compartir la palabra) todas sus opiniones hacían parte del tejido o del entramado para organizar las formas de lucha, estas mingas de pensamiento inician con pequeños aportes, unión de opiniones o criterios para lograr un objetivo en común, de acuerdo con lo anterior, la psicología social se denota en la forma como la minga de pensamiento busca esa unión de sentires y de sentimientos que subyacen a partir del significado de su territorio. “Cuando nosotros apropiamos de nuestros terrenos teníamos que estar en vanguardia porque los terratenientes nos podían sacar; dos compañeras desde los páramos llegaban en el silencio de la noche a dejarnos comida” (Zoila Tipaz, comunicación personal, 2023).

Desde esta visión de sentido, la minga indígena, planteada como acontecimiento excepcional, rompen lo rutinario y se sale de la marca habitual y cotidiana de lo acostumbrado —lo naturalizado—, al dinamizar un flujo relacional que incide en el imaginario colectivo —un reconocerse a sí mismos y mismas, bajo una nosotredad que se moviliza— y en la forma de percibir la realidad —la manera como se define y construye en su sentido—:

Recuerdo que colocaron a todos los niños al frente y luego a las mujeres y al último a los hombres, pensando que si miraban los niños no atacarían, pero se fueron por encima, los niños sujetaban una bandera blanca —o, mejor dicho, una tela blanca ensartada en un palo— y un hombre, que no recuerdo bien, corría con la bandera del Resguardo; las mujeres con piedras y los hombres se defendían con machetes. (Julia Piarpuezan, comunicación personal, 2023).

Son hechos sociales que, por su particular naturaleza, atraen la atención sobre un colectivo que se recrea a sí mismo como comunidad de sentido, en una nosotredad que evoca su ancestralidad y origen. En esa línea, Herazo y Moreno (2014) señalan que hay que pasar del yo que pretende entender la psique individual al nosotros para conocer la psique colectiva en los pueblos originarios, pues el *nosotros* implica hacer, sentir y pensar desde la comunalidad como un yo social. Así, el concepto de nosotredad, con el cual se resignifica el “soy”, el “somos” y el “es/son” desde una perspectiva colectiva o como sujeto distinto, funda el principio de corresponsabilidad, que se encuentra ligado y tejido a una dimensión vital: el territorio en toda su dimensión.

Por tanto, en este nivel de comprensión que ofrece el esquema analítico (figura 4), la minga de pensamiento, el rescate del territorio y la nosotredad configuran sus actos de recuperación de tierra en la visión de la mayoría como eventos cargados de componentes sociales, culturales, políticos y económicos, al establecer cómo las prácticas realizadas —estrategias de posesión— como los ranchos de adobe, los ranchos de paja y barro y la siembra, reflejan el reclamo de lo que es suyo y lo que siempre les ha pertenecido. Igualmente, las prácticas demuestran y exponen la misión y la visión de quienes formaron parte de esta lucha; los trabajos arduos de mujeres y hombres, en los que incluían a sus hijos e hijas más pequeños, revelan la realidad de una comunidad indígena.

Cuarto nivel de análisis: tejiendo la mujer indígena y el territorio

La mujer recuperadora, al compartir una estrecha relación con su madre tierra y en la lucha por defenderla desde las diferentes formas de cuidado y protección que nacen desde el fogón y trascienden al machete, suma una fuerza del territorio. “Corporalidad fluida y permeable, se confunde con la Tierra como lugar sagrado; ellas se consideran a sí mismas como parte integral de esta Tierra sagrada” (Marcos, 2014, p. 156).

El papel de la mujer en la conservación del territorio. Dentro de la recuperación de territorio, la mujer cumple un papel sustancial para la recuperación y el fortalecimiento del legado cultural. Las mujeres pastas tienen un papel clave dentro de sus pueblos en lo que se refiere a la transmisión intergeneracional de sus tradiciones espirituales, la historia de sus pueblos, su filosofía y en la defensa de la tierra, el territorio y los recursos naturales, Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH], 2011).

