



**Sentidos Comunitarios:**

**Desde la Soberanía Alimentaria del Pueblo Pastos, Resguardo Del Gran Cumbal, Nariño.**

**Aportes al Trabajo Social Comunitario Intercultural/Decolonial**

Nancy Daniela Cuaical Guancha

Dayana Magola Taimal Taimal

Trabajo de grado presentado para optar al título de Trabajadoras Sociales

Asesores

Rubby Esperanza Gómez Hernández, Doctora en Estudios Interculturales

Vladimir Betancur Arias, Magister en Estudios de la Cultura

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Trabajo Social

Medellín, Antioquia, Colombia

2023

<b>Cita</b>	(Muñoz Zapata & Martínez Naranjo, 2018)
<b>Referencia</b>	Cuaical Guancha, N. D., & Taimal Taimal, D. M. (2023). <i>Sentidos Comunitarios: Desde la Soberanía Alimentaria del Pueblo Pastos, Resguardo del Gran Cumbal, Nariño. Aportes al Trabajo Social Comunitario Intercultural/Decolonial</i> . [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	



Línea de Profundización en Trabajo Social Comunitario.

Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



Seleccione biblioteca, CRAI o centro de documentación UdeA (A-Z)

**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

### **Agradecimientos**

Agradecemos a Dios por las bendiciones y la fuerza recibida para culminar este proceso, a la memoria e historia de nuestros ancestros y ancestras que han sido base para la construcción de este escrito. Un agradecimiento a la comunidad de los Pastos la cual nos acompañó y permitió la consolidación del Trabajo de Grado, gracias a las y los comuneros de las diferentes veredas que participaron en las mingas de pensamiento y conversatorios. Agradecemos también a la Universidad de Antioquia, a los profesores y asesores que nos enseñaron desde los vivires, desde el corazón y con paciencia constante. A nuestros/as colegas que con sus aportes y conocimientos de sus experiencias enriquecieron nuestras reflexiones.

Agradezco a mis padres Marleny y Bolívar y mi hermano Alex por el apoyo incesante durante todo el transcurso de mi carrera, por sus oraciones, sus palabras, abrazos y amor que a la distancia o en casa permitieron que tomara ánimo y coraje para avanzar en este proceso. A mis abuelos por el cariño y por los consejos recibidos, por inculcarme la humildad y dejar en mí la huella de los ancestros. A Christian por el acompañamiento, el amor y el cuidado. Al territorio por dejarme habitarlo y por enseñarme otros caminos de paz, respeto y equilibrio. A Dayana con quien caminamos en este trayecto tan importante para nuestras vidas y que nos trajo grandes aprendizajes. Y a la vida por enseñarme la valentía, el amor propio y la resistencia desde el corazón.

#### ***Daniela***

Agradezco a mi hija Malén quien es mi motivación, a mi compañero de vida Alexander, A mis padres Hilda y Miguel, mi hermano Román, mis abuelos Samuel y Ermila, quienes con su apoyo a través de sus palabras de amor, consejos y oraciones lograron que culminara este bonito y a la vez arduo camino. A las raíces ancestrales que habitan en mí que han sido el motor para cumplir con el legado de ayudar a visibilizar mi diversidad originaria que me ha sido encomendado como renaciente Pastos. Al yagecito con las demás planticas, a los taitas y mamas que han sido luz para mi vida. A Daniela con quien he recorrido este proceso aprendiendo y desaprendiendo, cayéndonos, pero a la vez levantándonos, apoyándonos de la una a la otra.

#### ***Dayana***

---

## Tabla de contenido

Agradecimientos.....	3
Resumen .....	8
Pa Pasto .....	9
Abstract .....	10
1 Introducción .....	11
1.1 Planteamiento de investigación.....	11
1.2 Justificación.....	15
1.3 Referente Teórico Intercultural y Decolonial.....	17
1.4 Memoria Metodológica .....	25
2 Comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal .....	30
3 Capitulo primero: Soberanía alimentaria, desde el corazón de la Madre Tierra hasta nuestro ombligo.....	36
3.1 Conservación y producción de las semillas nativas .....	36
3.2 Ciclos de la shagra y la luna .....	41
3.3 Preparando los alimentos propios desde la sabiduría del fogón.....	44
3.3.1 Preparación de los alimentos propios. ....	45
3.3.2 La sabiduría del fogón. ....	47
3.4 Luchas y movilizaciones en defensa de la soberanía alimentaria. ....	50
3.4.1 Procesos comunitarios de soberanía alimentaria .....	52
4 Capitulo segundo: Sembrando sentidos comunitarios, cosechando desde el Echan Puram (Buen Vivir) .....	55
4.1 La identidad de los Pastos .....	55
4.1.1 Ley de origen .....	55
4.1.2 Educación propia .....	57
4.1.3 Echan Puram.....	60

---

4.1.4 Espiritualidad .....	63
4.2 Trabajo comunitario, arando surcos desde la raíz. ....	64
4.2.1 La minga .....	64
4.2.2 La payacua .....	67
4.2.3 La organización.....	70
4.3 Valores comunitarios, caminando en espiral.....	73
4.3.1 Cuidado de la Madre Tierra .....	73
4.3.2 Dualidad.....	75
5 Capítulo tercero: Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial .....	78
5.1 Método de Comunidad en el Trabajo Social .....	79
5.2. Trabajo Social Comunitario con comunidades originarias .....	83
5.3 Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial .....	89
Conclusiones .....	102
Recomendaciones.....	107
Referencias .....	110

---

## Lista de figuras

<b>Figura 1</b> Ciclo del método “Shagreando sentires” .....	26
<b>Figura 2</b> Ciclo lunar, tiempo con el cual se guio nuestra investigación.....	27
<b>Figura 3</b> Conversando alrededor del abuelo fuego.....	28
<b>Figura 4</b> En minga para preparar el champús, un plato ancestral .....	30
<b>Figura 5</b> En dualidad pelando las papitas para preparar los alimentos en la minga.....	33
<b>Figura 6</b> Diversidad de cebolla, ocas y majuas .....	34
<b>Figura 7</b> Sembrando vida .....	36
<b>Figura 8</b> Conversando con don Enrique Chingvad .....	38
<b>Figura 9</b> Cedrón y romero que hacen parte de la shagra.....	41
<b>Figura 10</b> Preparando los alimentos en el fogón .....	45
<b>Figura 11</b> Las tres tulpas, el abuelo fuego.....	49
<b>Figura 12</b> Movilización cumbaleña en defensa de la Madre Tierra.....	53
<b>Figura 13</b> Don Diógenes enseñando el cuidado del territorio a su nieta.....	58
<b>Figura 14</b> Minga de pensamiento.....	62
<b>Figura 15</b> Construcción de la Casita de Pensamiento en Cumbal.....	66
<b>Figura 16</b> Payacuando vida .....	69
<b>Figura 17</b> Centro de la Juventud en la representación de los espíritus Chispas y Guangas en el Carnaval de Negros y Blancos en el Gran Cumbal.....	72
<b>Figura 18</b> Tanto hombres como mujeres preparando la comida en el fogón .....	75

---

### **Siglas, acrónimos y abreviaturas**

<b>AICO</b>	Autoridades Indígenas de Colombia
<b>CONPES</b>	Consejo Nacional de Política Económica y Social
<b>ENSIN</b>	Encuesta Nacional de la Situación Nutricional
<b>FAO</b>	Organización de la Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
<b>INCODER</b>	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
<b>OMS</b>	Organización Mundial de la Salud
<b>ONG</b>	Organización no Gubernamental
<b>PSAN</b>	Política Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional
<b>SAN</b>	Seguridad Alimentaria y Nutricional
<b>SISPI</b>	Sistema Indígena de Salud Propia Intercultural
<b>SSAN</b>	Programa Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional
<b>TLC</b>	Tratado de Libre Comercio

## Resumen

Este Trabajo de grado se hizo en el marco de la Línea de Profundización en Trabajo Social Comunitario propuesta por el Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales. Las autoras somos de la comunidad de los Pastos ubicada en el resguardo del Gran Cumbal, territorio que habitamos, nos permite ser y estar. Queremos desde nuestro interés personal, social y profesional visibilizar con este trabajo de grado el potencial de los sentidos comunitarios que con la soberanía alimentaria han fortalecido la memoria ancestral, aportando al resistir y a re-existir ante las lógicas del sistema capitalista colonial, el cual sigue invisibilizado a los pueblos originarios y las culturas que les constituyen. Situadas desde allí, emergió nuestro interés profesional por indagar acerca de estos en su carácter ontológico, histórico, político y cultural, pues son esperanzadores para el pueblo de los Pastos. A su vez, nos permitió reflexionar el Trabajo Social Comunitario desde una perspectiva crítica intercultural y decolonial, teniendo presente que esta profesión-disciplina desde su fundación, se ha ubicado convencionalmente en algunos campos de acción como la pobreza, la desigualdad y una serie de problemas coyunturales, abordados desde dinámicas y espacios geográficos específicos de la sociedad moderna, apoyada en la tecnificación progresiva de lo social, casi siempre bajo la tutela de Estado-nación y los centros de formación universitaria. El Trabajo Social Comunitario ha sido uno de los métodos clásicos y nos pareció que este trabajo de grado es una oportunidad para aportar en perspectiva intercultural/decolonial. Esperamos que contribuya al fortalecimiento del sentido de comunidad de nuestra cultura Pastos para seguir urdiendo un mundo donde se respete y reconozca las cosmovisiones diferentes sobre la vida.

*Palabras clave:* Pueblo Pastos, Sentidos comunitarios, soberanía alimentaria, Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial.

### **Pa Pasto<sup>1</sup>**

Kalpuedal de grado pa Línea ac cu tupue Trabajo Social ac cu Tupue qwastu Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales. Ac cu tupue Pasto, qui quer ca Cumbal, nam ir ac tupue pa puram puram, nam ir ackuasatar kal ac cu tupue profesional, pa qwastu kalpuedal de grado, puram apa de sentidos ac cu tupue, kal de soberanía cha mit mal cha Pastuker, apa apa puram puram, a lógicas del sistema capitalista colonial, pa qwastu a Abya Yala quer. A la guan ampa nam ir ackuasatar profesional a pa qwastu puram ontológicos, históricos, políticos, Pastuker y esperanzadores, nam ir Pastuquer, a soberanía cha, kal kalpuedal a Trabajo Social Ac Cu Tupue, nam ir qui perspectiva pa qwastu intercultural y decolonial. Ac cu tupue profesión a ir configuración ir quer kal ir qui convencionalmente en algunos es kal a pobreza; dinámicas quer es geográficos a ac cu tupue moderna, la tecnificación a social an la figura Estado - Quer. Pa qwastu nam ir importante qui nam ir pa qwastu a el trabajo social ac cu tupue, en perspectiva decolonial. Nam ir ackuasatar el escrito contribuya apa apa a puram ac cu tupue, nam ir Pastuquer, mit mal kalpuedal tu tupue a ackuasatar pa qwastu cosmovisiones Abya Yala quer a Echan Puram.

*Pa qwastu:* Ac Cu Tupue Pasto, Sentidos Ac Cu Tupue, soberanía Cha Mit, Trabajo Social Ac Cu Tupue Intercultural y Decolonial.

---

<sup>1</sup> Resumen en lengua propia Qwastu traducido por el comunero del resguardo del Gran Cumbal, Miguel Ángel Quilismal, noviembre de 2022.

---

### Abstract

This work of degree was done within the framework of the Line of Deepening in Community Social Work proposed by the Intercultural and Decolonial Studies Research Group. We are from the community of the Pastos located on the Gran Cumbal reservation. The territory we inhabit allows us to be and be. We want from our personal, social and professional interest to make visible with this work of degree the potential of the community senses that in the practice of food sovereignty have remained in the ancestral memory have helped to resist and reexist before the logics of the colonial capitalist system, which, has invisibilized the original peoples and the cultures that constitute them. Located from there, emerged our professional interest to inquire about these ontological, historical, political and cultural senses that are hopeful for the people of Los Pastos, from food sovereignty which allowed us to reflect on Community Social Work from an intercultural and decolonial critical perspective. Our profession-discipline from its configuration and place of intervention, has been conventionally located in some fields of action such as poverty, inequality and a sequence of conjunctural problems addressed from specific dynamics and geographic spaces in modern society, supported by the technification of the social under the tutelage of the nation-state. Community Social Work has been an important method for our profession and discipline, it seems important to us to situate our reflections from the perspective of in an intercultural/decolonial. We hope that this paper will contribute to the strengthening of the sense of community of our Pastos culture to continue to devise a world where different worldviews on life are respected and recognized.

*Keywords:* Pastos people, community senses, food sovereignty, intercultural and decolonial Community Social Work.

## 1 Introducción

### 1.1 Planteamiento de investigación

El presente Trabajo de Grado fue realizado con la comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal. Surgió al interrogarnos por nuestras huellas ancestrales en los Sentidos Comunitarios que han hecho posible resistir, re-existir y retornar hacia nuestros ancestros y ancestas, a pesar de la herida colonial y la diferencia colonial instaurada desde hace más de 500 años, siendo ésta misma el motivo por el cual tomamos valor y fuerza para recuperar el protagonismo de las historias, las memorias, el reconocimiento y la visibilización de lo que llevamos en nuestras raíces, porque nos permite reconocer nuestra identidad y la diversidad que habita en cada una de nosotras. De ahí el hecho de comprender que esa herida colonial se sitúa en todos los ámbitos, sociales, económicos, educativos y políticos a través de la estructura del Estado-Nación con políticas como la seguridad alimentaria, impuestas para tratar de controlar el hambre si pero por medio del modelo agro extractivista con su revolución verde, caracterizada por monocultivos, agroquímicos, y semillas genéticamente modificadas sin tener en cuenta el grave daño que se efectúa a modelos otros de producción local, trayendo consigo el aumento masivo del deterioro de la Madre Tierra y de la salud humana. Vemos como el interés del modelo neoliberal concentra su interés en la disponibilidad y el acceso de alimentos como una oportunidad para el liberalismo extremo de los agronegocios y las multinacionales, perjudicando a los productores de pequeña escala, quienes muchas veces no logran el cuidado ni el bienestar, siendo así que las mismas poblaciones por la necesidad de comer, no se preocupan por cómo se realiza la obtención de la comida, en manos de quién está la producción, su calidad y cantidad.

Del territorio de los Pastos se puede afirmar que fue conquistado, colonizado y profanado en tiempos de la colonia como otros territorios y pueblos a lo largo y ancho del continente americano. Acciones como la revolución verde, implementada desde los años 60 del siglo pasado incorporó nuevas tecnologías para producir alimentos con insumos agroquímicos y semillas transgénicas. (Ceccon, 2008) lo constatan. Esta *revolución* trajo como consecuencias el deterioro de la fertilidad de los suelos, la contaminación ambiental y sobre todo el debilitamiento de los sistemas propios de producción de esta comunidad ancestral denominada shagra. (Asociación Shaquiñan, 2017, p. 1), impactando la pervivencia del pueblo de los Pastos.

Para quienes conforman el resguardo del Gran Cumbal, con alrededor de 23.000 habitantes, el sentido de lo comunitario es la base de su unidad, está en relación directa con su cosmovisión y ancestralidad y con diferentes maneras de vida, en las cuales, la alimentación es muy importante. Sin embargo, desde la colonización y con la incorporación del modelo neoliberal a principios de los 90 siglo XX bajo el gobierno del presidente de ese entonces Cesar Gaviria Trujillo, se promovió la destrucción de las bases agrícolas sociales y legales que han protegido a la soberanía alimentaria de los Pastos y también las bases de otras comunidades tanto rurales como urbanas en todo el país, profundizando más estos procesos en conjunto con la aprobación y entrada de los tratados de libre comercio (TLC). Además, esto ha generado la baja posibilidad de obtener tierras para ser sembradas con las semillas nativas que son otro factor determinante de esta cuestión, pues la pérdida de las semillas originarias ha impedido la producción de los alimentos propios de nuestro pueblo originario. Así lo constata la Asociación Shaquiñan (2017) cuando dice que frente el ataque despiadado de los modelos de explotación y uso indiscriminado de agrotóxicos, nuevas semillas y especies, se volvió en un atentado contra la Madre Tierra y la autonomía en los sistemas productivos, económicos, culturales, sociales y comunitarios.

Por otra parte, el pueblo de los Pastos ha estado sujeto a las decisiones del Estado con sus normas y su sistema de propiedad que favorece más lo privado que lo público, ya que en el departamento de Nariño siendo el lugar donde se ubica este pueblo, si bien se cuenta con el Programa Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional (SSAN), éste opera reducido en lo alimentario, como cuestión únicamente de acceso. Este programa sigue los lineamientos de la Política Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional CONPES 113 de Marzo de 2008, con la idea de que la Seguridad alimentaria “es la disponibilidad suficiente y estable de alimentos, el acceso y el consumo oportuno y permanente de los mismos en cantidad, calidad e inocuidad por parte de todas las personas, bajo condiciones que permitan su adecuada utilización biológica, para llevar una vida saludable y activa” (Gobernación de Nariño, 2020 p.), sin embargo, no es claro ni visible cómo se realiza la obtención de los alimentos, en manos de quién estaría la producción, su calidad y cantidad porque continúa el énfasis en el abastecimiento (ONU y Gobernación de Nariño, 2019). Es preocupante que estas cuestiones de alimentación estén bajo la dirección de este programa porque reiteramos está en función de favorecer los agronegocios a grandes escalas, mercantilizando los alimentos que los ve como materia prima para aumentar las riquezas de una pequeña élite, las cuales envueltas en las lógicas capitalistas olvidan e invisibilizan la soberanía

alimentaria de las poblaciones locales, en este caso las de los pueblos originarios. Ante lo cual es necesario retomar las preguntas del Comunicado de Nyéléni N° 30 “¿Quién controla los recursos de producción alimentaria como la tierra, el agua, las semillas y la genética y con qué fin?, ¿Quién decide qué se debe cultivar, ¿cómo y dónde se cultiva y para quién?” (European Coordination Via Campesina, 2018, p.7).

Las problemáticas que se desligan de las políticas de seguridad alimentaria como la Política Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (PSAN) con su concepto de seguridad alimentaria y nutricional (SAN), se cuantifican en un estudio realizado por la Encuesta Nacional de Situación Nutricional (ENSIN) (2015-2019) donde se muestra que en el país, el 54,2% de los hogares tienen problemas de alimentación es decir que, uno de cada dos hogares tiene algún grado de deficiencia nutricional, lo cual demuestra que no es solamente disponer de comida. Demuestra también la ineficacia de las políticas que hasta hoy se han acogido en el territorio colombiano, pues este porcentaje se redujo entre el 2010- 2015, solo en un 3,2%. Esto argumenta y reafirma la urgencia de que el gobierno nacional replantee sus acciones.

Es pertinente acoger el concepto de soberanía alimentaria pues abarca cuestiones que no se tuvieron en cuenta en la SAN. La Soberanía alimentaria es un escenario emergente<sup>2</sup>, porque armoniza la protección ambiental y la producción de alimentos, trabajo fundamental que el Estado ha dejado de lado para hacerle frente al problema del hambre (Bejarano, 2020). La cuestión no es proveer alimentos y adquirirlos a cualquier precio (con detrimento del medio ambiente) sea de productores locales o importados, la tarea es que se reduzca el hambre y se conserven los saberes ancestrales de las comunidades. Esto se logra atacando cuestiones fundamentales como la propiedad de la tierra, el apoyo a los productores locales para la producción de alimentos en su región, la promoción de la agricultura familiar, la agricultura urbana, entre otros instrumentos que permitan superar incluso la inseguridad alimentaria que se presenta en el país. (Bejarano, 2020).

Lo anterior ha llevado a que en la comunidad del resguardo del Gran Cumbal se continúen realizando los usos y costumbres que de generación en generación han prevalecido para vivir en

---

<sup>2</sup> Los escenarios emergentes obedecen a realidades visibles convirtiéndose en campos de indagación académica y generan interrogantes sobre la forma de intervenir en Trabajo Social, situando a esta disciplina en un contexto histórico de conquista y colonización, con prácticas profesionales marcadas por la colonialidad y por ello la interculturalidad surge como necesaria para los desafíos planteados por estos escenarios. Estos escenarios corresponden a las manifestaciones de la subjetividad que caracteriza las relaciones sociales, reavivación de lo ancestral, prácticas de re-existencia comunitaria y replanteamientos de la autonomía. (Gómez, 2018, p. 49)

armonía cuidando la Madre Tierra y la salud de sus comuneros. El hambre, los problemas ambientales y el rompimiento de los sentidos comunitarios los ha desatado este sistema. Hace el llamado urgente este pueblo para que se reflexione y de respuesta, para no dejar morir la soberanía alimentaria la cual, es el resultado de las luchas hechas por las y los ancestros desde sus organizaciones en comunidad para protegernos, pese a la colonialidad que por siglos nos ha invisibilizado.

Afortunadamente las luchas contra el modelo neoliberal capitalista han permitido ganar y mejorar estos sentidos comunitarios que han existido en los pueblos originarios y por eso se debe rescatar la soberanía alimentaria para el fortalecimiento de estos sentidos de comunidad que en el pueblo de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal son intrínsecos en la manera en cómo se siembra, se cultiva, recoge, cocina y se lleva a la mesa la comida saludablemente sin perjudicar a nadie. Por ende la perspectiva crítica intercultural y decolonial es clave para reconocer y argumentar que se posee un gran potencial para continuar en el tránsito hacia la visibilización de las diversidades sociales como la nuestra, por tal razón retomamos planteamientos como los de Walter Mignolo recogidos en la obra de Fraga (2015) pues sintetizan y actualizan el ser de la comunidad que en el caso de los pueblos originarios, encuentran en sus cosmovisiones el potencial decolonial geopolítico, identitario, recíproco, dialógico y memorial.

Cuestiones como la alimentación y la vulneración de los derechos humanos son tareas que siguen en pie para el Trabajo Social Comunitario el cual ha tenido la opción de transitar en dos caminos, uno para continuar en servicio de la colonialidad y el otro para mostrar la posibilidad de reencontrarse con lo comunitario desde perspectivas más interculturales (Gómez, 2008). Por esta razón es inevitable situarnos en los escenarios emergentes donde la interculturalidad propicia la construcción de rutas, espacios para el encuentro y el diálogo crítico de saberes diversos para recuperar y fortalecer los modos de vida, los saberes propios y cuestionar estructuras sociales que han provocado las desigualdades y la invisibilización de estos. (Gómez, 2018).

Las investigaciones que se han venido realizando desde la perspectiva intercultural, particularmente desde lo comunitario, se han enfocado en las apuestas hacia un mundo donde se respeten las diversas cosmovisiones. Hay indagaciones sobre organizaciones comunitarias que resaltan acciones alternativas al sistema patriarcal y capitalista impuestas por el mercado, asimismo parten con actividades pensadas desde lo que la gente conoce y le interesa para después entrar a un trabajo colocando a lo económico como un medio y no como un fin (Bermúdez, 2010). El potencial

que tiene la profesión-disciplina desde lo comunitario se muestra importante porque recupera la legitimidad de la comunidad como ámbito para la acción colectiva al tener la capacidad de crear vínculos (Sarasola, et. al., 2019); pues lo comunitario es un motor de cambio que requiere superar al individualismo y la fragmentación social (Eito y Gómez, 2013).

No obstante, existen vacíos en la documentación de la intervención del Trabajo Social Comunitario con comunidades originarias en el marco de la soberanía alimentaria, indispensables para nuestra profesión y la cuestión disciplinar dado que implican abordajes que pueden contribuir a la construcción de urdimbres de relaciones para el reconocimiento de la otredad de otro modo, para formar un poder instituyente con tránsito hacia la decolonialidad capaz de armar una contraofensiva frente al sistema económico capitalista, en nuestro caso, para contribuir en el cuidado de la práctica ancestral de soberanía alimentaria que es fuente para el potencial de estos sentidos y valores comunitarios permitiéndoles manifestarse y recrearse.

Por tal razón, las preguntas que guiaron nuestro proceso investigativo fueron ¿Cuál es el potencial de los sentidos comunitarios a nivel ontológico, epistémico, histórico y político del pueblo de los Pastos desde la soberanía alimentaria? y ¿Cómo aportan estos sentidos comunitarios al Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial?

Para dar respuesta a estos interrogantes planteamos como objetivo general indagar por los sentidos comunitarios del pueblo de los Pastos en el Resguardo del Gran Cumbal desde la soberanía alimentaria y su aporte al Trabajo Social Comunitario Intercultural y decolonial. Nos permitió trazar una ruta de objetivos específicos para: 1) indagar por las representaciones sobre soberanía alimentaria en la comunidad de los Pastos; 2) describir las prácticas ancestrales de los Pastos encaminadas a la soberanía alimentaria; 3) destacar los valores claves del Sentido Comunitario de los Pastos en su relación con la soberanía alimentaria; y 4) reflexionar sobre los aprendizajes teóricos, éticos, políticos y metodológicos del Trabajo Social Comunitario con pueblos originarios en perspectiva Intercultural y Decolonial.

## **1.2 Justificación**

Esta investigación es pertinente para las comunidades diversas, el estamento gubernamental, las instituciones de formación universitaria y profesionales de Trabajo Social. La importancia de este proyecto investigativo se sustenta en que puede ser herramienta para entretejer los lazos afectivos y sociales dentro de las comunidades a partir de los sentires que son el reflejo

de su memoria e identidad, particularmente en la comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal, porque también contribuye al fortalecimiento de ese sentido de Vivir Bien y a reflexionar sobre lo necesario que es cuidar la cosmovisión que nuestros taitas y mamas han construido por generaciones.

En cuanto al estamento gubernamental, este trabajo de grado contribuye a que se reconozca esas maneras alternativas que las comunidades generan para la vida y se comprenda que el mundo es diverso y no homogéneo, dado que esa visión ha llevado a que el gobierno limite el buen vivir de las diversidades sociales debilitando, de paso, su soberanía alimentaria, sin embargo, sus resistencias han logrado transformar las precarias condiciones dadas por las políticas homogenizantes siendo de esta manera como fortalecen y defienden su identidad para permanecer en el territorio. En este sentido, es importante identificar esos sentidos comunitarios y documentarlos, convirtiéndose en guías de conocimiento para otras investigaciones y consideramos también para fundamentar políticas interculturales.

Frente a la formación profesional, contribuyó a reafirmar nuestra identidad como Pastos, una identidad que da cuenta de una historia, una lucha y que es nuestro deber continuar con el legado de nuestras ancestras y ancestros para nuestra labor profesional. La práctica ancestral de la soberanía alimentaria es un campo en donde nos hemos ubicado anteriormente y en el cual hemos venido trabajando, tratando de rescatar la memoria histórica que permite mostrar el estar, el hacer y el ser pueblo originario. En trabajo mancomunado junto con la comunidad del sector la Colla de la vereda Quilismal en nuestro Resguardo del Gran Cumbal, se ha construido una shagra comunitaria donde participaron familias que han hecho un ejercicio de reflexión y han decidido caminar hacia el fortalecimiento de su identidad Pastos a través de la práctica ancestral de la soberanía alimentaria. En este contexto mediante el Trabajo Social y el sentido de pertenencia que tenemos con nuestras raíces, aportamos una mirada crítica intercultural y decolonial que permitirá avanzar hacia la reivindicación de nuestros derechos, en este caso a la alimentación, tejiendo lazos sociales armónicos con el territorio y con quienes habitamos en él, con la esperanza de tener un mundo más justo. Asimismo, nos permitió identificarnos como sujetas críticas que habitamos, recreamos y defendemos lo que se materializa en el territorio a través de una participación y convivencialidad que se construye, deconstruye y reconstruye. Y finalmente para el Trabajo Social, este trabajo de grado es una apuesta por reflexionar, reconstruir y resignificar las perspectivas teóricas, prácticas, metodológicas, éticas y políticas de la profesión de Trabajo Social Comunitario

para la redefinición disciplinar y la construcción de un Trabajo Social Comunitario intercultural y decolonial.

### **1.3 Referente Teórico Intercultural y Decolonial**

Para profundizar nuestro planteamiento, retomamos la perspectiva crítica intercultural y decolonial porque nos permitió comprender el sentido de comunidad del pueblo de los Pastos desde la soberanía alimentaria y en torno a esto reflexionar desde el Trabajo Social Comunitario. Esto contribuyó a la valoración y al respeto de convergencias múltiples de saberes y el reconocimiento de las diversas cosmovisiones que están presentes en la vida cotidiana.

En primera instancia para desarrollar con mayor amplitud los debates sobre comunidad, a sabiendas que existen diferentes formas o tendencias en su concepción; la perspectiva intercultural y decolonial nos permitió su entendimiento como algo que va más allá de ser instrumento para contribuir a los fines del sistema modernizante, e indiscutiblemente reconocer que ha sido utilizada para continuar en la colonialidad latinoamericana y del resto del mundo. Aquí este sentido trasciende para ser un gran potencial en el reconocimiento de la importancia que tiene, al ser camino para transitar hacia un mundo donde se acepte y respete la alteridad en su profundidad.

El abordaje académico de lo comunitario ha tenido una trayectoria desde mediados del siglo XIX y aparece en la historia de occidente solo como una clasificación social de clase pertenecientes a los sectores populares ubicados en la ruralidad como en la zona urbana, designados como personas que llevaban una vida en precarias condiciones. Cuando Nisbet (1996) destaca la obra de Frédéric Le Play quien introdujo en 1876 el estudio sustantivo y empírico de la comunidad en su obra titulada *Los trabajadores europeos*, dice que generó un estudio de campo de la comunidad tradicional, su estructura, su relación con el medio, sus elementos componentes y la desorganización que sufre como causa de las fuerzas económicas y políticas de la historia moderna.

También lo comunitario y específicamente la categoría comunidad, se ha expandido suscrita al desarrollo comunitario el cual surgió en la década de 1920 después de la primera guerra mundial (1914-1918), con las posesiones coloniales de África y Asia por los imperios europeos. Luego continuó su expansión norteamericana antes y con la segunda guerra mundial (1939-1945) debido a que se presentó la llegada de múltiples poblaciones con problemáticas de modernización y subdesarrollo que les caracterizaba como analfabetas, familias emigrantes ubicadas en las urbes, con desempleo y desintegración social. Los programas del desarrollo comunitario se enmarcaron

en una mirada modernizadora y luego se complejizaron y tecnificaron. Tales programas no eran ofrecidos solamente por potencias coloniales, sino también por los nuevos estados independientes, en varios casos como medio para *construir e integrar* al país que acababa de salir del dominio colonial (Bonfiglio, 2019). En Estados Unidos mediante la alianza para el progreso (1960-1970) el concepto de desarrollo de la comunidad sirvió como estrategia para incrementar el desarrollo capitalista y representó un ejercicio de poder sobre los gobernantes latinoamericanos ya que se mantenía la idea, que el progreso social se podría lograr esta vez como desarrollo económico a partir de una estrategia de consolidación nacional. Esta perspectiva estuvo implícita en lo que se conceptuaba como desarrollo de la comunidad. (Hernández, 2008). De esta manera, se puede evidenciar claramente que esta concepción hizo parte de la continua instalación del sistema hegemónico en su fase de crecimiento económico industrial, como modo de ajustar a la fuerza laboral en las excolonias y una vez lograda la independencia se garantizaba la continuidad con el dominio colonial mediante las relaciones con los gobiernos recién instaurados.

Aunque se presentaron críticas a la implantación de este modelo comunitario en América Latina, es en las últimas décadas del siglo pasado y en la actualidad que se ha dado un giro a lo comunitario reconociendo la importancia que tiene como valor humano, social y cultural encontrado en el seno de los colectivos humanos, quienes gracias a este valor traspasan fronteras territoriales y muestran otras formas de relacionamiento como un modo de vida opuesto a la sociedad moderna constituida por el individualismo. Es así como el pueblo de los Pastos del Gran Cumbal tiene un poder de emancipación para salir de las lógicas capitalistas, en otras palabras, tiene una potencia descolonizadora y es esa potencia la que se expresa en acciones y discursos liberadores. Eugenia Fraga (2015) al realizar un análisis de la obra de Walter Mignolo en cuanto a lo comunitario, destaca que la epistemología decolonial propone una dinámica dialógica o plurilógica para dar a conocer que son múltiples y diversas voces, es por eso que el proyecto decolonial siendo heterogéneo en su propio seno, pretende ser una alternativa, ya que “la epistemología decolonial se diferencia de otras epistemologías, en tanto su identidad no le viene dada por un contenido positivo, sino más bien por su pretensión de ser el "conector" entre las diversas formas cognoscitivas” (Mignolo & Fraga, citados por Fraga, 2015, p. 30).

En este sentido es importante mantener vivos la lengua, los ritos, las costumbres, las prácticas diarias, las historias y la memoria del pueblo originario Pastos dado que, allí emerge y se manifiesta el sentido comunitario que da lugar a la *globalización desde abajo* como Walter

Mignolo (2006) lo plantea, pues permite encontrarnos con el *sistema comunal*, el cual se ofrece como alternativa para un Buen Vivir no solo para las comunidades originarias sino que también para todas las poblaciones del planeta (citado por Fraga, 2015, p. 25).

Asimismo, Enrique Dussel (2006) desde la filosofía de la liberación ubica la comunidad pensada desde y para los oprimidos con un horizonte transformador y liberador, plantea que la comunidad desde su soberanía popular con su poder que se sustenta en *la voluntad de vivir*<sup>3</sup>, es decir, el poder no se concentra en la dominación, sino que se reencuentra con *la potencialidad de la vida humana*. Puesto que, para lograr la transformación se requiere de la fuerza de la comunidad, es a lo que se le llama rebelión de las víctimas, esto es sintetizado como *la hiperpotencia* (citado por Retamozo, 2007, pp. 110-117).

Reconocer este gran potencial del sentido comunitario en el pueblo de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal, nos lleva a reflexionar sobre nuestras comprensiones de los *pueblos originarios*, pues indiscutiblemente ha habido una postura o afirmación acerca de lo que significa ser *indígena* desde las instituciones del poder hegemónico, sin embargo, desde la perspectiva intercultural y decolonial nuestra atención ha sido puesta en las intenciones de reivindicación a lo que es ser originario, es decir, a las autodeterminaciones propias pensadas por las mismas cosmovisiones de las comunidades que han habitado tiempo antes de que empezara la conquista y colonización en 1492. De tal modo a estas autodeterminaciones o autorreconocimientos les damos mayor fuerza como otra manera de descolonizar el racismo epistémico y ontológico que se ha venido configurando:

En esta tradición racial/patriarcal, se considera “occidente” como la única tradición de pensamiento legítimo capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la “universalidad”, la “racionalidad” y la “verdad”. El racismo/sexismo epistémico ve el conocimiento “no occidental” como inferior al conocimiento “occidental. (Grosfoguel, 2011, p.343)

A pesar de que a nivel mundial se denomine indígenas a estas poblaciones, los diversos pueblos, comunidades y culturas inmersas en esta clasificación han dado una definición diferente a lo que es ser indígena y muchos han decidido hablar de pueblos originarios. Es por eso que el antropólogo Bonfil Batalla (1972) habla de lo imprescindible que se vuelve problematizar la

---

<sup>3</sup> Utilizamos el formato de cursiva para destacar palabras o conceptos problematizados con el fin de hacer rupturas con su uso naturalizado en la hegemonía.

representación hegemónica que se le ha dado al significado de indio o indígenas, en sus palabras “El problema consistiría en definir si la persistencia de la categoría social indio corresponde efectivamente a la persistencia de una situación colonial, o si debe entenderse como un remanente que ya no está sustentado por el orden social —colonial— que le dio origen” (p.119)

Además, su propuesta es descolonizar el término de indio o indígena para resignificar el sentido de serlo, esto implica *la quiebra del orden colonial* que indica la desaparición del indio; pero esta desaparición no tiene que ver con la extinción de las entidades étnicas consideradas como un asunto clave para distinguir aspectos socioculturales particulares, la cual resulta ser una categoría de carácter más descriptivo que analítico. Por eso hoy se aboga por la identidad étnica obtenida gracias a procesos históricos específicos que confieren a la comunidad un pasado con una serie de relaciones y formas de comunicación las cuales sirven de fundamento para la permanencia de su identidad étnica. Es así que los planteamientos de este antropólogo abren la posibilidad para que los *indios* vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan nuevamente en conductores de su propia vida. Teniendo presente que las etnias son identidades históricas las cuales alguna vez fueron autónomas y actualmente están colonizadas con la posibilidad de liberarse, la propuesta es desaparecer ese *orden colonial*, es decir, poner en cuestión la imagen, la representación estereotipada, racializada, y prejuiciada del indio y lo indígena visto como sumiso, perezoso, salvaje e incivilizado construida por occidente, y evidenciar las propias categorías identitarias así como los saberes y prácticas que se resisten a ser devoradas por el monstruo modernizador del desarrollo, esto aporta a la descolonización de los seres y los procesos, en pocas palabras, el argumento es que se tiene que descolonizar lo indio o indígena. (Bonfil Batalla, 1972)

Inmersas en este contexto no se puede negar que, desde la conquista y la colonia, estos pueblos originarios y sus comunidades han luchado hasta hoy en día. La actual sociedad moderna ha permeado espacios que necesitan reestructurarse a través del conocimiento ancestral que los taitas y mamas han dejado con el paso del tiempo con las vivencias y la historia narrada a través de la oralidad. Como pueblo originario y en él sus valores, costumbres y creencias, mantiene un objetivo claro y es un mayor reconocimiento a los aportes que desde sus prácticas le pueden hacer a la transformación social, pues nos unimos a la apuesta esperanzadora de Catherine Walsh (2016) cuando dice “Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas. Es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar.” (p.17).

De esta manera, en este trabajo de grado se emplea el concepto de pueblo originario a los Pastos desde un sentido resignificativo y protagónico con la intención de romper los estereotipos, dirigiéndonos a un significado más allá de lo que dice el saber occidental, como una forma de recuperar la autonomía de su identidad cultural con sus prácticas ancestrales estando entre ellas la soberanía alimentaria.

En este orden de ideas, la perspectiva crítica intercultural y decolonial también aportó a la discusión de remplazar la seguridad alimentaria que ha impuesto la globalización bajo las políticas del Estado por el concepto de *soberanía alimentaria* que se presenta como una opción donde las diversidades sociales y en particular la comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal posibilita a que se exprese libremente sus formas de recuperar sus semillas, de cultivar la comida, ser quien la produce, saber cuál es su calidad, cantidad y cómo se la lleva a la mesa alrededor del fogón.

La soberanía alimentaria empezó a tener mayor fuerza a finales del siglo XX, con gran arraigo político. Las constantes luchas de los pueblos originarios y campesinos dieron surgimiento a esta categoría. Surgió como una respuesta y una alternativa al modelo neoliberal de la globalización corporativa, tiene un carácter internacionalista y proporciona un marco para el entendimiento y la transformación de la gobernanza internacional en torno a los alimentos y la agricultura. Seguido Desde 1996 cuando emergió en el contexto social y políticos, Vía campesina lo promovió en el Foro de la Organización Civil de Roma (2009), La declaración final de este foro denominado “Beneficio para pocos o comida para todos” se presentó en la Cumbre Mundial sobre la Alimentación organizada por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en ese mismo año. La Soberanía Alimentaria se planteó como respuesta a la seguridad alimentaria, palabra utilizada por la mayoría de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y gobiernos que hablaban de alimentación y agricultura. La Soberanía Alimentaria también rebatió la agenda de comercio alimentario y agrícola promocionado en ese momento por la Organización Mundial del Comercio (OMC). (European Coordination La Vía Campesina, 2018, p.4-5).

Para todas las personas de pueblos originarios, campesinas y para sus alianzas, la oposición a la seguridad alimentaria es la soberanía alimentaria siendo una manera de proteger diversas formas de vida proporcionándonos cuidado, sostenibilidad y producción alimentaria, propone un nuevo marco basado en los derechos humanos en el debate sobre cómo las personas y países

interactúan con los demás en cuanto al mercado y la producción agrícola y de alimentos. (European Coordination La Vía Campesina, 2018).

La soberanía alimentaria para los Pastos promueve al Buen Vivir ya que dentro de ella se encuentra diversos alimentos, que aportan diferentes nutrientes para estar sana la familia, generando calidad de vida, por lo tanto, Fuelantala (2018, citado por Cuastumal, 2019) manifiesta que es “mantener la existencia en el territorio como cultura ancestral y milenaria y gran riqueza natural y cultural que debemos seguir fortaleciendo por medio de los conocimientos que hemos heredado de nuestros mayores que son garantía de la alimentación, la salud, la identidad y la educación.” (p. 17). Son formas según Walsh (2013) de resistir y re-existir en este mundo con un sistema tan asimétrico, retornando a las memorias de prácticas ancestrales que, son transmitidos de generación en generación y que contribuyen a mantener el sentido organizativo comunitario.