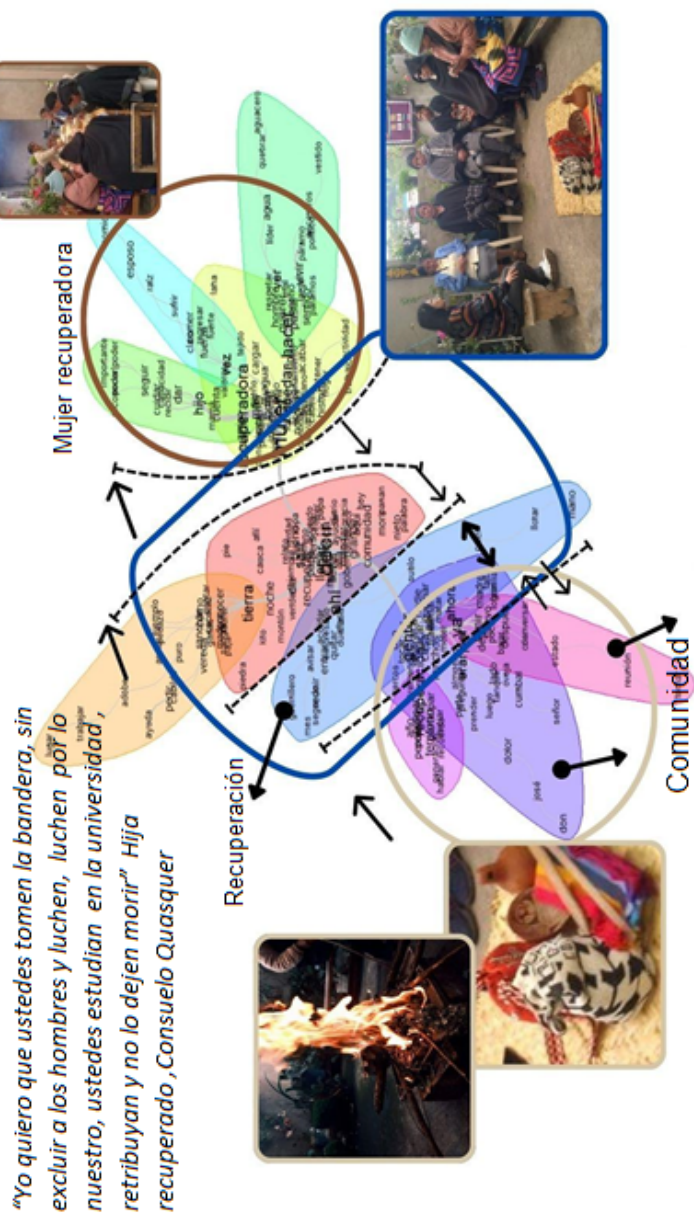
Representar los procesos de recuperación del territorio desde el sentir, el hacer y el ser de la mujer indígena también significa simbolizar sus prácticas mediante los colores, con un significado ancestral y espiritual. El gráfico muestra colores llamativos enmarcados en tres formas distintivas —el color café claro, el color blanco y el color azul oscuro— en formas de círculo y óvalo. Los colores contribuyen a dar unidad, vitalidad y belleza a lo que por siglos ha significado recuperar el territorio, entendido como la unión entre el cielo y la tierra: el vientre de la mujer indígena, guardiana de su tradición y cosmovisión como colectivo, como un “nosotras” (Goffman, 1977).

Este gráfico raíz ofrece una muestra significativa de lo que la mujer indígena representa para sí misma y para su comunidad. En primer lugar, se destacan los colores con tonalidades verdes, que dentro del territorio tienen un significado espiritual:

Verde oliva (cód. 87): el color verde oliva se asocia con la naturaleza, la vida, la salud, la juventud, la primavera, como símbolo de amor con el mito del duende que enamora a la mujer Indígena a la orilla de los ríos y quebradas. (Méndez, 2020, p 89).

La mujer indígena, por medio de estas tonalidades verdes, expresa lo que representa para su comunidad y para sí misma desde su esencia. Es importante considerar, desde un enfoque holístico, que dentro de la comunidad indígena ella no es solo madre, hija o esposa; su papel va más allá, sustentado por prácticas que aún se mantienen y persisten como base y pilar de la tradición y cosmovisión. Estas tonalidades verdes reflejan, en su esplendor, la unidad de la mujer con la naturaleza y cómo la naturaleza constituye una parte espiritual de la mujer, simbolizada con un aro de color café claro que representa lo siguiente:

Figura 5. Gráfico raíz-mujer



Fuente: elaboración propia.