En este sentido, la soberanía alimentaria se expande en términos más amplios para los pueblos originarios como parte de su forma de vivir en re-existencia, es decir regenerando la cultura frente a las imposiciones económicas, políticas, sociales y culturales; asimismo desde la soberanía alimentaria podemos trascender a la decolonización mostrando otras formas de vida, tal como lo afirma Rosa Mueses médica tradicional del territorio de Ipiales, en un encuentro personal con la FAO (2015), en los Pastos hay dos tipos de shagra: la mayor y la menor. La primera se relaciona con las fuentes de agua, páramos y las montañas que están en el territorio. En la shagra menor se encuentran las huertas caseras y encierran muchos saberes ancestrales. Por todo esto, en este trabajo de grado el concepto de soberanía alimentaria es acogido porque a través de este se recupera, reconstruye y revive la memoria sobre el territorio y los derechos que ancestralmente se han forjado en conjunto con las prácticas que configuran a la comunidad de los Pastos del Gran Cumbal.

Así, para continuar en el cuidado y fortalecimiento de la memoria e historia de esta comunidad es necesario realizar una reflexión del Trabajo Social Comunitario -TSC- en favor del reconocimiento y la dignidad de la diversidad, ya que habitualmente se ha situado en escenarios asistencialistas y en función solo del desarrollo económico. Este se gestó epistemológicamente partiendo de una matriz anglo-céntrica como desarrollo comunitario en territorios que estaban en proceso de descolonización (Asia y África), “visto como un proceso educativo y de organización social” (Duarte, C. 2017. p. 183). Así entonces durante la década de los cincuenta, empieza su institucionalización por las organizaciones internacionales (Gómez, 2008). Esta idea de lo comunitario empezó a cobrar auge en estos periodos y es cuando se promovió con más énfasis los

proyectos y programas que tendían a ofrecer mejoras, buscando en muchos casos elevar la imagen y favorecer el apoyo popular a los nuevos gobiernos surgidos en las excolonias.

En calidad de método se extendió por la necesidad de responder a las nuevas situaciones y condiciones internacionales políticas que en esa época surgían y se entendía de distintas maneras tomando características propias según su contexto de aplicación, por ende el desarrollo comunitario en los países de América Latina empezó a instaurarse en espacios urbanos y rurales, pero en la década de los 60 con la reconceptualización del Trabajo Social, se replanteó, con el objetivo de crear y organizar los recursos de la comunidad para hacer frente a las necesidades sociales y fomentar la participación de estas poblaciones a fin de que pudiesen salir del subdesarrollo desde sus mismas posibilidades.

Actualmente también son importantes los aportes de la educación popular y de la filosofía intercultural, pues se está dando un giro al Trabajo Social Comunitario desde una perspectiva crítica Intercultural y Decolonial, lo cual evoca una intervención colectiva, la necesidad y urgencia de esta postura en los diversos contextos, pues ha empezado a encaminar, promover y mover a la comunidad, teniendo en cuenta el uso del diálogo, la cooperación y como eje principal, los procesos sociales justos, de allí el apoyo nuestro a (Duarte, 2017) cuando expresa que, el Trabajo Social Comunitario pretende abrir paso a la inclusión evitando la exclusión reconociendo así a las comunidades y sus miembros en sujetos políticamente activos a través de sus aprendizajes y sus acciones. En aras de este propósito es cuando vemos la necesidad de trabajar desde una pedagogía decolonial de la cual nos habla (Walsh, 2013), que busca seguir construyendo un mundo sin opresión.

Con estas crisis de desigualdad, exclusión, colonización y dominación vemos en la realidad del presente la existencia de multitud de pueblos que van siendo abandonados o que su población se compone por un número bajo de habitantes, debido a que estos emigran porque las condiciones que llegan mediante la colonialidad del poder no les deja avanzar y limitan sus buenos vivires. Aquí entonces el Trabajo Social Comunitario desde una nueva perspectiva se reinventa para entrar a recuperar la legitimidad de las comunidades y trabajar en acción colectiva.

El Trabajo Social Comunitario Crítico Intercultural reflexiona su praxis decolonial y reivindica el poder comunal encontrado en los valores y sentires de las organizaciones, en los cuales están las memorias históricas que han permitido defender y construir las prácticas ancestrales de las diversas comunidades, en nuestro caso en particular, contribuye a que la soberanía alimentaria

de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal tenga su respectivo reconocimiento y no sea utilizada para reacomodamientos del sistema asimétrico global que atravesamos. La profesión posicionada desde esta perspectiva empieza por cuestionar sus propios principios con los que nació inmersos en la distribución desigual del poder, actualmente se está dando un giro a su ejercicio orientándola a las demandas del mundo a través del protagonismo de la comunidad, la participación, la articulación del saber popular, y nutriéndose de la propuesta de liberación por medio de la praxis colectiva, la problematización del plegamiento de los sistemas de opresión vinculado a nuestros cuerpos y la movilización de la conciencia. (Vélez & Mellizo, 2022). Para ello, la o el profesional en Trabajo Social mantiene un espíritu inquieto, disconforme, activo e innovador que va más allá de los siglos de colonialismo y durante su ejercicio desempeñado, toma de base los saberes de las comunidades construyendo metodologías que sean capaces de no homogeneizar ni aculturar y que tampoco vayan a una velocidad que atente con los procesos, es allí donde el Trabajo Social Comunitario se sigue enfrentando a retos que logren mediar las políticas de gobierno con las diversas realidades de las comunidades que en determinados casos son violentadas precisamente por el mismo estado (Muñoz, 2015).

Nuestra profesión requiere una transformación dentro de las instituciones difundidoras de un conocimiento descontextualizado y desentendido de las diversas historias que tienen las comunidades, una de esas instituciones es la universidad, la cual debe dirigirse hacia horizontes que busquen un mundo justo y digno que cambie la configuración colonial, por eso (Aguirre, 2018; Muñoz, 2015; Rain & Muñoz, 2018) presentan en sus planteamientos lo indispensable que es desde la formación profesional enriquecernos con bibliografía propia, clases en espacios diferentes a los de las aulas, conversaciones con sabedores o sabedoras, entre otras formas de encuentro que se van construyendo conforme sean las demandas de la identidad de las y los estudiantes y de la o el profesor, todo ello para no seguir generando racismo epistémico ni ningún otro tipo de factores que constituyan asimetrías. Asimismo, es trascendental reconocer que hacemos parte de una diversidad ocultada por el modelo civilizatorio impuesto por el sistema eurooccidental, y que ahora es emergente contribuir a su visibilización. Es reiterativa la tarea para continuar en la construcción de un Trabajo Social Comunitario Intercultural/Decolonial, siendo una corresponsabilidad tanto del estudiante como del profesor, por eso es importante que los profesionales formadores se comprometan en generar otro tipo de relaciones, las cuales sean simétricas, cuestionadoras de las relaciones de poder instauradas por la racionalidad neoliberal, que en su discurso refiere valorar y

respetar la diversidad, pero en su forma operativa continua promulgando prácticas coloniales. Por tanto, conocer e intercambiar iniciativas resistentes y re-existentes a las lógicas dominantes con sus políticas multiculturales, se vuelve vital para enriquecer nuestro horizonte de esperanza y cambio que mantiene viva a la profesión.

Un horizonte que aborda el compromiso con lo que por años ha sido negado y no nombrado, que rompa con las estrategias de la modernidad/colonialidad y devuelva la esperanza en las comunidades que han venido luchando incesantemente, siendo la profesión la que acompaña no desde la adherencia a las lógicas modernas, sino a la renuncia de la neutralidad y continuando en la resistencia que como diría Jarpa (2020) nos pone de frente al dilema profundo de surcar caminos que nos lleven a la emancipación. Transformaciones que requieren ser estructurales al sistema de opresión y no sean simplemente para su reacomodamiento, o sea que debemos apropiarnos de una ética liberadora, una ética donde verdaderamente haya un ejercicio de reciprocidad en el cual se respete e interiorice los saberes otros y se comparta los propios sin sobrevalorización alguna que legitime la dominación (Vélez, et al., 2020).

#### **1.4 Memoria Metodológica**

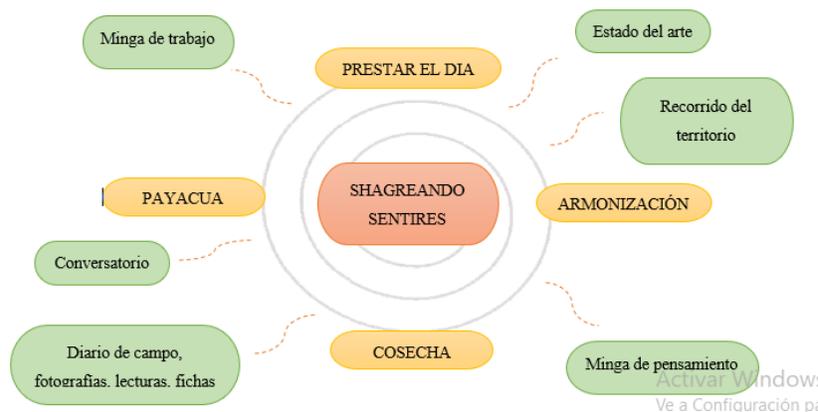
Para lograr los objetivos propuestos en esta investigación tuvimos como punto de partida el reconocimiento de nuestra diversidad social como pueblo originario Pastos, es así que elegimos la perspectiva intercultural y decolonial como teoría y metodología para reflexionar y repensarnos la necesidad de construir conocimiento junto con nuestra comunidad y que sea útil para continuar en la resistencia y re-existencia de la misma, de tal manera que nos lleve a repensar y evocar lo ancestral. Es por eso que una vez situadas en esta perspectiva, se compartieron los saberes con nuestros taitas y mamas pertenecientes a nuestra comunidad, entre ellos, mama Natividad Taimal, quien es partera y médica tradicional, taita Efrén Tarapues líder indígena, médico, escritor y sabedor, así como Miguel Quilismal, ingeniero y principal impulsor de la lengua Qwastu, además de compañeros representantes del Centro de la Juventud de Cumbal, comuneros, y Trabajadores Sociales quienes estuvieron presentes para la construcción de este trabajo.

En el desarrollo de la investigación se tuvieron en cuenta tres asuntos claves que fueron guías para la generación de conocimiento: sentidos comunitarios, soberanía alimentaria y Trabajo Social Comunitario con pueblos originarios, éstos los elegimos porque dan cuenta del potencial que tienen la comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal con una práctica ancestral y

cotidiana tan importante y necesaria, que rescata la memoria y la historia, permitiéndonos permanecer y cuidar la salud y la Madre Tierra. Por lo tanto, *Shagreando sentires* fue nuestra estrategia principal metodológica (figura 1), con la cual trazamos una ruta directamente relacionada con el territorio, elaborada gracias a la práctica ancestral de la shagra (huerta) teniendo presente sus fases: *prestar el día*, momento en donde los vecinos van a sembrar o ayudar en algún trabajo; *armonización*, pedir permiso a la tierra antes de trabajarla para luego agradecer; *guachar* hace referencia a una actividad que se realiza en las mingas de trabajo de la comunidad de los Pastos del resguardo de Cumbal durante el proceso de producción de la comida;  *cosecha* cuando ya recogimos alimentos y sentires; y por último la *payacua* para la finalización del proceso a través del compartir de los alimentos y los resultados obtenidos, frutos de la investigación.

**Figura 1**  
*Ciclo del método “Shagreando sentires”*

SENTIDOS COMUNITARIOS. Desde la Soberanía Alimentaria del Pueblo Pastos,  
Resguardo Del Gran Cumbal, Nariño. Aportes al Trabajo Social Comunitario  
Intercultural/Decolonial



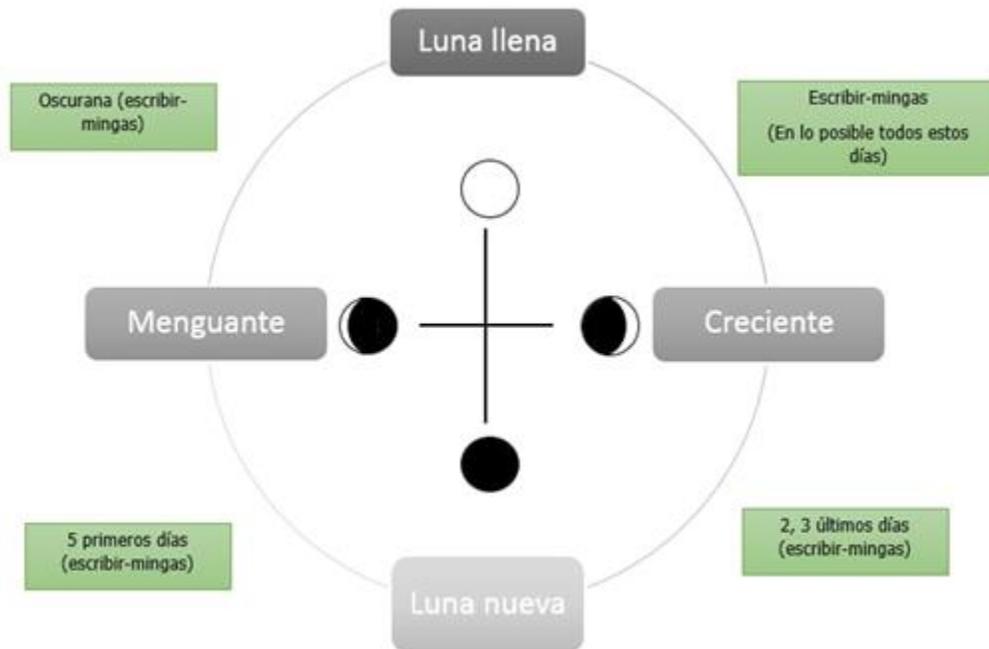
*Nota.* Fuente propia (noviembre, 2021).

Después de haber tenido planteada nuestra estrategia metodológica procedimos a realizar nuestra ruta operativa la cual inició a través de la concertación con la comunidad en 2021 y finalizó en 2023. Esta tuvo un alcance descriptivo e interpretativo. Para ello propusimos actividades como: grupos focales, mingas de pensamiento, ollas comunitarias, recorridos territoriales y lecturas, realizadas bajo un calendario lunar (figura 2) que verán a continuación y en donde se tuvieron en cuenta los días propicios para poder ejecutar las actividades. De la misma manera, trabajamos en el análisis de lo hallado por medio de esquemas con el fin de agregar, redefinir, suprimir y ampliar

la información. Para la interpretación y clasificación elaboramos matrices para cada asunto clave con el propósito de poder relacionar y sintetizar los saberes encontrados durante toda la investigación y el respectivo registro de la información teniendo en cuenta estos ciclos del calendario lunar.

### Figura 2

*Ciclo lunar, tiempo con el cual se guio nuestra investigación*



*Nota.* Fuente propia, (noviembre, 2021).

Para llegar a los resultados y a la socialización de estos realizamos la minga de pensamiento con nuestra comunidad, junto con quienes nos compartieron sus saberes e historias, payacuando semillas, alimentos y alegría. Asimismo, realizamos una última minga de pensamiento alrededor del fogón, tal como se lo evidencia en la figura 3, compartiendo la olla comunitaria sobresaltando el morocho como una comida propia que tarda de cinco a ocho horas en cocinar, mientras se preparaba conversamos sobre los hallazgos y aprendizajes identificados en el proyecto de investigación y en agradecimiento entregamos un árbol nativo a cada persona que hizo parte del proceso para que lo siembren y nos recuerden.

**Figura 3**

*Conversando alrededor del abuelo fuego*



*Nota.* Fuente propia, (marzo, 2023).

De esta manera, para dar cumplimiento a lo que plantea el Trabajo de Grado titulado “Sentidos Comunitarios: Desde la Soberanía Alimentaria del Pueblo de los Pastos, Resguardo del Gran Cumbal, Nariño. Aportes al Trabajo Social Comunitario Intercultural/Decolonial”, hemos organizado la información en 3 capítulos. Comenzaremos por las reflexiones que giraron en torno a las representaciones de soberanía alimentaria que se encuentran en nuestro territorio cumbaleño y se manifiestan en escenarios cotidianos como la minga, la shagra y el fogón recreándose en la preparación misma de la comida, dando a conocer que se han visto debilitadas por adoptar acciones propias del sistema agro-extractivista que perjudican el equilibrio de la práctica ancestral de la soberanía alimentaria y con ella el sentido comunitario que la hace posible, de allí que planteamos la necesidad de recuperar lo que verdaderamente somos como Pastos para no dejar morir en sí nuestra diversidad. Seguidamente hablaremos sobre los valores claves del sentido comunitario que están estrechamente relacionados con la soberanía alimentaria; aquí retornamos hacia nuestros taitas y mamas para comprender y tener una apreciación más profunda entre la humanidad- Madre Tierra y la relación con el cosmos que reafirma nuestra identidad y permitiendo que reforcemos aquello que se ha debilitado a causa de visiones del mundo moderno. Reflexionaremos en torno al trabajo y los valores comunitarios que radican su fuerza en las formas propias de vivir y compartir en comunidad. Cerraremos con un apartado que da cuenta del reconocimiento de un contexto y ámbitos profesionales que aún conservan en sus lógicas el poder colonial y cómo esto ha sido contradictorio para el quehacer del Trabajo Social Comunitario que se ha gestado desde y con las diversidades sociales, pues aún se han concentrado en la organización y desarrollo para el

crecimiento económico con su modelo de sociedad, sabiendo que es menester fortalecer y avanzar en la tarea de visibilizar el poder de los valores humanos, sociales y culturales que poseen las comunidades para cuidar la memoria que sus ancestros y ancestras han defendido tras las despiadadas formas que ha utilizado el sistema hegemónico para desaparecer las cosmovisiones de los pueblos.

Encontramos una urgente necesidad de abordar esta disciplina y profesión desde la perspectiva intercultural y decolonial que trabaje en mancomunidad con las comunidades y que potencie sus valores para continuar en la resistencia de estas formas de vida de los pueblos originarios que en este caso abordamos.

## 2 Comunidad de los Pastos del resguardo del Gran Cumbal

### Figura 4

*En minga para preparar el champús, un plato ancestral*



*Nota.* Fuente propia (octubre, 2022).

A continuación, vamos a presentar la comunidad de los Pastos con la cual se hizo este trabajo de grado. Los Pastos somos un pueblo originario que para el censo DANE (2018) cuenta 206.455 personas auto reconocidas que habitamos nuestros territorios ancestrales en el departamento de Nariño al sur de Colombia, y en las principales ciudades del país como Medellín, Bogotá, Cali y otras, aunque también está presente en algunas partes del Ecuador. Contamos con una cosmovisión reflejada en tradiciones y costumbres, (tal como lo vemos en la figura 4 donde en comunidad se trabaja para preparar el champucito), las cuales ha logrado permanecer como diversidad y por supuesto como comunidad, sus grandes paisajes asemejados a una colcha de retazos de verdes en diferentes tonalidades, ha sido clave para una de las tradiciones más importantes en los Pastos, el tejido en donde se plasman paisajes, animales, simbologías, mitos y leyendas dando a conocer un poco más sobre lo que somos. El pueblo los Pastos está ubicado en “el nudo de Wuaka donde se envuelven y se desenvuelven las diferentes energías reinantes en el territorio. Nudo es una concepción territorial, una jurisdicción natural que ata ecosistemas, huaycos, páramos, lugares sagrados, ríos, lagunas, volcanes, ventisqueros, huapules, cerros de nubes denominados Pud (Shaquiñan, 2012, p. 35, citado por Alpala, I. 2016, p. 23-24), y también demarcan el territorio como un lugar sagrado que “se extiende a los cuatro horizontales, hacia adentro el amazonas, hacia afuera el Pacífico, hacia arriba hasta bien lejos y hacia abajo hasta

donde alcanza la vista así como lo señala Francisca Shapuel” (Shaquiñan, 2012, p. 10, citado por Alpala, I. 2016, p. 24).

De su nombre *Pastos*, hay algunas consideraciones que han sido contadas por los mayores, ellos afirman que se asemeja a *familia de alacranes* por la historia de cuando se enfrentaron con los Incas, un líder de estos quiso pisarles la cabeza a los Pastos pero estos últimos les picaron con la cola. Para los Pastos es de gran importancia el respeto y el equilibrio con la tierra, pues va más allá de un espacio geográfico útil para la sobrevivencia, sobre todo porque trasciende, convirtiéndose en un espacio de vida en donde el ser humano es hijo y que por lo tanto es su deber cuidarlo y preservarlo. Dentro de su organización están los cabildos:

El Pueblo Indígena de los Pastos está organizado mediante los cabildos indígenas que son autoridades propias establecidas por una comunidad indígena que es natural. Dentro de un resguardo la máxima autoridad es la comunidad, pero el cabildo son los máximos representantes, voceros para ejercer autoridad, autonomía y justicia, encargados de realizar actividades en beneficio de la comunidad. Es importante aclarar que este no es un término propio, porque anteriormente se llamaban los cacicazgos y no cabildo, pero ya en la actualidad se ha adoptado este término. (Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de los Pastos, 2018, p.15)

Es pertinente hablar del Resguardo del Gran Cumbal, constituido mediante la resolución 031-19-12-9111900-17-05-93 expedida por el INCODER, y amparando su naturaleza jurídica en los artículos 63 y 329 de la Constitución Política Colombiana de 1991. El resguardo está poblado por 23951 habitantes, según datos del censo realizado en el año 2022. Sus límites están amparados bajo la Escritura 228 de junio 9 de 1908 de la parcialidad de Cumbal, de la cual se destaca que por el sur la línea divisoria del país de Colombia con la del Ecuador, toma la rectitud del Río de la Plata al Río Bobo de este punto aguas abajo hasta encontrar el Río Carchi donde están situados unos molinos; de este punto por el Oriente se toma el camino que conduce de Tulcán al pueblo de Cumbal hasta topar con la quebrada denominada Coletto, esta aguas abajo hasta la confluencia con el Río Blanco y de esta ubicación tomando el río que baja de la Laguna de Cumbal hasta topar con un ángulo que hace este río en la hacienda Chautalá línea derecha al punto de dar con el río que baja de la Laguna de Cumbal hasta el deslinde de la Hacienda de Guan con la Hacienda de la Rabija del señor Tomas Burbano y de este punto tomando al Norte línea recta hasta dar con un codo que hace con la quebrada del puente alto de este punto aguas arriba en rectitud trasmontando los

páramos hasta dar a la referida laguna y dar a las alturas del punto denominado el Cucho de Chucunes de este, por el Occidente se va por línea recta hasta topar con el Río Mira aguas abajo para dar con la confluencia del Río Mayasquer y Mira. (Escritura 228, 1908, p. 2)

El resguardo del Gran Cumbal fue constituido en 1991. Este territorio es gran acogedor e impulsor de la cosmovisión, por lo que la dualidad es un elemento fundamental para la comprensión de la Madre Tierra. Poseemos valores que nos determinan encontrados en las diversas prácticas, algunos de ellos son “el respeto, la honradez, la honorabilidad, la tolerancia, la importancia de lo comunitario y la comprensión. Es deber de la familia, la comunidad y el cabildo, propender por la enseñanza y la práctica de estos valores.” (Cabildo Indígena del Gran Cumbal, 2019, p.24). Aquí los Pastos nos caracterizamos por el trabajo en el campo, rodeados de los páramos, los ríos, y taita Volcán Cumbal que junto con mama Embilquer, la cual en castellano significa Laguna la Bolsa, según cuentan los abuelos y abuelas, tuvieron hijos y de allí nacieron las familias Alpala, Chiran, Cuaical, Taimal, Tarapues, Chingud, Cuaspu, entre otros. Estos apellidos son muy comunes en el territorio y suelen ser reconocidos también por ser de familias ubicadas en veredas específicas de Cumbal que por cierto son nueve las que lo conforman: Guan, Tasmag, Cuaical, Quilismal, Cuetial, Cuaspu, Boyera, San Martín y Miraflores y El Llano de piedras. Sobre la organización política del resguardo es importante aclarar que cada año se elige un líder para el cabildo indígena, empezando por la primera vereda que es Guan y así sucesivamente hasta llegar a la última. El gobernador está acompañado de los regidores quienes son elegidos por su vereda para representar y brindar apoyo a la misma en el periodo de un año, junto con secretario, tesorero y teniente.

Esta organización ha sido clave para la reafirmación del sentido de comunidad, pues fortalece la autonomía, la ley de origen y el derecho mayor para el buen proceder de quien está al frente y de toda la comunidad. Así mismo los Pastos del Gran Cumbal, han tenido una estrecha relación con la medicina ancestral, pues el sentido de lo espiritual es importante para el diario vivir y es por ello que el contacto con las plantas medicinales es relevante para estar sanos de espíritu, cuerpo y mente.

La Ley Mayor de los Pastos en este territorio cumbaleño declara que reconoce como parte de éste a quienes cumplan con las siguientes características:

- a. Los naturales indígenas, en el que tanto el Padre como la Madre descendan de raíces legítimas de familias ancestrales como: Alpala, Tapie, Cuaical, Mitis, Tarapues, Cumbal, Aza, Guadir, Cumbalaza, Quilismal, Taramuel, Piarpuezan, Cuaspu, Chuquizan, Tupue,

Cuastumal, Chiran, Mimalchi, Chalparizan, Taimal, Chalacan, Irua, Cuaspa, Tipaz, Chingud.

En la actualidad las familias originarias han ido tejiendo tramas con familias de apellidos de afuera, registrados en el caso del Resguardo.

- b. Los indígenas, hijo(a) de Padre y Madre descendiente de familias ancestrales que hayan nacido fuera del Resguardo que al retornar al territorio regresan a prestar sus servicios sociales y culturales a la comunidad .
- c. Los hijos de Padre o Madre originaria que hayan sido concebidos con pareja no indígena y que con posterioridad haya sido debidamente reconocida.
- d. Las personas que, no teniendo apellido propio como Caicedo, Valenzuela, Aguilar, Coral, Minayo, Cando, Fuelantala, y que desde hace más de cien (100) años se conoce que viven los usos y costumbres propios de la comunidad, conviviendo con la misma, son propiamente indígenas de este Resguardo. (Cabildo del Gran Cumbal, 2019, p.25).

### **Figura 5**

*En dualidad pelando las papitas para preparar los alimentos en la minga*



*Nota.* Fuente propia (octubre, 2021).

El pueblo originario Pastos posee normas que de generación en generación se han venido respetando y cumpliendo, estas se basan en el trato a la Madre Tierra como un ser vivo que siente, que si no la cuidamos puede enfermar y morir, por eso si se tala un árbol se debe sembrar al menos dos más. También se debe educar desde la familia a los hijos en la honestidad, disciplina, responsabilidad, respeto y demás valores propios (Cabildo Indígena del Gran Cumbal, 2019). Escuchar, aprender y transmitir la memoria de nuestros taitas y mamas, es otra tarea que la

efectuamos en los quehaceres cotidianos, ya sea en la siembra, cosecha o en la preparación, un ejemplo claro está en la figura 5.

Los trabajos que se realizan en este territorio están ligados a la artesanía, crianza de especies menores, ganadería y la agricultura, éste también ha sido cuna de grandes artistas que se destacan en la música, el arte, la danza y el deporte; asimismo, ha sido un lugar turístico por encantar como mencionamos con sus paisajes como el de Embilquer (Laguna la bolsa), cascadas, ríos, páramos y el majestuoso volcán Cumbal. A sus alrededores se ubican aguas termales y otros volcanes como el Chiles y el Azufra, también comparte tradiciones y costumbres de otros pueblos, ya que antes de la república no existía la frontera con lo que actualmente llamamos Ecuador, por lo tanto, tenemos cosas en común como la música, la comida, y algunas prendas de vestir que son aptas para el frío que distingue a Cumbal de otros resguardos, por eso muchas veces es llamado “Cumbal la nevera”. Es por ello también que la ruana ha sido característica principal de los habitantes, además porque demuestra el arraigo a la ancestralidad, el respeto hacia los mayores y, sobre todo, si la ruana está hecha de lana de oveja, demuestra así mismo autoridad, justicia y respeto. Como en el resto del departamento de Nariño, el cuy también es el plato típico de Cumbal, es muy usado en fiestas que los habitantes hacen, sea por matrimonio, bautizo, comunión, confirmación, o las patronales, por ejemplo, la que se realiza en honor a la Virgen de Las Lajas. Asimismo, a principios de años se festeja el Carnaval de Negros y Blancos, y se realizan fiestas andinas como el Pauka Raymi, Inti Raymi y Kolla Raymi las cuales son celebradas en sus respectivas fechas, haciendo honor a la siembra, la cosecha, el sol, la luna, el florecimiento y demás.

### **Figura 6**

*Diversidad de cebolla, ocas y majuas*



*Nota.* Fuente propia (abril, 2022).

Tanto zonas urbanas como rurales son habitadas por gente acogedora y trabajadora que día a día vive, lucha, ama, trabaja duro y le pone cara a las adversidades. En el campo se evidencian las siembras, la tenencia de ganado u otros animales, aunque como lo hemos expuesto, la variedad de alimentos ha ido perdiendo fuerza por eso tenemos que apoyar su fortalecimiento pues no todo está perdido, aún se siembra la cebolla (figura 6), las majuas, las ocas, los ollucos, papas amarillas, rojas, moras, capiras, curiquingas, curipambas, bolas de sal, entre otras. Cumbal cuenta con colegios y escuelas, las cuales se ubican en la zona urbana de este y otras en las veredas. Y por donde usted vaya encontrará algún mayor o mayora, algún taita o mama, a quienes se les debe el agradecimiento por continuar y seguir las huellas de lo que un día nuestros ancestros les enseñaron.

### 3 Capitulo primero:

#### Soberanía alimentaria, desde el corazón de la Madre Tierra hasta nuestro ombligo

##### Figura 7

##### *Sembrando vida*



*Nota:* fuente propia, (agosto, 2021).

En el resguardo del Gran Cumbal las representaciones sobre soberanía alimentaria se desenvuelven en la práctica ancestral de la Shagra, así como se lo ve en la figura 7, la cual se fortalece gracias a los sentidos comunitarios de los cuales queremos dar cuenta, partiendo también de la importancia que el fogón tiene como un escenario vital de lucha social y política. De esta manera, la soberanía alimentaria de la cual se hablará en este capítulo es considerada una base para preservar la memoria de las luchas ganadas por nuestros abuelos y abuelas, en ella se puede mantener sana nuestra salud y la de la Madre Tierra, también se comparte, aprende y enseña. En tal sentido se aborda en primer lugar, la conservación y producción de las semillas nativas con los ciclos de la shagra y la luna; después aparece la preparación de los alimentos propios desde la sabiduría del fogón y finalmente realizamos un recorrido en las luchas y movilizaciones que han se han realizado en defensa de esta soberanía alimentaria.

#### 3.1 Conservación y producción de las semillas nativas

Las semillas nativas son nuestra esencia, mamás y progenitoras de las planticas que aquí en el territorio habitan, en ellas está la esperanza para alimentar a todo el mundo, en ellas está la sabiduría y el sustento de nuestras familias protegiendolas y cuidandolas desde tiempos milenarios.

(E.Tarapues, conversación personal, 11 de abril, 2022)

En las semillas nativas encontramos el legado ancestral de nuestros mayores y mayoras, a partir de ellas se alimentaban para ser “alentados y aparentes”, así denomina mama Natividad Taimal<sup>4</sup> a las personas que son sanas y fuertes. Por eso como menciona Tarapues (2022), mantener vivo este legado implica conservar nuestra ley de origen donde se cuenta que primeramente nacieron bejucos y al nacer estos, nacieron flores y los frutos, permitiendo que nacieran los tubérculos tales como las papas (comunicación personal, 11 de abril). Por lo tanto, para cuidar el sentido comunitario de los Pastos se necesita que la variedad de semillas las cultivemos, comamos y las demos a conocer como parte del sentir propio. Es así que en la conversa con don Alfonso Chingud (2022) nos explicó que él lo hace mediante su proceso llamado Casa Semilla donde trabaja con las semillas de papa que son nativas del territorio, nos cuenta que mediante el intercambio de saberes con otros lugares se han recuperado aproximadamente 300 variedades con diferentes colores y sabores logrando que cada comida preparada en el fogón sea diversa y por ende nuestra identidad y forma de pensar lo sean así mismo

...hay muchas papitas que hay, la caca de puerco que le dicen también es negrita, negrita y churocita (la papa tiene forma ondulada o en espiral), eso y otra la jabona, es una larga como jaboncito mismo, como cuadrada y filos redonditos, como jabón mismo, cierto es babocita al comer, así es, así le han puesto, allí hay una papitas así, hay la patico, es como una chaucha que le dicen, y así hay, las antiguas son diferentes en sus formas, ojonas, la ojo de buey, son ojonas, también hay la tocana, la tocana negra, la roja, la blanca, hay la barrocita, la encamisada, hay muchas papitas que son diferentes y hay unas que son amarguitas y otras son como agrias y otras como icas<sup>5</sup> y otras son las harinosas, esas son pues en guatas<sup>6</sup>, eee, las chauchas pues la mayoría son chauchitas harinosas mismo para molo, pero también hay negras, negra toda la comida y también es pues esas papitas ancestralmente, que hoy en día ya no se las cultiva. (A. Chingud, comunicación personal, 12 de abril, 2022).

Estos argumentos dan cuenta de cómo fortalecer la diversidad de semillas con la finalidad de mantenernos unidos y sanos, pues nos dice que, se puede seguir recolectando las semillas creídas perdidas en el mismo territorio de Cumbal, también en otros territorios de los Pastos y en otros pueblos originarios y diversos para nuevamente retornar al Echan Puram de nuestras ancestras y

---

<sup>4</sup> N. Taimal, comunicación personal, 9 de febrero de 2022

<sup>5</sup> Icas es la denominación a las papas que después de su cocción mantienen su consistencia dura.

<sup>6</sup> Guatas es un tipo de papas que son suaves y por ende su cocción es rápida.

ancestros, es así como acudimos a la *internacionalización de las experiencias* para resguardar lo ancestral, tal como lo menciona Arévalo (2017) siendo una estrategia de decolonización porque es un momento donde se redescubre y recupera la memoria histórica cultural, asimismo se supera el duelo de la herida colonial y se empieza a unir fuerzas con otros saberes y prácticas para recuperar el protagonismo de las comunidades y así continuar el camino hacia la decolonialidad.

### **Figura 8**

*Conversando con don Enrique Chingud*



*Nota.* Fuente propia, (abril, 2022).

El proceso de Casa Semilla está articulado con la Asociación Shaquiñan<sup>7</sup> la cual, tiene como objetivo elaborar y ejecutar el Plan Estratégico Binacional y cooperar con los planes, programas y proyectos de vida de otros pueblos indígenas, mediante un proceso de participación, para la producción social de conocimiento, basado en las cosmovisiones de los pueblos originarios. En esta proyección se encuentra el trabajo conjunto con comuneros y comuneras Pastos en busca de la reivindicación de la soberanía alimentaria, aquí se refleja la unión de tejidos para un fin común, ya que unifican sus acciones para potencializar y conservar el territorio “sin perder la identidad cultural y la unidad del pueblo de los Pastos, desde el respeto y aplicación de la ley de origen, la ley natural y el derecho mayor.” (Shaquiñan, 2017, p. 3).

Conforme a ello, la diversidad del pueblo de los Pastos no se refleja solo en la variedad de semillas de papas, también hay semillas de olloco que se caracterizan por sus formas circulares y alargadas de color rosado, verde, amarillo, blanco, morado y tomate; asimismo está la quinua de

---

<sup>7</sup> Asociación Shaquiñan significa “camino de los espíritus”, fue creada en el año 2005, es una asociación legal conformada por 7 cabildos del pueblo de los Pastos y 36 miembros en calidad de autoridades tradicionales (exgobernadores, mayores y líderes de los resguardos de Mayasquer, Cumbal e Ipiiales).

dos tipos: la una es más suave para cocinar que la otra; las majuas que son unas de color amarillo, negro y morado (M. Quilismal, comunicación personal, 6 de marzo, 2022). Por otro lado, se encuentran los nabos comunes, la cebada y el trigo que hoy en día son difíciles de encontrarlos por el uso desmedido de fertilizantes químicos (Toro & Colimba, minga de pensamiento, 9 de abril, 2022).

Sin embargo, han sido muchas las problemáticas que hemos encontrado en cuanto a la conservación de nuestras semillas nativas, las cuales se remiten al mismo contexto histórico de colonización. En el conversatorio con Miguel Quilismal (2022) nos cuenta que con la llegada de los españoles se acabaron muchas de las semillas propias y además fueron remplazadas con semillas traídas de otros lugares (comunicación personal, 6 de marzo). Lo que afirma entonces nuestra herida colonial, la cual según Mignolo (2007) es acarreada por “los cuerpos y los lugares geo históricamente marcados por el discurso imperial y el consecuente concepto universal de humanidad” (p.223) y como antes afirma, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geo política del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar. (Mignolo, 2007, p. 31). Porque al quitarnos la semilla nos quitan la comida, la autonomía para nosotros mismos como comunidad alimentarnos de nuestras propias semillas, y junto a ello rompen con nuestra identidad como pueblo Pastos. También afirma que la colonización nos despojó de una historia construida desde tiempos milenarios por nuestros abuelos y abuelas, una historia en donde se encuentra nuestra lengua materna envuelta en los nombres de las semillas madres. Por tanto, se reconoce la necesidad de recuperarla porque allí habitan los saberes propios, pues como menciona Arévalo (2017, p.4), revitalizar la lengua ancestral es importante porque las lenguas nativas tienen una relación umbilical con los sistemas de saberes originarios.

De ese modo la herida colonial representa la violencia, el despojo y la naturalización de las cosas, es la que nos lleva a preguntarnos cómo recuperar la memoria que está envuelta en nuestras semillas. La urgencia es a dar el giro epistémico, un cambio de miradas dado que desde la colonia nos impusieron un conocimiento cerrado y homogéneo con un modelo de sociedad que como lo plantea Eduardo Restrepo (2008), tiene en su entramado la discriminación racial que reproduce las desigualdades y jerarquías entre individuos y poblaciones. Un claro hecho de esto nos lo afirmó don Enrique Chingud es cuando se ha intentado comercializar las papas nativas en el pueblo como

se nombra al casco urbano, pero no se lo ha logrado porque son de otros colores diferente al blanco, (comunicación personal, 12 de abril, 2022). Para ello, recurrimos al sentido y saberes comunitarios porque nos posibilitan hacer un giro decolonial y romper con el vínculo que tenemos con la modernidad/colonialidad para que, con los saberes ancestrales y paradigmas nativos, podamos enfrentar las dinámicas que han impedido la conservación de las semillas rompiendo nuestro vínculo con la Madre Tierra que es quien las produce y nos da la vida. Por tal razón Ortiz (2019) enfatiza,

Desde que sentimos esa necesidad emprendemos el camino de soltarnos de las ataduras coloniales. Y en el vivir decolonial nos damos cuenta de que estamos atrapados en el lenguaje moderno/colonial/excluyente/depredador/patriarcal. En ese sentir emerge aquello que en nuestro interior hemos sentido sin darle un nombre tal vez, pero llega el momento que se da y se concibe. Debemos darle valor al lenguaje de las culturas en las cuales nos encontramos y develarlo a la comunidad científica a través del hacer decolonial. (p. 93)

Si retornamos hacia el saber cósmico para recuperar la base principal como lo es la comida a través de la siembra de las semillas nativas, estaremos hablando de soberanía alimentaria, y si hablamos de soberanía alimentaria nos remitiremos a una apuesta sumamente política que nos permitirá entonces proponer nuevas viejas formas de vivir bien. Un camino para lograrlo es el retorno hacia la educación propia ya que por medio de esta se han logrado transmitir los saberes a la siguiente generación, tal como lo han hecho don Enrique y doña Asunción con su hija Irma Chingvad (2020), siendo ella misma la que da testimonio de vida en su texto titulado “Curiquingas “dinde” Guacaltud Semillas míticas “dinde” Guacaltud, herencia ancestral para una sana alimentación”, de cómo le han inculcado la manera de escoger las semillas

Mi madre me enseñó que en la cosecha hay que seleccionar, primero sacando las papas gruesas que irían para el mercado y la alimentación del hogar, luego viene la semilla y aquí es lo curioso, lo interesante es que me enseñaron que la papa para semilla debe tener varios ojitos y grandes, porque de cada ojito sale una rama y dependiendo de ello granarían, además las semillas deben ser bien sanas y las que no sirven para semillas son las papas gusanas o cortadas, además no deben ser deforme o ciegas; en ocasiones salen papitas en forma de mano, a las que les llamamos llamadoras, a ellas se las siembra en lugares estratégicos del cultivo. (p. 10)

Trasmitir los saberes en el núcleo familiar torna a ser vital porque allí se aprende a sembrar orgánicamente con las mismas plantas de la shagra, desechos de la cocina y abonos de los animales. De esta manera no solo se cuidan las semillas, sino que también se cuida la seguridad de las fuentes de alimentos para mantener la salud, de lo contrario al no practicar la educación propia se pierden la cultura y la autosuficiencia alimentaria con consecuencias en la estabilidad de la subsistencia a largo plazo (López, 2018) Por eso, debemos preservar nuestras semillas que se cultivan en la shagra teniendo como principios sus ciclos y los de la luna porque allí perdura la resistencia y a la vez el pueblo de los Pastos se afianza con mayor firmeza frente a los agroquímicos, monocultivos y ganadería extensiva que lamentablemente se está naturalizando en el territorio provocando el deterioro de la Madre Tierra.