Café claro (cód. 31): el color café claro simboliza sencillez, abundancia, el color de la tierra y el chumbe. Faja que tiene la mujer indígena resguardando su vientre para la vida, el atardecer y la maduración de la cosecha. (Méndez, 2020, p 69).

El color café claro en el gráfico raíz destaca palabras importantes para reconocer y visibilizar la dimensión espiritual de la mujer indígena. Entre las palabras dentro de las tonalidades verdes se encuentran: *mujer, recuperadora, hijo, esposo, ancestros, tejido, guagua, hogar, identidad, actividad*, entre otras. Esas prácticas aportan a la continuación y sostenimiento de la recuperación de la cosmovisión.

Este color representativo café claro, que engloba las tonalidades verdes, representa a la mujer indígena desde su singularidad, que abre paso a la otredad, el proceso de organización de las mujeres indígenas ha resultado en el surgimiento, en las últimas décadas, de numerosos grupos y redes con alcance local, nacional e internacional. Así lo resaltan, desde sus chagras, las palabras de una mujer indígena que da cuenta de sí misma, de la importancia que tiene de su ser espiritual y su hacer: “Las mujeres indígenas somos cuidadoras de vida, somos territorio, somos complementariedad, somos unidad, somos equilibrio, somos armonía, somos quienes aportamos a la pervivencia de nuestros pueblos” (Anónimo, comunicación personal, 5 de septiembre de 2017).

En este contexto, se reconoce el legado de todas estas heroínas, lideresas, mayores, madres, esposas, hermanas, tías y abuelas que han estado presentes en el constante tejido y caminar, apartándose de su familia, su territorio y su vida por la lucha por los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres; han sabido enfrentar cada reto que ha marcado las distintas etapas en las que han estado presentes (ONIC, 2017).

De esta manera, se destacan las tonalidades de color violeta, que tienen un significado ancestral representativo, pues reflejan los logros alcanzados por medio de los procesos de recuperación guiados por lo comunitario, lo colectivo, el “nosotras”. En este gráfico se observan palabras como “el ya y el ir”, representativas del actuar y el accionar de las mujeres indígenas. Como señala Taimal (2021), “el tiempo de los Pastos se puede dividir en tres periodos: el tiempo de los infieles, el tiempo de los mayores antiguos y el tiempo de ahora o de las recuperadoras y las renacientes”. En razón de lo anterior, es importante reconocer las experiencias de las mayores y de las renacientes, conocidas en esta investigación como la mujer mayor, la mujer madre y la mujer nieta.

Desde los relatos establecidos por la mayor durante esta investigación, se revela que ella siempre está dispuesta a luchar y velar por la persistencia tanto de los saberes como de las prácticas de recuperación. Los “infieles” son referidos como los “de afuera” de acuerdo con los relatos: personas que subestimaron el poder de la hermandad, la ancestralidad y la confianza en cada miembro de la familia para unir fuerzas y luchar por

lo que es propio. Palabras como *reunión, cumbal, ahora, gente, terreno, recuperación, madre, familia, recuerdo, hablar, ahí*, entre otras, se destacan en el grupo de tonalidades violeta, reflejando la unión de la mujer con su familia y la comunidad.

Estas palabras, que conforman las tonalidades de color violeta, se encuentran dentro de un círculo blanco, pues, como se mencionó anteriormente, son parte del proceso de recuperación comunitaria, no solo de la participación individual de la mujer. Para mayor claridad, el color blanco representa lo siguiente para las comunidades indígenas: “Lana blanca: el color blanco representa la definición de la minga que organiza el trabajo que circula alrededor del principio de la solidaridad y el respeto, o a la cohesión comunitaria, evidenciando gobernanza y autonomía” (Méndez, 2020).

Los pueblos indígenas de Latinoamérica son un ejemplo destacado de organización social y comunitaria, y las mujeres indígenas desempeñan un papel fundamental en esta labor. Así lo corrobora Ulloa (2007), al señalar que “desde la década de 1970, los movimientos indígenas han logrado que sus demandas tengan resultados concretos, los cuales se hacen evidentes en la recuperación de tierras, el reconocimiento de derechos civiles y étnicos”. Cabe señalar que, para los procesos de recuperación, los escenarios y entornos se diversifican, lo cual se refleja en los ámbitos local, regional y nacional; en estos espacios, las mujeres indígenas se encuentran en sus cabildos, resguardos, mesas de participación, comités, consejerías de mujeres y familia como sabedoras, mayores, delegadas, voceras, entre otras.

Consecuentemente, todo lo anterior se representa con tonalidades rojas, simbolizando la unión entre la singularidad de la mujer indígena y su sentido de comunidad y otredad con los demás miembros de la familia y la comunidad. La participación de la mujer indígena en diferentes escenarios ha permitido la convergencia de la madre tierra y la mujer indígena con sus comunidades. Esta investigación reconoce la tenacidad de los saberes, la historia y los caminos que han superado diversos obstáculos a lo largo del tiempo. Hoy, ante la influencia occidental en las comunidades, la lucha por mantener los saberes ancestrales generación tras generación, especialmente entre las más jóvenes, continúa siendo vital (Reina, 2010).

Es importante destacar que el equilibrio y la armonía con la Madre Naturaleza dependen de la sanación espiritual de las mujeres, quienes en muchas culturas son reconocidas por su estrecha relación con ella. Por lo tanto, cuando las mujeres sanan, también sanarán el territorio y la comunidad (CNTI, 2023). Esta investigación considera relevante resaltar este equilibrio y la visión holística en la vida de la mujer indígena, la cual conecta su ser individual con la naturaleza, su comunidad y su cultura, promoviendo un equilibrio entre todos estos elementos y asegurando el bienestar colectivo y la preservación de su identidad y tradiciones.

Todas estas observaciones están resaltadas por un óvalo de color azul oscuro que procura encapsular los objetivos generales y específicos de la investigación. Es importante recordar que el objetivo principal de este gráfico raíz es visibilizar los procesos de recuperación desde el sentir y hacer de la mujer indígena de las veredas del Laurel y la Libertad. Por ello, es fundamental precisar el significado de este color:

Azul oscuro (cód. 92): el color azul representa estabilidad, profundidad del alma del indígena al orden de lo sagrado, la inmortalidad y el poder, la tranquilidad, la protección, la salud, el entendimiento y la generosidad; unión entre la tierra y el cielo. (Méndez, 2020).

Finalmente, para la mujer indígena, la organización, la unidad y la necesidad de trascender a lo largo del tiempo representan una profunda conexión con la Madre Tierra y su propio ser físico y espiritual. Es fundamental buscar un equilibrio, evitar los extremos y considerar tanto el pasado como el presente en las prácticas que aseguran la persistencia de la recuperación del territorio y la transmisión de saberes.

Además, se observa cómo la mujer mayor, como sabia ancestral, comparte sus tradiciones con su hija, quien a su vez las transmite a su nieta. Esta cadena de transmisión crea un sentido de pertenencia y compromiso en la nieta, quien se siente con el derecho y la responsabilidad de mantener la memoria y resistir utilizando estos medios. La investigación destaca la importancia de salir del territorio para luego retornar y compartir los saberes adquiridos, lo que contribuye al crecimiento y el fortalecimiento de la comunidad.

Conclusiones

Se encontró una comunidad indígena despojada de su territorio por los terratenientes y hacendados, también se halló una comunidad con una cosmovisión latente pero incompleta, pues el territorio usurpado es un elemento simbólico que hace parte de su cosmovisión. Por tanto, se considera que territorio y comunidad se complementan mutuamente: sin territorio no hay comunidad, y comunidad en el territorio no hay una cosmovisión completa. Asimismo, en la minga de pensamiento —compartir ideas, pensamientos o la palabra— se halló una comunidad movilizada por un sentido de pertenencia compartida, en la cual nace la necesidad de recuperar el territorio y, con ello, su identidad.