### 3.2 Ciclos de la shagra y la luna

Una vez me decía mi abuela que para estudiar la shagra no es simplemente los alimentos, sino también dentro de la shagra se parte las plantas medicinales, también habría que entender que dentro de la shagra tenemos los cuyes, y más aun entender ese espacio como un lugar dinámico y diverso.

(A. Quelal, conversación personal, 1 de abril, 2022)

#### **Figura 9**

*Cedrón y romero que hacen parte de la shagra*



Nota. Fuente propia (abril, 2022).

La shagra es una práctica ancestral definida como matriz de vida, educación y de convivencia porque desde aquí mujeres y hombres emprenden su recorrido en el cosmos, así lo afirma mama Natividad Taimal, también argumenta que esto sucede porque desde que la mujer

está en embarazo, ella va a la shagra y se arrodilla para recoger los frutos teniendo un contacto directo el vientre con la tierra, así se va nutriendo y aprendiendo el niño o niña que vaya a nacer, asimismo lo hace cuando se alimenta la madre de la shagra.

Esta práctica ancestral tiene como principios los ciclos naturales de la misma y de la luna los cuales se tienen en cuenta desde que se armoniza para sembrar hasta la cosecha, es decir, está directamente relacionada con todo lo brindado por la Madre Tierra de manera natural sin agroquímicos y respetando los ciclos lunares que hacen posible obtener los frutos, de no ser así el territorio se deteriora y la cosecha no logra finalizar adecuadamente. Este ciclo según el comunero e ingeniero agrícola Fabio Yaguapaz, comprende la luna creciente donde la energía asciende por el tallo y la raíz; en la llena la energía se concentra en los tallos, flores y frutos; en la nueva la energía se concentra en el tallo y raíz; y en la menguante la energía descende y se encuentra en las ramas y los tallos, (Minga de pensamiento “Taller de influencia ciclos lunares” realizado por colectivo Hallpakuna en noviembre, 2021 ). Sumado a esto, desde la cosmovisión de los Pastos tenemos una estrecha relación con la Madre Tierra pues mantiene nuestro equilibrio para el Echan Puram o sea nuestro Buen Vivir, ya que a partir de los ciclos lunares se puede realizar cualquier actividad de la siguiente manera: a las 3:33 am se nace, a las 9:33 am se crece, a las 3:33 pm se madura y a las 9:33 pm se transmuta (E. Tarapues, comunicación personal, 13 de noviembre, 2021).

Por otro lado, en los encuentros con comuneros de la vereda Cuetial, Tasmag, Quilismal y Cuaical recordaban el trabajo en las shagra con el arado, la yunta y como a pesar de no tener vestimenta apta para trabajar, lo hacían, reconociendo que actualmente las personas ya no lo hacemos así, debido a las lógicas de la educación occidental y la maquinaria pesada. Sin embargo, se debe tener presente que la cultura es cambiante y hay cosas mejoradas, porque aproximadamente durante la mitad de la década del siglo XX había situaciones de empobrecimiento extremo en Cumbal, por ejemplo, los niños y niñas que hasta los diez años andaban descalzos trabajando y sólo cursaban el cuarto año de primaria. Con esto, no quiere decir que estemos de acuerdo con la maquinaria pesada que trajo la revolución verde y con la educación occidental, pues a pesar de que ahora hay más posibilidades de educarse en la academia, no ha sido suficientemente apta para fortalecer lo propio. Entonces, lo que si queremos dejar claro es la necesidad de encontrar maneras de construir un mundo donde quepan la diversidad de saberes y se logre trabajar sin explotarse ni erosionar el suelo, por eso acudimos a la interculturalidad que propicia la construcción de rutas, espacios para el encuentro y el diálogo crítico de saberes diversos para recuperar y fortalecer los

modos de vida, los saberes propios, visibilizar y cuestionar estructuras sociales que han provocado las desigualdades y la invisibilización de estos (Gómez, 2018).

En este sentido, al remitirnos a la shagra logramos dimensionar su debilitamiento debido a una serie de problemáticas, entre ellas el hecho de que actualmente el territorio en conjunto con nuestros espíritus estén enfermado cada vez más porque ya no se tienen presentes los ciclos y se siembra con químicos, por tal razón, con mama Natividad, don Gonzalo, don Samuel, don Diógenes, doña Marleny, doña Hilda y don Moisés reflexionamos que si seguimos así, esterilizaremos a la Madre Tierra definitivamente acabando con la existencia de todo ser viviente, de ahí que co-razonamos la necesidad de volver a nuestras costumbres sembrando las plantitas nativas como la ruda, el guanto, el toronjil, el cedrón y el romero, tal como se las puede ver en la figura 9, entre otros para alimentar a la Madre Tierra y desde luego a nosotros como sus hijos. De acuerdo con estas posturas, Gómez y Vásquez (2019) afirman que con los tratados de libre comercio (TLC), Investigaciones técnico- científicas y alimentos transgénicos se modificó el tiempo estacional al tiempo científico y en efecto se desenlazó una serie de daños culturales y ambientales, daños que no son desconocidos y ajenos en el territorio Cumbaleño.

En las mingas de pensamiento y los conversatorios también llegamos a la determinación de que la ganadería con su espacio amplio de pastizales es otro factor que ha puesto en peligro a la shagra, la economía global ha situado su interés allí y tristemente de manera naturalizada e inconsciente la hemos incorporado en el territorio. De esta manera se continúa en la colonialidad porque desde la conquista, quien se dedicaba a la ganadería se ubicaba en una categoría social superior, trayendo como consecuencia hasta hoy, la desaparición de las fuentes de proteína animal de los pueblos originarios y la homogeneización en la producción de alimentos (Gómez & Vásquez, 2019). En nuestra comunidad, se ha debilitado la cría de cuyes por consumir solo carne de res y ha aumentado la producción de papa genéticamente modificada y la exportación de leche.

De lo anterior, un problema más que encontramos es por lo permeada que está la shagra con las dinámicas occidentalistas de agroindustria, dado que algunas de las huertas que aún se conservan, están utilizando químicos que son regados a plantas y alimentos para que su crecimiento sea más rápido, sumado a esto una gran problemática que se resalta es sobre la poca diversidad en las shagras, hoy en día solo se siembran ciertos alimentos y el monocultivo de papa sigue sobresaliendo en las siembras de muchos de los comuneros. Es lo que José Puenguan mencionaba cuando decía que, si nos vamos a alimentar solo de papa, que esta sea diversa a fin de

obtener así mismo una nutrición diversificada (Comunicación personal, 1 de abril, 2022), lo que se complementa con lo dicho por taita Efrén, si comemos alimentos rojos alimentaremos sangre, si comemos alimentos amarillos, nutrimos la piel, todo lo que es blanco nutrirá los huesos y lo negro nutrirá los cabellos y *¡qué bonito!* dice él. (Comunicación personal, 11 de abril, 2022).

Por tanto, si nuestra shagra es diversa, así mismo los debates, el palabreo, las conversas serán diversas, habrá muchos caminos para proponer desde este escenario, lo cual nos permite ver más allá de un espacio físico que está envuelto de espiritualidad, sanación de mente y cuerpo, y es ahí donde estamos resignificando el valor de estas prácticas ancestrales que promueven una transformación en los ámbitos de existencia, de vida. Son las dinámicas ancestrales las que nos pueden llevar a razonar desde el corazón, pues la shagra también remite al afecto, al compartir con familia, amigos, vecinos y tejer lazos de reciprocidad, pues son elementos que también debemos recuperar, la sensibilidad que nos han quitado,

Y así como se colonizó, dominó, silenció, invisibilizó, los conocimientos, saberes, prácticas y a seres humanos, se colonizó también las sensibilidades, la afectividad, pues constituían la parte que negaba la hegemonía de la razón y de un pensamiento e ideología guerrerista que era necesario para el ejercicio del poder, pues al estar marcado por la ausencia de sensibilidad, lo otro, y los otros, el mundo, la naturaleza, las sociedades, las culturas, los seres humanos y la vida, se vuelven objetos de dominio, cosas, recursos, cifras para obtener plusvalía. (Guerrero, 2010, p. 114).

En un contexto tan marcado por el capitalismo, el egocentrismo, el patriarcado, lo inhumano y lo hegemónico, es necesario como diría el mismo Patricio Guerrero (2010) “corazonar, el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia”, desde espacios como la shagra, mientras conectamos los sentidos con las plantas, las semillas y los animales, ahí estamos reafirmando nuestro sentido comunitario como pueblo Pasto y estamos también revitalizando la soberanía alimentaria, visibilizando este ámbito de reivindicación.

### **3.3 Preparando los alimentos propios desde la sabiduría del fogón.**

Cada planta tiene su sabiduría por qué cada planta tiene su forma de preparar si en agua, si en pomada o en la misma sopa, por eso se tiene que aprender de nuestros mayores

(N. Taimal, comunicación personal, 9 de febrero, 2022)

### ***3.3.1 Preparación de los alimentos propios.***

En los tiempos de adelante, los primeros, cuentan nuestros mayores, la preparación de los alimentos se hacía en las tulpas, en el fogón asentado sobre el piso de la cocina que en ese entonces era de tierra; se ubicaba al centro o en una esquina, hecho de piedras, rieles y el elemento central la leña, así era como cocinaban. No importaba si la leña estaba seca o húmeda, las mamitas o abuelas aguantaban el humo fuerte y espeso con tal de poner el plato sobre la mesa como se dice, aunque mesa en aquellos tiempos era muy difícil tener. Para poder sostener el fuego y que la comida quedara muy bien cocinada también dependía o depende de otro elemento importante que es el juco; un objeto que debía tener una forma cilíndrica alargada para poder soplar el fogón y que la llama siga ardiendo, esto lo reflejamos en la figura 10.

#### **Figura 10**

*Preparando los alimentos en el fogón*



*Nota.* Fuente propia (febrero, 2022).

Alimentos como el morocho, la cebada, el trigo, el mote, necesitan de un fogón en constante trabajo, pues tardan en cocinar y su sabor y alimento dependen de cómo estuvo el fogón, pues este le da un sabor distinto a cualquier producto que se cocine. Otros alimentos como el café también son preparados en el fogón, tostando el haba y el trigo para luego llevarlo al molino. (G. Tarapues, comunicación personal, 9 de abril de 2022).

Las papas, las ocas, las habas aún se siguen cocinando en el fogón, pero hay otros alimentos que se han dejado de cocinar en este, así menciona también Miguel Quilismal (2022)

Todo ha ido cambiando, empezando o más antes cuando vivía mi mamita y mi papá era como decir la chara, cuandeso (cuando eso) pues más antes sembraba la cebada, el trigo, entonces pues ahí ya con una era la cebada, ya estaba de cortar ya limpiar y ahora sí poner a secar y de ahí, tostarla, tacarla en el caquero de ahí si untarla y tacarla en el molino, que, en la piedra y después si ir sacando y cerniendo y después salía un aco bien lindo que sabíamos comer con dulce, eso en el tiempo de antes de comer con chara. Y ahora onde (donde) la vimos, ahora todo es comprado y asimismo era el trigo, hacer un mote de trigo que lindo o la harina para las tortillas y ahora todo es comprado, como le digo todo eso era en el tiempo de mi madre cuando yo era, hora (ahora) pues qué, pero no, esto llegó hasta onde (donde) mis hijas. Ya ahora todo comprar, ya más cómodas coger la plata y compre, compre todo si es posible, unos ya ni cultivan las papitas, sino que todo compran. (Comunicación personal, 6 de marzo).

Entonces vemos como la comida va más allá de lo objetivo, trasciende hacia el sentido que se le da comer, tiene un significado que teje vínculos emocionales entre las personas y la Madre Tierra, puesto que uno mismo cultiva, cuida y cosecha lo que va a compartir con su familia, además se da lugar a esa sensación de tranquilidad porque sabe que está manteniendo el equilibrio armonioso con el territorio. De acuerdo con Esteva (2016):

El alimento puede ser transportado a 2,000 o 20,000 kilómetros, pero la comida jamás sale del lugar en que nació. [...] Si comida es una especie de "alimento-en-contexto", tal contexto no puede definirse por el color local del restaurante, la calidad del alimento mismo o el genio del cocinero -quizá importado junto con los ingredientes del alimento. El contexto es necesariamente social, todo el mundo humano inmerso en la comida, su alma y corazón. (p.7)

En este mismo sentido, vemos como la comida es un acto que nos permite decolonizarnos, salir de la dependencia que se ha venido dando con la agroindustria y el individualismo, ya que comiendo se comparte, se aprende, se presta el día o se ayuda a trabajar al vecino, se enseña, se coopera, se vive en comunidad, y es mejor cuando compartimos alimentos propios, sanos, sembrados con abonos que el mismo territorio y los animales nos dan, tal como nos lo afirma Irma Chingud, (2020), quien tiene una shagra familiar desde donde explica que la recuperación de

semillas y el preparar la comida conforme lo hacían nuestras y nuestros ancestros va en conjunto con la recuperación de valores, saberes y ciencias ancestrales que se entrelazan con los conocimientos agroecológicos que ella ha aprendido, su proceso comprende los siguientes principios:

- Respetar, valorar y cuidar la Madre Tierra.
- Investigar, rescatar y conservar las semillas nativas y criollas de papa y otros cultivos.
- Recuperar los suelos mediante las prácticas orgánicas y agroecológicas.
- Afanar los cultivos a través de incompuestos de carácter natural.
- Recuperar el dialogo de saberes en el fogón y las tres tulpas.
- Investigar y valorar las propiedades nutricionales de los alimentos propios cultivados en la Chagra.
- Recuperar los saberes ancestrales medicinales, en base a las plantas, la diversidad natural, los lugares sagrados, los poderes naturales, cósmicos y divinos.
- Retomando los trueques, los intercambios de saberes, conocimientos, semillas y practicas productivas. (p.5)

Hoy, por las nuevas dinámicas y la facilidad con la llegada del mercado capitalista, hemos estado dejando de cocinar los alimentos en el fogón tradicional, hemos puesto en peligro nuestras semillas propias, se ha ido la variedad de los alimentos, y en ellos, la comida, la fuerza, la riqueza que conservan dentro. Por eso, con la comunidad que compartimos en las mingas de pensamiento reflexionamos la necesidad de seguir compartiendo en familia en un escenario sumamente importante como lo es en la cocina enseñando, riendo y aprendiendo.

### ***3.3.2 La sabiduría del fogón.***

El fogón como centro de la shagra porque por él aún estamos aquí abrigándonos, comiendo y aprendiendo.

(E. Quilismal, comunicación personal, 4 de octubre, 2022)

Por muchos años el fogón fue un lugar de encuentro para enseñar y aprender desde la oralidad a través de la narrativa de los abuelos con historias, mitos y leyendas; ha sido un espacio de reencuentro con el otro en donde se fortalecen los vínculos entre familias. Hoy, aunque se ha debilitado esta práctica ancestral, se trata de reavivarla para que las generaciones actuales no olvidemos sus orígenes y revitalizar los saberes inculcados por nuestros abuelos y abuelas.

La enseñanza empieza desde el hogar, alrededor del fuego dicen los mayores, cuando no hay ese aprender desde pequeños, es ahí donde empieza el desequilibrio con el territorio, por ende los mayores han dicho que es el primer espacio donde se educan los guaguas (niños y niñas), es donde nos educamos todos y es el lugar central del compartir, entonces comer alrededor del fogón es también un espacio para aprender pero también para conversar, allí se practica la escucha porque mientras los mayores hablaban los niños escuchaban comiendo, pero también el fogón es un espacio donde se colabora, el papá es el encargado de traer la leña, de rajar la leña, las mujercitas están atizando el fogón, los guaguas están limpiando las papas, las habas, siento que es una tarea colectiva alrededor del fogón, porque al ser un espacio grande en la cocina, se presta para que las personas de la familia estén alrededor de él. (A. Quelal, comunicación personal, 1 abril, 2022).

El compartir junto al abuelo fuego trae consigo el aprender valores como el respeto, la tolerancia, la paciencia, la calma y permitía que desde niños pudiéramos apreciar la relación que existe entre el ser humano y el cosmos. Los padres y abuelos cuentan sus historias y algunas novedades que ocurren en las siembras, cosechas o en cualquier otra actividad, compartiendo risas y dando sabios consejos. Hoy en día esa relación se ha visto fracturada porque ya no tenemos fogón, las épocas modernas trajeron consigo nuevas cosas, nuevos elementos que se adaptan a la cocina y nos hacen olvidar del fogón, ahora solo está la estufa o la chimenea como un centro de decoración más no como un lugar de compartir, es más, la cocina también ha perdido su valor, la cocina que ha sido por mucho tiempo el lugar de reivindicación de muchas mujeres, hoy se convierte en un espacio sólo, silencioso, ya no está ese sentido que tiene compartir la comida, para que la familia se alimente, se nutra y tenga la fuerza para continuar trabajando. A pesar de que muchos hogares también comparten en la cocina, la diferencia entre el fogón y la estufa radica en la alimentación y la forma de compartir, los alimentos cocinados en el fuego de la leña, es mucho más nutritivo, y así mismo, compartir alrededor del fuego, sentir el calor ardiendo, representa unidad y arraigo frente a tradiciones que debemos hacer perdurar.

De igual forma, cuando conversamos con taita Efrén Tarapues, hablábamos del fogón como una práctica ancestral que es *trasmisor de la memoria* y cuidador del bienestar de nosotras y nosotros porque comer una bola de sal (papa nativa de forma circular y de color amarillo) asada y con leña de amarillo (árbol nativo de gran tamaño) hace que el cerebro se abra más a la sabiduría (Comunicación personal, 11 de abril, 2022).

Es por eso la necesidad de fortalecer la identidad y la cultura Pasto, retomar las prácticas las cuales nos lleva a revalorar nuestras raíces, es de este modo como podemos caminar hacia el pensamiento decolonial que busca fortalecer las cosmovisiones de los pueblos originarios y construir un mundo que respete la genealogía de pensamientos.

La genealogía del pensamiento des-colonial es pluri-versal (no universal). Así cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades al menos dobles: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial; en la degradación de la humanidad, en la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados y los no democráticos. (Mignolo, 2005, p.38).

Ese despegue, esa apertura que ha dejado la herida colonial nos permite abrazar nuevamente a nuestra cultura, a reconocer lo que alguna vez nos enseñaron nuestros padres, abuelitos, vecinos ya sea en las fiestas, en la cocina, en las mingas y en otros lugares del territorio y para que no sea en vano esta reflexión, nos vemos en la necesidad de plasmarlo en este escrito para que más renacientes Pastos continúen el tránsito hacia la decolonialidad, se trata sobre otros significados del fogón o las tulpas haciendo referencia a 3 piedras (ver figura 11), las cuales los mayores colocaban para hacer el fogón y encima de ellas se colocaba las ollas de barro, en las cuales cocinaban los alimentos con leña.

### **Figura 11**

*Las tres tulpas, el abuelo fuego*



*Nota.* Fuente propia (enero, 2022).

Esto tiene un gran significado, porque representa la unión dentro de la familia, en la tulpa se evidencia la tridimensionalidad, la cual están debido a la cosmovisión Pasto, por ejemplo:

- Niño – adulto – anciano
- Amanecer – día – noche
- Semilla – planta – árbol.