Las estrategias de posesión y prácticas demuestran una misión y una visión por recuperar lo que siempre les ha pertenecido, pues no solo se buscaba el derecho a la propiedad, sino el derecho a la cosmovisión: la recuperación del territorio. En la última fase de un proceso conjunto se retoma a una comunidad sin territorio, con una cosmovisión

latente e iniciativa, y con prácticas culturales —usos y costumbres— que configuran y conforman un mantenimiento, una recuperación y un fortalecimiento de identidad.

Este proceso de reconstrucción de memoria brinda una aproximación a los saberes ancestrales, culturales y comunitarios que la memoria de una mujer ofrece para conocer la identidad del pueblo. Además, la investigación permitió comprender que el papel del psicólogo o la psicóloga social ante las memorias colectivas narradas por la mujer indígena consiste en comprender e intervenir en los procesos de memoria colectiva desde un enfoque discursivo, atendiendo tanto a las narraciones del pasado como a los usos del espacio público en las acciones de recordar, especialmente en los espacios donde se dieron las mingas de pensamiento de la comunidad para construir o concretar las estrategias de recuperación

Referencias

Agredo, G. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Revista Luna Azul*, (23), 109-121. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1059>

Becerra, A. (2019). *La minga de murales del pueblo Nasa, el despliegue de un actor-red* [Tesis de maestría, Universidad del Valle].

Becerra, A. y Belalcázar, J. (2022). Ensamblajes comunitarios de paz: la minga de murales del pueblo nasa. En D. A. Bonilla Montenegro (Comp.), *Desde las márgenes: Experiencias, retos y abordajes de transformación e intervención social* (tomo 2). Fundación Universitaria del Área Andina.

Belalcázar Valencia, J. G. (2011). Detrás de los mandatos y la minga indígena: entre actos y palabras. ... profundas razones - mayores propósitos (un encuentro con una forma de acción colectiva). *Desbordes*, 2 (1), 79-92.

Botero Gómez, P., Rojas Cortés, S., Orozco Vallejo, M., Castillo Mejía, A., Sarria, O. Y., Aguilar Orozco, M. C., Hernández, N., Acero Gómez, O. I., Vidal Velasco, Á. F., Restrepo, O. M., Lozano Medina, W., y Acosta Barrientos, O. (2011). Experiencia Colectivo Minga del Pensamiento. En H. F. Ospina y S. V. Alvarado (Comps.), *Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia* (pp. 161-173). Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20130416022509/Experienciasalternativas.161-173.pdf>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (13 de diciembre de 2021). *Mujeres pastos cuentan su lucha por la recuperación de tierras*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/mujeres-pastos-cuentan-su-lucha-por-la-recuperacion-de-tierras/>

- Charfuelan, C. F., Ortega Valenzuela, A. C., Quiguanter Cuatín, Y. V. y Taimal Aza, J. L. (2021). *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2021/12/MujeresPastos.pdf>
- Chepe, L. (2006). *El Consejo Territorial Indígena como equivalente jurisdiccional: “CUES’ KIWE - Nuestra tierra”* [Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia].
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2011). El trabajo, la educación y los recursos de las mujeres: La ruta hacia la igualdad en la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales (OEA/Ser.L/V/II.143, Doc. 59). Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/cidh/mujeres/docs/pdf/MujeresDESC2011.pdf>
- Crespín Rivera, I. E. (2010). *Un acercamiento a los saberes ancestrales de las comunidades en El Salvador: El estudio de los bioindicadores como método para la prevención de desastres naturales*. Publicaciones Sandino.
- Cruz Pérez, M. A. (2018). Cosmovisión andina e interculturalidad: Una mirada al desarrollo sostenible desde el Sumak Kawsay. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (5), 119-132. <https://doi.org/10.37135/chk.002.05.08>
- Cuesta, O. (2018). Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. *Revista Latina de Sociología*, 8(3), 61-75. <https://doi.org/10.17979/relaso.2018.8.3.3345>
- Estacio, E. y Tatamues, L. (2016). *La memoria territorial y el encanto de la palabra de los indígenas de Panán* [Tesis de maestría, Universidad de Nariño]. SIREDA.
- Garay, A., Iñiguez, L. y Martínez, L. M. (2005). La perspectiva discursiva en la psicología social. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, (7), 105-130. <https://www.redalyc.org/pdf/3396/339630246006.pdf>
- Gergen, K. J. (1994). Realities and relationships: Soundings in social construction. *Scandinavian Journal of Management*, 12(4), 468-470. [https://doi.org/10.1016/0956-5221\(97\)81362-0](https://doi.org/10.1016/0956-5221(97)81362-0)
- Giraldo, R., Botero, Y., Nieto, L., Belalcázar, Botero Caicedo Y. A., Zarate G. L. y Nieto Gómez L. E. (2019). *Memorias y espacios vitales*. Universidad Libre.
- Goffman, E. (1977). La ritualisation de la féminité. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (14), 34-35. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1977_num_14_1_2553