La tulpa; es decir-el fogón, además de servir para cocinar los alimentos y calentar la casa, también es necesaria para leer las señales de lo venidero en el fuego, las brasas y el humo, alejar las malas energías, conjurar las buenas y, sobre todo, convocar a la familia y fortalecer los sentidos comunitarios propios. Este fuego se aviva con la charla cotidiana, los conocimientos tradicionales y el deseo de conservar la tradición lo que nos lleva también a fortalecer el saber propio de los Pastos, nuestra identidad y a profundizar la relación entre la Madre Tierra, el Cosmos y la humanidad para seguir conservando el fogón como ese espacio de aprender y desaprender, nutrir, cuestionar, proponer y caminar. En pocas palabras, si mantenemos vivo el fogón, el cual guarda la sabiduría porque al sentarnos alrededor de él aprendemos y enseñamos la memoria, romperemos con la matriz del poder siendo ese patrón que se ha regido a nivel mundial y “hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica.” (Quijano, 2006, p.29).

### **3.4 Luchas y movilizaciones en defensa de la soberanía alimentaria.**

Hablar sobre soberanía alimentaria como ustedes lo están haciendo en su Trabajo de Grado es trabajarle a la justicia social que menciona Ninari Chimba, la representante de las lenguas indígenas en el mundo

(M. Quilismal, comunicación personal, 6 de marzo, 2022)

Discutir de soberanía alimentaria en estas épocas en donde todo ha cambiado y ha tomado nuevas estrategias y tecnologías, cobra un sentido importante y nos muestra otras posibilidades de sobrevivir en medio de un universo que se muestra como renovado y ordenado, pero está lleno de caos, problemáticas, ruido, pobreza y sobre todo hambre. Esto nos lleva a preguntarnos cómo es que a pesar del desequilibrio con nosotros mismos y con la Madre Tierra seguimos vivos, nos aquejan muchas otras cosas, hablamos de problemas de salud física, mental, espiritual, de vínculos rotos, violencia y desesperanza frente a esto.

Sin embargo, el hecho de hoy pervivir como pueblo implica reconocer ese algo que nos está permitiendo resistir y re-existir, hay algo que nos está motivando a seguir siendo y eso nos lleva a hablar de soberanía alimentaria como la práctica ancestral por medio de la cual los pueblos originarios tratan de rescatar y fortalecer, porque ha sido la única manera de seguir aquí. Cabe recalcar que cuando mencionamos esta práctica como otra forma de vida, no significa que todos los malestares actuales se acaben o desaparezcan, sino que nos muestra la dimensión y la magnitud de las problemáticas para reconocerlas y cuestionarnos desde otras visiones que permitan de a poco ir transitando hacia otro mundo, más humano, más sencillo, más espiritual, que se conecte con el cosmos y pueda lograr mantener un equilibrio entre la humanidad y la Madre Tierra.

De esta manera se comprende que los proyectos de la sociedad moderna cumplen hasta cierto momento lo que se proponen, después hacen lo contrario, destruyendo el equilibrio sano de la Madre Tierra, en palabras del cura revolucionario Iván Illich citado por Gustavo Esteva (2012) “el hecho de que, pasado cierto umbral, empiezan a producir lo contrario de lo que proponen.” (p.180). Esto explica el hecho de que el gobierno se haya encargado de aumentar el hambre que se supone mitiga a través de las políticas públicas de seguridad alimentaria, ha instaurado miles de agroindustrias que invaden territorios y aprovechan su suelo fértil y bueno para la edificación de industrias, la siembra con tóxicos y monocultivos en gran amplitud; pero aquí encontramos un elemento emergente que resultó de este proceso de investigación, los comuneros con los que estuvimos conversando reconocen y manifiestan este mal proceder del gobierno y sus instituciones, sin embargo, también reconocen que se ha recuperado la práctica de la shagra tras el apoyo del mismo a través de proyectos que tienen como propuesta su cuidado o el de especies menores. Algunos de estos proyectos han llegado por parte del gobierno, pero otros y tal vez en su mayoría por parte de organizaciones no gubernamentales, ambas con el mismo propósito, pero también con un trasfondo, y es que no utilizan semillas nativas propias, sino transgénicas, por eso hablamos de inclusión/exclusión. Continúa existiendo ese abandono de la instancia gubernamental hacia las diversidades sociales, solo se ha concentrado en el crecimiento económico de las multinacionales con sus productos procesados y extraídos de semillas genéticamente modificadas, por eso la afirmación que hace don Gonzalo:

El gobierno nos ha abandonado, no es que aquí la gente seamos vagos o no queramos trabajar; no hay como la ayuda para nosotros [...] por eso lo que propiamente es para ahorita

en el pueblo hay mucha hambruna y eso por qué, por no habernos teniendo en cuenta a nosotros. (Minga de pensamiento, 9 de abril, 2022)

Muchas han sido las movilizaciones para tratar de contrarrestar las dinámicas que impiden los procesos que intentan llevar la soberanía alimentaria a otros rincones, y en un contexto tan marcado por la modernidad/colonialidad se hace más complejo dar vía a estas propuestas de liberación. Esto ocurrió en los Pastos del Gran Cumbal, cuando a través de las luchas unidas de los pueblos originarios para su reivindicación, logran con la Constitución de 1991 que el cabildo tuviera la potestad para definir autónomamente el uso y la administración de los recursos públicos destinados a ellos con el objetivo de cubrir las necesidades básicas de su población, en cierta medida sí se lo consiguió. No obstante, hubo un choque puesto que empezaron a primar los intereses individuales frente a los comunitarios y en efecto se dio “el abandono de la minga como práctica de trabajo comunitario” (López, 2018, p.8).

### ***3.4.1 Procesos comunitarios de soberanía alimentaria***

La soberanía alimentaria va más allá de un alimento físico, considero que, la soberanía ve al alimento como algo espiritual y esos es lo que recobra fuerza para seguir luchando en comunidad.

(J. Puenguenan, comunicación personal, 1 de abril, 2022)

Actualmente, la invitación es retornar a la práctica ancestral de la soberanía alimentaria, a volver al origen, a volver a la tierra, a volver a la siembra, y como ya cada uno sabe sus raíces y comprende los que los abuelos y abuelas nos enseñan, esta debe ser sana y equilibrada y por ende se convierte en una decisión política del shagrero en definir cómo quiere cultivar, cómo quiere alimentarse. Esto ha permitido crear conciencia y encontrar formas de reivindicar esta práctica por medio de organizaciones que velan por su mantenimiento como una propuesta de vivir de otra manera, sin perjudicar al territorio. En Cumbal encontramos varios colectivos y asociaciones orientadas hacia la lucha por soberanía alimentaria a través de la shagra, está la Asociación Shaquiñan, Alpacum, Casa de semillas, Red de Shagreros y varias Juntas de Acción Comunal que han estado caminando los procesos para reavivar la shagra. En la siguiente figura comprendemos que el sentido de comunidad por defender lo nuestro se ha mantenido, hemos estado en defensa de la Madre Tierra movilizándonos para decir no a los proyectos extractivistas.

**Figura 12***Movilización cumbaleña en defensa de la Madre Tierra*

*Nota.* Fuente propia (septiembre, 2021).

Estos procesos son símbolos de esperanza que nacen desde el sentido comunitario de las diversidades sociales y crecen con la unión de otros, es así como se siguen haciendo cada vez más grandes conformando un tejido fuerte para enfrentar la homogeneidad a gran escala, un claro ejemplo es la Vía Campesina citada por Esteva (2016) que se encuentra a nivel mundial en defensa de la lucha política que lleva en su ser la soberanía alimentaria, entre sus principios están: la comida como derecho humano, la reforma agraria, la protección de la Madre Tierra, la reorganización del comercio de alimentos, dar fin a la globalización del hambre, la paz social, para lo cual las instituciones internacionales y gobiernos deben democratizarse, puesto que es necesario y urgente el papel decisivo para los pequeños campesinos en las decisiones que se toman en ellos. Tanto hombres como mujeres del campo, en particular, deben tener un protagonismo activo y directo en todos los asuntos relacionada con la comida y su territorio.

En este sentido, la interculturalidad es el proceso que entreteje esas diversas formas de vida armoniosas en el mundo que han logrado sacar frutos en beneficio del bienestar común, tal como se lo evidencia en el colectivo mundial de la Vía Campesina. Por estas razones recurrimos a un texto de la mexicana Alavez (2004) para recordar que la misión de la interculturalidad es conseguir la integración política, social, cultural y económica, así como a la cohesión de sociedades culturalmente diversas fomentando la igualdad, la dignidad humana y el sentimiento de compartir objetivos comunes y que además busca facilitar la comprensión de las diversas prácticas y visiones del mundo, reforzar la cooperación y la participación, permitir a la humanidad desarrollarse y transformarse, promoviendo la tolerancia y el respeto con la alteridad.

De este modo, para lograr trascender a la recuperación de nuestra cosmovisión, hay que comprender primeramente el origen nuestro y de lo que nos rodea, entender el cómo y el por qué

las formas, los tamaños y los colores de las semillas, de las maneras de cocinar, enseñar y aprender en el fogón esto nos posibilita reconocer nuestra relación profunda con el territorio, en este sentido entendemos que se ha debilitado nuestro arraigo al fogón , lo que ha llevado a que lo nuestro se vaya perdiendo porque ya no se transmiten los saberes, se está debilitando la siembra pues se prefiere lo procesado y lo que está más al alcance, es decir que se está cayendo en el facilismo y si no reaccionamos pronto tomando las medidas necesarias, acabaremos con la Pachamamita y desde luego con nuestra cultura. Por lo tanto, nos situamos en el legado de las y los mayores para contribuir al giro decolonial evocando lo ancestral, es decir desde la resistencia, partiendo siempre del apoyo mutuo y la solidaridad o como bien lo dice Esteva (2012), desde la convivencialidad. Entonces, visibilizar el sentido comunitario de los Pastos del Gran Cumbal se vuelve fundamental para aquel logro, por eso en el siguiente capítulo se abordará este concepto con el propósito de reconocer su potencial decolonizador.

## **4 Capítulo segundo:**

### **Sembrando sentidos comunitarios, cosechando desde el Echan Puram (Buen Vivir)**

Los sentidos comunitarios del pueblo Pastos son la base fundamental para reconocer lo que somos, guardados en una memoria que ha sido resultado de la construcción constante de nuestros taitas y mamas y que les han protegido en su mismo seno bajo las representaciones de las diversas prácticas propias, entre ellas está la soberanía alimentaria que los recrea y los mantiene con la potencia decolonizadora que poseen, pese a las lógicas homogenizantes que los han tratado de invisibilizar. Es por lo que en este apartado se aborda el sentido de comunidad con la soberanía alimentaria afianza la identidad de los Pastos comprendida desde la ley de origen, la educación propia, Echan Puram y la espiritualidad; en segundo lugar, abordaremos la minga, la payacua y la organización, elementos que componen el trabajo comunitario y finalmente los valores comunitarios.

#### **4.1 La identidad de los Pastos**

Nuestra identidad como pueblo Pastos se ha basado desde el reconocimiento de la gran lucha y resistencia de nuestras abuelas y abuelos por mantener costumbres y prácticas propias que permiten avanzar con la reivindicación de los derechos en los pueblos originarios. Ser con los otros y reconocernos como diversos en el sentir y en el pensar, ha hecho que como pueblo fortalezcamos nuestras raíces y retomemos la sabiduría ancestral.

##### **4.1.1 Ley de origen**

Reconocer nuestra identidad implica comprender que todo tiene un orden, los animales, las plantas, la vida, los ríos, el viento, todo tiene un ritmo  
(E. Mimalchi, comunicación personal, 16 de abril, 2022)

En los Pastos del resguardo del Gran Cumbal se ha mantenido el equilibrio y la armonía del territorio al comprender que, como pueblo originario la identidad está regida por la Ley de Origen, la cual ha sido una visión para comprender nuestro origen y el origen de lo que nos rodea, lo que ha posibilitado constituirnos como comunidad. Además, permite que se mantenga nuestra

cosmovisión en la relación armónica con Madre Tierra como la fuerza y quien nos posibilita pervivir por medio de lo que nos brinda a través del cuidado y el respeto, entre ello está la comida que le da sentido a la Soberanía alimentaria construida por la vida comunitaria.

Es por eso que, caminar en la interculturalidad nos remite a la memoria que ha tejido de generación en generación nuestra ancestralidad la cual actualmente nos permite reconocernos para continuar re-existiendo en estos tipos de des-existencia, tal como lo expresa Walsh (2013). Nuestra identidad como pueblos originarios es un valor que se afianza con la shagra o como se conoce también la huerta casera, pues en el encuentro con don Efrén Tarapues nos explicaba que la Ley de Origen marca un punto de inicio de nuestro ser, hacer y pensar Pastos, porque allí está nuestro origen, un origen en donde somos uno y todos a la vez, estamos con la Madre Tierra para protegernos en salud del cuerpo, mente y espíritu, recibiendo y retribuyendo con agradecimiento, respeto y cuidado el vivir.

Es así como, para tratar nuestra Ley de Origen tenemos que despertar una mirada crítica en la misma comunidad que sea capaz de analizar lo que realmente hace parte de la identidad Pastos, puesto que indudablemente hay fenómenos coloniales como el patriarcalismo, el cristianismo, el racismo, el individualismo y la discriminación que debilitan este eje fundamental de lo comunitario, instaurados y naturalizados por la matriz colonial del poder, del ser, del saber y de la naturaleza hasta hoy.

Por ende, para retornar a nuestra cosmovisión debemos preguntarnos por cómo reconocer nuestra identidad, qué características son parte de esa identidad, en qué nos basamos cuando hablamos de identidad de los Pastos, qué alimentos se encuentran y son propios de la shagra, por qué es importante armonizar antes, durante y después de la cosecha, entre otros interrogantes. Esto es necesario porque muchas comunidades originarias, entre ellas los Pastos del Gran Cumbal asumimos nuestra identidad en el pensamiento propio, tradiciones y cosmovisiones, en lo que comemos y cómo cuidamos a nuestra Madre Tierra que durante años ha sido conservada por los abuelos, sin embargo, esta y otras comunidades han estado envueltas en el sistema moderno colonial actual, lo cual significa que estamos adoptando otras dinámicas externas que hemos integrado a nuestra identidad e incorrectamente hemos interpretado como propias. Es algo que, si bien muchas veces no vemos, hace que nuestra identidad se oculte, entonces usamos una máscara, porque el sistema nos hace creer que lo de afuera es lo bueno, pero lo nuestro no. Y empezamos a camuflar nuestra verdadera identidad y ahí es donde se pierde el sentido de comunidad.

Realizando estas reflexiones se logrará el cambio que alguno de los comuneros del Gran Cumbal han logrado, algunos de ellos son la Familia Chingvad Chiran con el proceso de recuperación de las semillas propias de papa, la familia Toro Pereguez que ha dejado de sembrar en cierta medida con abonos químicos, en cierta medida porque las semillas han sido afectadas por estos insumos y volver a cultivar como lo hacían nuestros ancestros y ancestras es complejo, las semillas no producen, ellos expresan que ese cambio se lo hace pero se necesita de mucha paciencia, eso sí, pensando en el Buen Vivir de la familia y de la Madre Tierra y no en las lógicas economía capitalista. En nuestro pensamiento el retornar hacia la identidad se consigue con la adquisición de un sentido crítico intercultural puesto que posibilita la sanación de la herida colonial y la apertura hacia un tránsito civilizatorio decolonial en el sentido de Mignolo (2007) “Se trata por tanto, de una descolonización epistemológica en que el pensamiento crítico comprendido aquí como decolonial pretende articular todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (citado Donoso-Miranda, 2014, p. 55).

#### ***4.1.2 Educación propia***

Hablamos de educación propia porque creemos que es necesario volver a las enseñanzas pasadas, aprender sobre el cuidado de sí y del territorio, enseñar valores y prácticas desde la cosmovisión pastos que se rige desde el reconocimiento de nuestro origen, el reconocimiento de los otros y el de un lugar que es habitado y el cual debe ser protegido. Una educación desde los hogares, en donde la reflexión, las anécdotas y los consejos permitan guiar nuestros pasos en la actualidad y llevar el legado ancestral de lucha ante la instrumentalización de la naturaleza.

Nuestra Ley de Origen hace el llamado a proteger, respetar y hacer respetar a la Madre Tierra, siendo un deber enseñar a las nuevas generaciones acerca de esto y sobre nuestro proceder frente a ella, así lo demuestra en la figura 13 don Diógenes enseñándole a su nieta a cuidar la vida. Estos deberes, año tras año se han practicado como fue confirmado por el testimonio de doña Otilia Chuquizan (2022) en conversaciones con ella y otros comuneros el 9 de abril; Doña Otilia nos cuenta que cuando era niña sus padres la llevaban a la shagra a que les ayude y allí aprendía a sumar y reflexionar porque contaba las semillas, conocía figuras y aprendía los colores. Allí no solo está un saber matemático sino también un saber propio y es ahí donde se fortalece nuestra identidad, reconociendo lo nuestro, posibilitando que la identidad pasto resista en la comunidad.

Sin embargo, después de conversas con algunos y algunas Pastos, tropezamos con la enseñanza que hemos tenido en estos tiempos, los padres y madres de hoy en día poco enseñan a sus hijos la historia de los abuelos y abuelas, las luchas que tuvieron, se han aminorado las conversas alrededor del fogón y también el aprendizaje en la shagra, debilitando la identidad Pastos.

### **Figura 13**

*Don Diógenes enseñando el cuidado del territorio a su nieta*



*Nota.* Fuente propia (abril, 2021).

La identidad de los cumbales abarca la memoria de cómo empezó nuestra razón de ser, en la medida que sigue de pie a pesar de los atropellos presentados por la invasión colonial y que hasta nuestros días se mantienen bajo la colonialidad, y como menciona Ramírez (2016, p.16) se conserva a partir de fundamentos donde se desarrolla la vida, su cultura, su espiritualidad, y en donde se forja su cosmovisión. Sumado a esto, ella se encuentra retroalimentada por el territorio y sin él se vuelve prácticamente imposible la sobrevivencia como pueblo originario.

Dicho lo anterior, queda claro que la educación propia se mantiene en escenarios contruidos por las raíces originarias, los cuales son la Madre Tierra, el fogón, la Shagra, la guanga, el telar y la minga, aquí se encuentra la soberanía alimentaria. Así lo describe el Plan Binacional para el Fortalecimiento Natural, Cultural y Ambiental del Nudo de la Wuaka o de los Pastos construido en Cumbal en el año 2005 donde se reconocen los 6 fundamentos de la educación propia:

- 1) el fogón y la familia
- 2) la Shagra, los rituales y los calendarios solilunares
- 3) la minga de trabajo

- 4) la minga de pensamiento
- 5) el territorio
- 6) los centros o instituciones educativas

Todos estos son considerados “células de concepción y transmisión de la educación indígena” López (2018, p.7). Frente al sexto y último fundamento (los centros educativos o instituciones educativas), cabe señalar el desacuerdo que tenemos, ya que la enseñanza de estas instituciones han ocasionado la ruptura en la trasmisión de saberes que se dan en los otros fundamentos, dado que en estos centros educativos se han basado en el conocimiento eurocéntrico y en el menosprecio de lo propio, esto ha causado el alejamiento de las generaciones que recién vienen porque se sobrepone lo occidental ante la ancestral, ya no siembran y ya no van a las mingas así se lo expresa don Miguel Taimal,

... los jovencitos cuando ya se van al estudio, mejor dicho, ellos ya se han ido criando a la voluntad ajena, porque ellos mejor dicho llegan a la nohecita y ya en la mañana vuelta a cambiarlos y ya vuelta y se fueron vuelta tonces se fueron a la escuela y diay se fueron al colegio. Y cuando lo grave es cuando ya toque de trabajar y entonces ya los jóvenes ya no quieren francamente y iora por más cierto que y que no sepa trabajar biencito como dijimos rato, con no ir elay, fuera. (Minga de pensamiento, 9 de abril, 2022).

Esto es sin duda una amplitud de la colonialidad del saber, una articulación de todas las formas de control y poder; como diría Quijano (2000) “ya es tiempo de aprender a liberarnos y dejar de ser lo que no somos”. (p. 828).

Estamos de acuerdo con Cuastumal (2019), quien ha estado en la recuperación de la educación propia, debido quien en sus planteamientos afirma que la pérdida de ésta se da cuando en las generaciones actuales “aparecen nuevos esquemas y sistemas de homogenización.” (p.26). Ahí radica la pérdida de nuestra identidad como Pastos, y es fuerte cuando salimos a otros espacios, otros contextos y nos preguntan por quiénes somos, de dónde venimos, y cuando decimos que, de una comunidad originaria, lo decimos sin razón, sin saber realmente cual es el sentido de ser y pertenecer a un pueblo. Y así, muchos más casos en los cuales empezamos a preguntarnos por nosotros, y eso no quiere decir que este mal, al contrario, reconocer que algo falta en uno, nos lleva a avanzar en la recuperación de memorias, tradiciones, historias, nos lleva a cuestionar la identidad y trabajar en ella, como algo individual pero que avanza también desde lo comunitario y que se sustenta mediante el equilibrio con el territorio.

No obstante, rechazar todo lo que podemos aprender de occidente no sería una adecuada elección, dado que con las pasadas reflexiones entendemos que el estar afuera del territorio ha sido vital para acudir a la identidad propia, por ejemplo con la academia se muestran oportunidades para que las y los comuneros de los Pastos se preparen para defender los derechos de su pueblo, por eso en la educación occidental no todo es negativo, es así que nos enfrentamos a un desafío que requiere el dialogo intercultural entre la educación propia y la occidental para que ya no haya ese desencuentro de la identidad cultural Pastos cuando se ingresa a las instituciones educativas, por lo contrario, lo que deben hacer es reforzar esa urdimbre que han tejido desde tiempos de adelante nuestros ancestros y ancestras, por esta razón nos remitimos a los diálogos que las mingas mismas contienen, bien lo dice Escobar (2011) que la minga demuestra que es posible otras formas de vida, de sustento, de relacionarse, de hacer economía y de conservar la Madre Tierra, así como el diseño e implementación de políticas partiendo de las cosmovisiones relacionales.

Por otro lado, mantener viva la identidad requiere que la mujer desde su preñez (o estado de gestación) empiece a educar a la vida que lleva dentro y después en conjunto con el hombre se continúe en la shagra y se prolongue en el transcurrir del tiempo a través del fogón, ya que desde la alimentación sana se empiezan a formar líderes, esto lo afirma don Juan Colimba y nos lo transmitió Andrea Quelal (comunicación personal, 1 de abril, 2022), así se manifiesta la educación propia.

Dicho en otros términos por comuneros de diferentes veredas del Resguardo del Gran Cumbal, esta práctica ancestral permite

... mantener la existencia en el territorio como cultura ancestral y milenaria y gran riqueza natural y cultural que debemos seguir fortaleciendo por medio de los conocimientos que hemos heredado de nuestros mayores que son garantía de la alimentación, la salud, la identidad y la educación. (Aza, R. et al., citados FAO, 2013, p. 26)

De ahí que consideramos a la soberanía alimentaria posibilitadora de la educación y por consiguiente cuidadora de la identidad cultural.

#### ***4.1.3 Echan Puram***

El Echan Puram o Buen Vivir en la lengua madre de los Pastos consta de dos bases: de concebir a la Madre Tierra como la dadora de vida y de reconocerse uno mismo como hijo de aquella, lo cual nos permite comprender que la Madre Tierra es diversa y por supuesto nosotros

como humanidad, las plantas, los animales, las piedras, los ríos, las montañas o mejor dicho todo, así mismo lo es, de ahí que el respeto sea indispensable para el equilibrio de la vida. De esta manera en palabras de taita Efrén Tarapues “*Se teje y se vive bonito*” (comunicación personal, 11 de abril, 2022), por eso el acto de comer, sembrar, cocinar, entre otras actividades que se realizan en tanto parte de la soberanía alimentaria sean propias de la cosmovisión Pastos y no deben ser opacadas por otras porque acaban con lo que nos mantiene en unidad.

Siguiendo este hilo conductor, entonces, el fortalecimiento del Echan Puram a través de la soberanía alimentaria implica diversidad de animales, productos, semillas, alimentos, técnicas y tecnologías, lo cual implica el uso correcto de abonos orgánicos para su cuidado, teniendo presente los ciclos lunares y de la shagra, dando gracias a la Madre Tierra con las armonizaciones. Por eso, estamos de acuerdo con lo que refiere mama Natividad en cuanto a que la soberanía alimentaria se encarga de sanar, prevenir y curar enfermedades ya que en la shagra se encuentra la medicina, la educación y la alimentación, es decir, es fuente de vida en donde no sólo se mantiene sano el cuerpo sino también la mente y el espíritu pero siempre y cuando se mantenga al territorio alentado, ella expresa que para mantener un territorio sano necesita estar en armonía la Madre Tierra con sus hijos e hijas (comunicación personal, 9 de febrero, 2022). Por tanto, la soberanía alimentaria nos convoca a proteger a la Madre Tierra, Madre agua, Madre roca y Madre selva. En ese sentido, es necesario mantener la identidad cultural para conservar nuestros alimentos propios tales como, el cuy relleno, el morocho, las coles, la quinua, las ocas, ollocos y las papas llamadas huevo de pato, la curipamba, la ratona entre otras y como no también la chicha que es la aromática de todas las planticas.

Por medio de aquello se mantiene la conexión armónica entre alimentación y salud y no será ajena, así como lo señalan Gómez y Vásquez (2019) es indispensable retomar esta memoria dado que ahora la salud se ha visto en peligro porque ha decaído la alimentación propia, sus formas de conseguirla y compartirla. Para alcanzar este retorno es necesario respirar de la autonomía que nuestra herencia milenaria ha sembrado, porque comer sano es una decisión que va en contra de las lógicas del sistema de mercadeo y consumismo. Se muestra esto como un reto complejo porque de una u otra manera se lo ha naturalizado, a pesar de ello se debe tomar impulso con la seguridad de que, si llegamos a comer una sopita en familia, tenemos la certeza de saber que estarán con salud mis seres queridos pues sé que los productos vinieron de la shagra y sé cómo los cuidé, en cambio si todo es comprado, estaremos mortificados porque evidentemente lo procesado y lo exportado

por multinacionales es extraído con químicos. Tal como se enfatizaba en las reflexiones de las mingas de pensamiento y conversatorios, que al comprar un producto y cocinarlo es desabrido, en cambio en la casa se sabe muy bien que los fertilizantes se basan en los mismos desechos de la cocina y los animales, es así como se come rico y saludable (minga de pensamiento, 2022) sin depender totalmente del Estado.

**Figura 14**  
*Minga de pensamiento*



*Nota.* Fuente propia (abril, 2022).

Ahora bien, el hecho de afirmar que no queremos depender del Estado, no quiere decir que queremos oponernos e invisibilizar lo que ha construido con las políticas públicas con respecto a los pueblos originarios, que cabe mencionar, han sido realizadas gracias a la presión de las organizaciones propias. Desde la perspectiva decolonial se busca evidenciar que las políticas públicas se han acomodado al ejercicio capitalista, por lo tanto propone reconstruir el diálogo intercultural, porque con él podemos conseguir cosas que benefician a toda la humanidad, por ejemplo, compartir la gran importancia de cuidar la Madre Tierra al producir los alimentos, frente a esto afirmamos que estamos haciendo críticas al modelo capitalista porque en sus fines solo se localiza en la ganancia y la acumulación por encima de todo. O sea que el Echan Puram de los Pastos tiene un propósito semejante al Buen Vivir de las otras comunidades originarias, para hacerlo más entendible, empleamos las palabras de Caudillo (2012):

... al mismo tiempo que hay una disputa Capitalismo-Vivir Bien, en donde se rescatan los valores indígenas para evidenciar la decadencia del sistema actual, que cosifica a la naturaleza, desnaturaliza al ser humano y se basa en el individualismo y la competencia, se tienden puentes para entablar un diálogo intercultural, un diálogo de saberes. (p.349).

#### 4.1.4 *Espiritualidad*

Dentro de los usos y costumbres en el pueblo Pasto, hay una relación intrínseca entre lo que somos, lo que pensamos y hacemos, una relación sentida que acoge valores y cualidades ante uno o varios seres que habitan. La espiritualidad nos conecta con lo que nos rodean, creando un vínculo más sensible, más crítico y abierto, con la apertura a nuevos conocimientos, nuevas ideas y con el reconocimiento de que todo tiene un orden, todo tiene un significado y estamos unos con otros conectados a través de una cosmovisión, comprendiendo la relación que existen entre la humanidad y la Madre Tierra.

Por lo tanto, retomamos lo que ya hemos venido afirmando sobre la relación que tenemos los Pastos del Gran Cumbal con la Madre Tierra, por eso la importancia de sentir y transmitir respeto hacia ella, pues todo lo que habita aquí tiene vida, tiene espíritu, otra cosa muy diferente es que *la mano del hombre*, tal como lo dice la cultura patriarcal, haya alterado su orden ocasionándole muchos daños haciendo que cada día sea más difícil habitarla. Algunos de estos daños son causados por la revolución verde que vino con sus agroquímicos, utilización de maquinaria pesada, expansión masiva de ganado, monocultivos con semillas genéticamente modificadas, y demás factores que afectan el suelo, el agua, el aire o mejor dicho acaban la vida misma. Al evidenciarse esto en los encuentros con la comunidad, llegamos a la determinación de que aquellos daños han sido producto de la desconexión entre nosotros y la Madre Tierra dado que últimamente predomina un solo uso de razón, además no se armoniza cuando se va a iniciar y finalizar cualquier minga, no se pide permiso a los espíritus mayores, siendo un grave problema porque irrespetamos a *la trinidad de la vida: tierra, agua y luna* (N. Taimal, comunicación personal, 9 de febrero, 2022), porque si no hacemos estas armonizaciones nuestro espíritu no se conecta con esta trinidad, es cuando el pensamiento propio empieza a desequilibrarse y se dan las disputas porque no se logran entablar diálogos, se desobedecen los ciclos naturales de la shagra y la luna y en consecuencia nos dividimos como comunidad.

Para que no continúe esa división, se debe armonizar, es decir que es indispensable celebrar las cuatro cumbas o fiestas en símbolo de agradecimiento, según don Efrén Tarapues estas son:

1. La cumba de los niños, celebrada el 21 de diciembre.
2. La cumba de la juventud y la florecencia, celebrada el 21 de marzo.
3. La pacumba o fiesta del sol, celebrada el 21 de junio.

4. La cumba de la luna, celebrada el 21 de septiembre. (Conversación personal, 11 de abril, 2023).

A partir de estas celebraciones de gratitud vamos avanzando hacia la decolonialidad porque la visión y esencia del mundo occidental de la que se ha permeado en cierto grado Cumbal está caracterizada en mirar a nuestra Madre Tierra como objeto solo de extracción, más no como la creadora de la vida. No es nada fácil, porque al igual que las diversas cosmovisiones de los demás pueblos originarios, la nuestra no coincide con la cosmovisión del mundo globalizado y sus comprensiones según la ciencia positivista, puesto que hace verla como exótica y por tanto se la ubica como fuera de lo normal y cotidiano.

Debemos resguardar nuestra espiritualidad porque allí está la historia de quienes han luchado por mantenerla, esto es lo que le da sentido a la identidad Pastos, bien lo sostiene Wilson Largo (2016, p.65) “Son las acciones de cada entidad existente en la historia las que conducen al sentido de la espiritualidad.”

## **4.2 Trabajo comunitario, arando surcos desde la raíz.**

Para el pueblo Pastos el trabajo comunitario ha significado la forma de seguir resistiendo ante las innumerables problemáticas que afectan también a los pueblos originarios, por eso hablamos de arar (actividad que se realiza con dos bueyes y una herramienta de madera para suavizar la tierra en la shagra) porque gracias al trabajo mancomunado continua coexistiendo las raíces de los Pastos de los cumbales, siendo así otra forma de poder convivir con las y los demás, de comprender y llevar a otros espacios nuestra identidad, rescatando valores y practicas expuestas a continuación.

### **4.2.1 La minga**

Los pueblos originarios hemos sido reconocidos por mantener la lucha constante a través de la unión para poder enfrentar situaciones o problemáticas a los que nos vemos enfrentados, lo que nos ha sido útil y se vuelto una estrategia bastante favorable para nuestra resistencia. Sin embargo, es de mencionar que no somos ajenos al contexto moderno/colonial, reconocemos que gran parte de la sociedad está marcada por esto y dentro de los pueblos también se han instaurado lógicas modernizantes quebrantando las relaciones entre quienes lo habitamos; en consecuencia los vínculos entre familias, vecinos y comunidad se han visto afectados, lo cual lleva a la desunión

entre los mismos e impide el ejercicio de prácticas, costumbres y tradiciones, debilitando sus luchas y cosmovisiones porque promueven el individualismo.

Hablamos por eso de una de las prácticas ancestrales que ha perdido fuerza por lo anteriormente mencionado, la minga; la cual comprendemos también como estrategias de ayuda mutua posibilitadora en el tiempo del avance y la permanencia de los pueblos originarios. Según nos cuenta Miguel Quilismal desde los años ochenta la minga se fortalece debido a los procesos de recuperación de tierras hechos en el Llano de Piedras, una de las nueve veredas que conforma el Gran Cumbal, esto implicaba el trabajo conjunto para mover la tierra, hacer zanjas, guachar, etc (comunicación personal, 6 de marzo). La minga también la encontramos en las construcciones de casas, puentes, en las fiestas, en cuestiones de acueducto y demás actividades. Para esto, nuestras abuelas llevaban los alimentos como papas, habas, ollocos; los abuelos en cambio llevaban elementos como la pala, el azadón, el cute, el rastrillo y el machete para ayudar al vecino, familiar o amigo. Estos trabajos empezaban desde muy temprano y en el transcurso del día se iban compartiendo risas, anécdotas, historias, rumores y por supuesto el alimento.

A la minga se la ve como una gran fiesta comunitaria, en la que hay trabajo, comida, bebida, alegría y esperanza de mejores días; en ella, cada participante, sin importar su sexo o edad, se siente miembro de la comunidad; cada uno siente que su presencia y trabajo son importantes para alcanzar el objetivo común, y aquí la reciprocidad es el principio fundamental, que señala que todo trabajo o servicio recibido por la familia debe compensarse por su equivalente en el tiempo y ocasión apropiados. (Obando, 2015, p. 90)

Esto sin duda fortalece en gran medida el trabajo comunitario porque se hace de manera cordial, voluntaria y sin una retribución económica a cambio, ya el recibir un apoyo, una sonrisa, ya con prestar el día, es suficiente para que haya de parte y parte la satisfacción de haber trabajado en unión, como comunidad. No obstante, vemos como hoy la minga se ha dejado a un lado debido a la incursión de nuevas tecnologías adaptadas a las necesidades del campo y consigo la facilidad de realizar los quehaceres de este, lo cual aunado a la transformación en las formas del trabajo, del comunitario al asalariado, pues mientras no sea pago, no se realiza. Por lo tanto, la preocupación sobre esto es qué ha significado para las y los comuneros, pues identificamos el debilitamiento del sentido de comunidad, de unión, de compartir y trabajar juntos y se ha remplazado por el individualismo que rompe toda clase de vínculo entre familia o vecinos, poniéndose en riesgo una práctica ancestral pero también un sentido comunitario, el cual por años ha resistido y que diría

Tonnies (1947) “es auténtico, propio, duradero y que representa unidad mientras se es y se está en comunidad” (citado por Álvaro, 2010; p.16).

La minga como práctica y representación ancestral y cultural necesita ser revitalizada para seguir fortaleciendo el tejido social, es menester retomar las sabias enseñanzas de nuestros abuelos y abuelas para continuar trabajando la tierra entre todos y todas, rescatando los valores que allí se transmiten como la responsabilidad, solidaridad, compromiso, liderazgo y respeto por el territorio y quienes lo habitan. Como mencionamos, esta práctica, aunque debilitada, no ha desaparecido, cabe mencionar la importancia que ha tenido para el pueblo del Gran Cumbal la minga de pensamiento, un espacio para palabrear y construir las banderas de lucha desde el pensamiento, en compañía de la comunidad y del fogón, un lugar de propuestas, ideas y sentires en pro de fortalecer la identidad como Pastos, con proyectos liberadores que piensen en la unión como estrategia principal para mantenernos como pueblo originario. Tanto la minga de pensamiento como de trabajo, ha estado presente hasta hoy, sin embargo, es necesario retomarla con más continuidad para seguir reafirmando nuestro ser Pasto, lo estamos haciendo tal como lo vemos en la figura 15 porque uniendo fuerzas se construyó la casita de pensamiento en la que actualmente se hacen las mingas antes de recibir las fiestas andinas.

### **Figura 15**

*Construcción de la Casita de Pensamiento en Cumbal*



*Nota.* Fuente propia (junio, 2021).

La minga de pensamiento se ha llevado a distintos ámbitos sociales, culturales, políticos y educativos; en este último ha tomado gran valor por ser un espacio de participación y dialogo para la construcción social. En Cumbal hemos tenido esa colaboración por parte de la comunidad para

la creación de la Casita de Pensamiento, espacio para hablar alrededor de la tulpa, al son de la música, y con el sabor del chapil. Se construyó al pie de la Piedra de los Machines, un lugar sagrado en donde encontramos figuras de monos y espirales talladas en una piedra y que ha permanecido allí hace cientos de años. Así mismo hemos tenido la oportunidad de compartir y hacer minga con compañeros de otras regiones del país como los Inga, Misak, Zenu para debatir y proponer a través de la palabra estrategias de ingreso, permanencia y retorno de los estudiantes originarios en el ámbito educativo lo que ha permitido también conocer otras formas, perspectivas y saberes fortaleciendo la interculturalidad, el cuidado de sí y del lugar que habitamos. Por ello la minga necesita volver a nuestros días para diseñar desde allí metodologías propias que permitan el equilibrio entre el hombre y la Madre Tierra.

La minga es una estrategia a través de la cual el pueblo de los Pastos construye a través de la memoria oral una posición política reivindicativa frente al Estado nación. La minga es una práctica y una representación alternativa que transcurre en un lugar y tiempo concreto, propiciando la acción colectiva y la movilización política de pueblos indígenas a lo largo de la cordillera de los Andes. (López, 2018, p. 9)

Es cuando estamos con otros y otras que podemos debatir y podemos llegar a proponer otros espacios de lucha y resistencia como principio fundamental para la vivencia colectiva y para reforzar el trabajo comunitario enlazado al mismo tiempo al bienestar común, en donde todos transite el camino del quehacer en unidad, allí es donde está el sentido de comunidad, el sentido de ser uno y de ser todos.

#### ***4.2.2 La payacua***

El pensamiento ancestral ha perdurado a través de estrategias para sobrevivir ante las diferentes crisis que atraviesan el mundo hoy en día, eso ha orientado a los pueblos originarios al fortalecimiento de su autonomía y vivan en comunidad de acuerdo con sus costumbres y saberes. Uno de los medios por los cuales hemos continuado como pueblos el legado ancestral es la payacua o como comúnmente se conoce en otros pueblos, el trueque. Esta práctica ha permitido el avance local del pueblo de los Pastos, y aunque en la actualidad también se ha debilitado como consecuencia del nuevo mercado capitalista, en algunos casos sigue siendo una práctica por la cual se re-existe, pero también se diversifica. Lo anterior nos lleva a preguntarnos por la necesidad de volver sobre esta práctica porque implica hablar sobre la shagra que como se había mencionado en

el capítulo anterior debe ser diversa, contar con productos diversos para que esta serie de intercambios nos permita aumentar esa diversificación y al mismo tiempo la producción de las semillas propias.

La payacua como práctica ancestral es realizada con el fin de intercambiar productos de la shagra, consiste en llevar alimentos a otro lugar en donde se encuentren cosechando para que se comparta y se intercambie. Por ejemplo, productos de clima caliente como en San Martín, donde se siembran plátanos y se intercambian con productos de clima frío como en Quilismal con la papa o las habas; así mismo se hace esto desde lugares más cercanos que puede ser entre vecinos o familiares permitiendo el rescate y perduración de los productos propios. Cabe mencionar la dificultad encontrada para intercambiar entre regiones debido al mercado capitalista, pues no se hace como un ejercicio de voluntad sino como compra y venta en donde se pierde el sentido de la práctica. No obstante, nos encontramos con la interculturalidad posibilitando el intercambio de comida, la cual va acompañada de saberes ancestrales hasta con otros pueblos originarios aledaños del territorio cumbaleño tales como los Misak, Awá e Inga, entre otros y también con comunidades del vecino país Ecuatoriano, es por ello que se afirma que los sentidos comunitarios van más allá de las fronteras impuestas por las naciones modernas.