- González, A. (2010). La imagen como método en la construcción de significados sociales. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (69), 41-65. <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/242>
- Herazo González, K. I., y Moreno Luna, B. M. (Coords.). (2014). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://red.pucp.edu.pe/psicologia-comunitaria/blog/publicaciones/sentido-de-comunidad-en-un-pueblo-originario-santa-martha-acatitla-entre-los-carrizos/>
- Herazo, J. D. y Moreno, A. (2014). Psicología social latinoamericana y procesos identitarios colectivos. *Revista de Psicología Social Latinoamericana*, 10(2), 45-65.
- Hombrados Mendieta, M. I. (1996). *Introducción a la psicología comunitaria*. Ediciones Aljibe.
- Ibáñez Gracia, T. (2003). El giro lingüístico. En L. Íñiguez-Rueda (Coord.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales* (pp. 21-42). Editorial UOC.
- Illicachi, J. (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (21), 17-32. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261002>
- Jacanamijoy, A., Ramos Torres, S. y Cuaspa Meléndez, C. (2021). *Ñukaka Pasto Runami Kani: soy indígena Pastos*. Secretaría de Educación del Distrito. <https://repositorios.educacionbogota.edu.co/handle/001/3259>
- Katime, A. y Sarmiento, A. (2005). *Hacia la construcción del derecho solidario en Colombia*. Universidad Cooperativa de Colombia, DanSocial.
- López Austin, A. (1990a). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (Vols. 1-2). Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- López Austin, A. (1990b). *El pasado indígena* (Vol. I). Fondo de Cultura Económica.
- López Cortés, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, 17(3), 101-111. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas/vol17-issue3-fulltext-1353>
- Marcos, S. (2014). *El clamor de la Tierra. El clamor de las mujeres*. Plaza y Valdés.
- Méndez Pinzón, J. A. (2020). *Colores ancestrales* [Trabajo de grado, Universidad Industrial de Santander]. Repositorio Institucional UIS. <https://noesis.uis.edu.co/bitstreams/1a7b6b79-5579-4ad3-b578-fe157532e76a/download>

- Ocaña, E. (2016). *Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista de colonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2023, 2 de marzo). *Celebración 43 años de la ONIC* [Comunicado de prensa]. <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/4567-celebracion-43-anos-de-la-onic>
- Potter, J. (1996). *La representación de la realidad: Discurso, retórica y construcción social*. Paidós Ibérica.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*. SAGE Publications.
- Puerres Tarapues, D. (2022). *Emociones y participación política de mujeres indígenas en el resguardo del Gran Cumbal* [Tesis de maestría, Universidad de Caldas].
- Quetamá, C. y Shirley, L. (2017). *Las perdices poderosas: una mirada a la memoria oral, a través del libro álbum que habla del mito del pueblo de los Pastos* [Tesis de pregrado, Universidad del Valle].
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Reina, M. (2010). *Manifestaciones de los taitas guacas en el Resguardo de Pastás* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia].
- Taimal Aza, J. (2021). *Indios resueltos: crianzas y rodeos de los herederos legítimos de los primeros cumbales* [Tesis de grado, Universidad de Caldas]. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/16483>
- Tupe, J. A. (2022). *Las voces de mi pueblo: Testimonios sobre la recuperación del resguardo indígena de Panán en Cumbal, Nariño, década de 1980. El caso de la finca El Laurel* [Tesis de pregrado, Universidad de Caldas].
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483020.pdf>