La payacua ha sido una forma de compartir, que como hemos dicho se ha debilitado, instalándose el dinero como el único medio para el intercambio de mercancías, como alude Euler Mimalchi (2022) hay una transformación económica en todo el departamento de Nariño y afecta directamente el pueblo de los Pasto, pues en términos de saber qué producir, siempre se hará algo que tenga rentabilidad y es donde entra en juego la práctica de la shagra y en ello la soberanía alimentaria, pues en términos de la alimentación, es esencial para la salud de la comunidad y da muestra de lo que somos como pueblos originarios, el hecho de no activar estas prácticas como la payacua, ya nos está diciendo que estamos permeados por las lógicas del sistema capitalista. (Comunicación personal, 16 de abril).

Se hace urgente volver a lo nuestro, a nuestras tradiciones, saber cómo organizarnos para saber que sembrar, qué recuperar, pues son espacios de alegría, de música, de comunicación y que además nos permite reconocer que la payacua es una estrategia de resistencia ante el modelo económico que mercantiliza todo; es un paso hacia el valor que tiene el trabajo comunitario, permitiendo la solidez de la soberanía alimentaria, la integración de los pueblos y la resistencia. Mediante esta práctica, como se menciona, acordes con la Asociación de Cabildos Indígenas del

Norte del Cauca (2017), se motiva la siembra y consumo de productos sanos y alimentos tradicionales de las comunidades originarias del territorio. Un ejemplo de la organización, la cual contribuye a la permanencia de nuestra soberanía alimentaria se halla en la figura 16 donde vemos que por medio de la payacua se comparte los alimentos sin necesidad del dinero.

### **Figura 16**

#### *Payacuando vida*



*Nota.* La payacua sigue llegando. *Fuente.* (Miguel Chiran, mayo 2015).

Esto deja entrever además la fuerza de los vínculos y las relaciones entre familias, amigos y vecinos, debemos seguir practicando la payacua porque si la olvidamos, dejamos de lado el valor de los alimentos, el valor de la palabra, la conversa y el saludo, olvidamos que por medio de esto no solo compartimos alimentos sino experiencias, procesos y formas otras que cada familia tiene para vivir. El desuso de esta práctica trasciende hasta el punto de perder un saber ancestral instituido a través de la oralidad y que en estos tiempos juega un papel fundamental para que los pueblos, en este caso los Pastos, refuerce su identidad y sus formas propias de vida por medio de la payacua, además, con su abandono se estarían reforzando las dinámicas capitalistas, pues no se reconocería el trabajo vivo detrás de un producto sano cosechado, y se perdería todo el sentido de soberanía si lo que se hace es volver a poner a los productos en su juego económico, ya que como lo señala Marx “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa.” (2008, p.279).

### **4.2.3 La organización**

Las grandes luchas y movilizaciones de los pueblos originarios se han dado gracias a la organización que han tenido y la cual ha hecho que sean reconocidos y valorados a lo largo de los años. Ya sea que en comunidad se organicen como cabildo, colectivo, junta de acción o grupos comunitarios, nos refiere a reconocer su importancia para avanzar en la resistencia ante el capitalismo y sus dinámicas homogenizantes. Desde la historia de nuestra Ley de Origen se habla de organización, el territorio organizado por las nueve veredas que lo conforman y la comunidad a través de grupos, colectivos y juntas de acción comunal.

La organización ha permitido conformar equipos de trabajo para hacer avanzar, apoyándose de tratados internacionales y seguir haciendo fuerte la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, (2007) en donde se señala la necesidad urgente de conservar sus propios usos y costumbres, sus formas de gobierno, economía y participación plena en los ámbitos sociales. Esto también permite el reconocimiento de sus identidades diversas y únicas, como sujetos y como comunidad unida que protege el territorio, puesto que es este su lugar de origen y de enunciación, “pensar el territorio no como tierra sino como el territorio, el territorio como madre” (E. Mimalchi, comunicación personal, 16 de abril, 2022).

Esto lleva a pensar otra manera de arribar al bienestar de la gente, fundada en los derechos y en el caso de los pueblos indígenas, de su derecho a la autonomía, privilegiando la satisfacción de sus necesidades, entre ellas la alimentación, el vestido y el esparcimiento de las familias y del pueblo, incluyendo su derecho a producir lo que consumen y hacen con sus propias tecnologías, conocimientos y saberes. (López, 2013, p. 188).

En ese sentido es importante mencionar que las organizaciones dentro de los pueblos originarios, aunque mantienen su figura de autoridad y autonomía, se entretajan con otras instituciones para así velar por el funcionamiento de los sistemas de salud, educación, producción, justicia y el cuidado de la Madre Tierra, siempre críticos y dialogando con el fin de reivindicar los derechos territoriales.

Salvaguardar todo lo que hace parte de la Madre Tierra y el trabajo mancomunado, resulta importante para comprender el sentido comunitario que los Pastos en estos tiempos tratamos de fortalecer; las prácticas ancestrales que hoy vemos están debilitándose, están en la necesidad de ser retomadas para potenciar el valor de los pueblos originarios y sus apuestas hacia un mundo que adopte las cosmovisiones y busque otras formas propias de vida. Desde el Gran Cumbal varias han

sido las organizaciones que están en la lucha, la resistencia y el fortalecimiento de nuestros saberes y prácticas para que el sentido comunitario siga avanzando.

Por ejemplo, el Centro de la Juventud, ha estado fomentando en los jóvenes estudiantes de las nueve veredas la importancia de volver sobre los conocimientos de los abuelos y abuelas para mantener una cultura, una identidad y sobre todo el legado de los ancestros, esto mediante el liderazgo juvenil de todas y todos en donde buscamos fortalecer las prácticas y asuntos concernientes a nuestro resguardo y nuestras tradiciones; así mismo acompañamos procesos de inicio, permanencia y retorno a nivel académico de las y los estudiantes universitarios. Es así que para llevar esto a acabo se convocan a asambleas en donde asisten compañeros estudiantes, padres de familia o acudientes para elegir, organizar y afianzar los procesos a los que acompaña el Centro de la Juventud, por cada una de las nueve veredas sale un coordinador o coordinadora elegido previamente por la asamblea para poner sus potencialidades en pro del fortalecimiento de nuestra identidad cultural. Hacemos actividades revitalizando así la memoria, por ejemplo, la figura 17 muestra a los jóvenes y señoritas que fuimos elegidos en el periodo años 2021-2022, donde nos unimos a los Carnavales de Blancos y Negros con la Entrada de la Familia Cumbe, quien integra a los representantes del Cabildo del Gran Cumbal junto con su comunidad se conmemora las luchas ancestrales a través de la danza y el canto.

Otras como la Asociación Shaquiñan encargada de recrear la memoria histórica cultural a través del direccionamiento de proyectos en cuanto a soberanía alimentaria, eje principal en el Plan Binacional para el fortalecimiento natural, ambiental y cultural del Nudo de los Pastos 2006. También están los grupos de danza y por ejemplo el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO, organización que nace a partir de la lucha en defensa de los derechos de los pueblos indígenas específicamente en el ámbito territorial en 1991 tras la unificación de los Misak y los Pastos en ese entonces. Este movimiento tiene carácter social y político, ha trabajado en pro de la defensa de la vida basando sus estrategias y proyectos en principios que rigen su caminar como se menciona en sus estatutos en el artículo 7, la identidad, la diversidad e interculturalidad, la autonomía, la territorialidad, la historia y la participación son principios que fortalecen la organización y contribuyen al cuidado y respeto por el territorio. Además, a lo largo del tiempo han realizado encuentros con distintas regiones del país, reavivando los espacios de dialogo como por ejemplo la minga de pensamiento que, como hemos mencionado, es necesaria mantenerla para

que alrededor de la palabra se siga tejiendo el Buen Vivir. Así es como esta y otras organizaciones hacen presencia cuando las comunidades convocan.

**Figura 17**

*Centro de la Juventud en la representación de los espíritus Chispas y Guangas en el Carnaval de Negros y Blancos en el Gran Cumbal*



*Nota.* Fuente propia (enero, 2022).

Es de recalcar que esta organización tiene también una apuesta política con el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Por la Pachamama, la cual sigue apoyando la defensa de la tierra, promoviendo el respeto hacia las formas propias de organizarse y de habitar. Ante esto, AICO ha sido importante para poder fortalecer los valores, prácticas y trabajos comunitarios de los pueblos originarios en donde la identidad también radica en el cuidado de nuestro territorio, así como se mencionó anteriormente sobre payacua y minga, pues son estos escenarios en donde comprendemos que los sentidos comunitarios nacen desde el respeto y el equilibrio con la Madre Tierra. Sin embargo, esta organización y como otras propias se han visto permeada por intereses políticos, lo cual pone en evidencia como las lógicas del capitalismo se insertan y propagan sus dinámicas homogenizantes.

La potencia de la organización dentro de Cumbal como pueblo originario ha estado regida desde los saberes de nuestros abuelos y abuelas siendo la cosmovisión Pasto la base principal para determinar y proponer, teniendo en cuenta la historia y el legado ancestral. Por ello, su organización se ha dado desde el cabildo como autoridad mayor, en donde taitas y mamas asumen su compromiso con la comunidad para velar por el bienestar de la misma. Esto ha hecho que tanto organizaciones y cosmovisión puedan ir de la mano y actúen juntas para establecer un equilibrio entre las prácticas comunitarias y el territorio.

### **4.3 Valores comunitarios, caminando en espiral**

No todo el presente es bueno, Y el pasado siempre ha sido mejor.  
Hay cosas que han ido cambiando, Y el tejido siempre es de dos,  
Representa dualidad y de seguido la reciprocidad, hombres y mujeres por igual.  
Somos colectivo, resistencia y unidad.  
(Ruano, C. Y Termal O, 2020, 20s)

Cuando mencionamos los valores comunitarios nos referimos a aquellos valores que hasta hoy nos han dejado mostrar lo que somos como pueblo originarios, valores enseñados por las y los abuelos, valores sentidos y resignificados a través de la práctica de los mismos y con una visión ancestral en donde podemos estar yendo y viniendo en el tiempo, volver hacia las memorias olvidadas, traerlas para comprender este mundo hoy, volver para reconocer la sabiduría, traerla para guiar así nuestros pasos hacia otras formas de vida con los demás y con lo que nos rodea, ir y venir en espiral.

#### **4.3.1 Cuidado de la Madre Tierra**

Somos hijos e hijas del territorio que nos vio nacer, hemos andado por sus caminos, montañas, ríos, páramos, lagunas y volcanes; nos hemos alimentado de la madre shagra, nos hemos abrigado con taita sol y el abuelo fuego y hemos sobrevivido gracias a la grandeza y cuidado que la misma Madre Tierra nos da; precisamente ese cuidado es el que recibimos, y es nuestra tarea dárselo de regreso, como un acto de reciprocidad con quien que nos da la vida, estimulándonos a ser y estar en armonía, como personas, familias, vecinos y comunidad. El pueblo de los Pastos desde su cosmovisión tiene un profundo respeto por la Madre Tierra, se conecta desde la espiritualidad con ella para poder tener un equilibrio al momento de trabajarla, los abuelos y abuelas nos han enseñado a pedir primeramente permiso para poder empezar a utilizar la tierra, y luego un pago como agradecimiento por la fertilidad y la buena cosecha.

Su relación con el mundo está regida a la aplicación de sus valores, base piramidal jerárquica que establece su organización social. Partiendo de lo espiritual y el respeto los pueblos indígenas consideran a sus mayores con admirable veneración, de igual manera lo son sus sitios ceremoniales, lugares sagrados como la misma tierra a quien llaman MADRE.  
(Agredo, G. 2006, p. 29)

Sin embargo, desde hace algunas décadas hemos venido observando el maltrato hacia los territorios en los pueblos originarios, el despojo se ha convertido en un arma mortal, pues atenta contra la vida de todo ser que habita en ellos; los proyectos mineros, la tala de bosques, la siembra con agrotóxicos impide el sano equilibrio de la Madre Tierra y de paso el nuestro. Esto trae como consecuencias las enfermedades, el hambre, la pobreza y otros factores, debido al mal uso de la Tierra, pues como vemos actualmente, esta solo ha sido utilizada en pro de las grandes industrias, ocasionando contaminación y daños a la salud. El uso de las tierras para estos proyectos se ve gravemente afectado, en Cumbal en el año 2021 se presentó un proyecto minero por una compañía de exploración y desarrollo de oro, a lo que la comunidad contestó a través de marchas y protestas para no dejar que se usen los páramos para estos fines, ya que es allí donde nace el agua, siendo este, uno de los 46 proyectos que el Ministerio de Minas ha impuesto. Y frente a ello el pueblo de los Pastos se mantiene en la lucha para cuidar a la Madre Tierra a través de las prácticas ancestrales y la relación espiritual con el cosmos, con una buena siembra, libre de tóxicos y diversa; por eso en la minga de pensamiento nos cuenta doña Marleny Guancha y doña Hilda Taimal que debemos nuevamente cultivar la shagra de manera natural (Minga de pensamiento, 9 de abril).

El mercado capitalista instaurado en la actualidad hace que alimentemos el cuerpo con productos prefabricados, enlatados y con cero nutrientes, olvidando el poder de resistencia y re-existencia que tiene la cocina y el fogón, pues desde allí, podemos alimentar mente, espíritu y cuerpo, y lo hacemos comiendo el morocho, la quinua, el champús, las ocas, las majuas y el cuy, dado que para la crianza y cuidado de aquellos se tienen en cuenta el ciclo natural de la Madre Tierra a través de las fases lunares y del agradecimiento a ella por medio de los sahumeros antes, durante y después de su crecimiento, que son realizados a base de plantas aromáticas y de las mismas hojas de lo sembrado, manteniendo una comunidad en equilibrio porque allí se mantiene viva la conexión y la gratitud con los espíritus que se encuentran en el territorio, uno de ellos es el Chutún que cuida los alimentos en la shagra.

### 4.3.2 Dualidad

#### Figura 18

*Tanto hombres como mujeres preparando la comida en el fogón*



*Nota.* Fuente propia (marzo, 2021).

La armonía, el equilibrio y el buen tejer en el Pueblo de los Pastos se construye a partir de la comprensión y conexión con lo espiritual, reconocer a la luna y el sol como parte de la esencia de vida, la luna representando la feminidad y el sol la masculinidad. En el mundo terrenal y en el cosmos tanto hombre como mujer se encuentran para abrazarse y abrazar la Madre Tierra, cuidarla y velar por su permanencia en ella. En los trabajos comunitarios la mujer ha estado presente ya sea en las mingas de trabajo, de pensamiento o en la cocina que es también un lugar de resistencia; se complementa al trabajo arduo de los hombres para construir juntos otras formas de sobrevivencia, ambos están caminando, sembrando, cosechando, cocinando (figura 18) no hay un lugar de antagonismo, sino una complementariedad, una relación de poder ligada al cosmos (luna y sol) que son dos, pero a la vez uno, y que su función es importante para la vida.

Aunque el contexto en el pueblo de los Pastos se ha marcado por dinámicas coloniales, patriarcales, egocéntricas y machistas, pues se evidencia maltrato físico y verbal, formas de dominación y discriminación, el valor de las mujeres se ha fortalecido gracias a las luchas y movilizaciones que ellas mismas han dado en contra de ejercicios de poder coloniales; las mujeres han aumentado su participación en diferentes espacios de diálogo y debate para que su rol sea reconocido y más aún cuando desde la historia ellas han estado presente siendo una protagonistas de lo que ahora somos como Pastos. El machismo como un reflejo del patriarcado, “así se entiende que en un mundo de hombres las luchas de las mujeres han enfrentado dificultades mayores por el machismo patriarcal que administra el estado y que habita también en los movimientos sociales”

(Hernández, 2020, p. 36). Desde lo que nos relata taita Efrén Tarapues (2021) la mujer y el hombre se complementan a través de 13 atributos o dones con los que cuenta desde la cosmovisión Pasto:

1. La capacidad de dar vida, engendrar y parir.
2. El descubrimiento del fuego.
3. Domesticación del fogón, lugar donde preparan los alimentos.
4. La familia que es gracias al fogón.
5. El gobierno para poder organizar a la comunidad.
6. Los apellidos con los cuales se reconoce las raíces ancestrales.
7. La lengua para transmitir saberes.
8. El vestido por el don del tejido.
9. La escritura, basada en el símbolo, el don de plasmar figuras en la guanga siendo un instrumento para tejer diferentes prendas de vestir a base de lana de oveja, algunas de estas prendas son la ruana, refajos, faldas y cobijas.
10. El calendario, porque cada 28 días hay un ciclo que está muy bien conectado con la Luna.
11. La alfarería de donde se proveía en un principio los objetos para la alimentación y las herramientas de trabajo.
12. La cerámica representativa para la identidad cultural.
13. La medicina, como sanadores y protectores de plantas que yacen en la Madre Tierra (Conversación personal, 13 de noviembre).

Que tan importante el saber ancestral y más aún cuando dan cuenta de que somos y estamos como dualidad en todos los ámbitos de la vida, este es sin duda el giro decolonial como diría María Lugones (2018), pues son saberes que van en contra de una modernidad totalmente patriarcal, machista y egocéntrica, y contrario a eso muestran un mundo libre de jerarquías y prejuicios, justamente por la importancia de las cosmologías originarias que, como sabemos, operan en la construcción de la vida y los conocimientos alternos a la modernidad y llevan hacia el camino de la decolonialidad, aún más

Las cosmologías que me enseña la gente y que aprendo de estudiosos como Sylvia Marcos (2006), Paget Henry y Rodolfo Kusch (2010) me permiten pensar la vida y las prácticas de vida de una manera concreta de acuerdo con estas cosmologías, y eso me permite rechazar de manera profunda las dicotomías jerárquicas, el individualismo y la fragmentación

categorial. Las rechazo sin siquiera notar, de una manera concreta, las internalizaciones de lo moderno en la vida y la organización y la reflexión cotidiana. (p. 78).

Este valor comunitario resalta nuestra identidad como pueblo Pastos pues nos lleva a cuestionar las realidades que hoy nos rodean, frente a una sociedad ampliamente marcada por el poder centrado solamente en el poder masculino hegemónico y por un sin número de violencias en contra de las mujeres. Por eso, reconocer la necesidad de estar en equilibrio espiritualmente nos permite juntar los dos polos que se complementan y, cumplen una sola función: mantener la vida. Como mencionan Chiran y Burbano (2013), dentro de la cultura Pasto se resalta que el hombre indígena es 100% materia y por tanto 100% espíritu. Se considera que solamente se aprende por medio de nuestra visión exterior, del ojo simple de nuestra conciencia interna, llegamos al conocimiento de la realidad, que es conocimiento de la unidad. La dualidad se manifiesta en casi todos los órganos, en los dos lados, derecho e izquierdo, cósmicamente corresponden a los dos principios de la energía y de la materia, de la esencia y de la sustancia. (p.145).

Presente en cada tarea del hogar, del campo y los espacios sociales, la mujer Pasto reafirma su compromiso con el territorio y comprende su valor dentro de éste. Quelal (2022) nos cuenta cómo la mujer hace lectura del territorio a través de su cuerpo y cómo eso se complementa con las cosas externas como por ejemplo el calendario lunar, con 28 lunas en las cuales también hay un ciclo de siembra, pero que en su cuerpo es un ciclo menstrual; lo cual, durante su vida menstrua de siete colores; que determinó cuando se podía sembrar, cuándo se puede cosechar, cuándo regar las plantas, cuándo trasplantar (Conversación personal, 1 de abril). Ella, al igual que la Madre Tierra es mujer, dadora de vida, madre hija, hermana, abuela son quienes por años han mantenido un pueblo, tradiciones y costumbres, posibilitando hoy que hablemos como Pastos. En una entrevista realizada por el canal de televisión France 24 a la vicepresidenta Francia Márquez (2019), contó como "el patriarcado ha destruido este planeta. El patriarcado junto al racismo y el capitalismo han sido las formas de opresión que han destruido nuestra casa y por eso nuestro planeta está en altos niveles de riesgo" (France 24, 2019).

Finalmente, se puede evidenciar que el sentido comunitario se fortalece con la soberanía alimentaria porque permite hacer un retorno de toda la comunidad hacia nuestros orígenes para comprender y hacer la espiral de la vida, el ir y venir a medida que pasa el tiempo posibilitando la orientación de nuestras acciones y pensamientos hacia el reconocimiento de nuestra forma de ver y estar en el mundo. Por tanto, desde nuestra profesión de Trabajo Social se vuelve una tarea

emergente para seguir tejiendo un Echan Puram para todo el mundo, y para lograrlo necesitamos reflexionar sobre las bases teóricas y prácticas con las que se ha venido ejerciendo en el ámbito de lo comunitario, esto con la intención de seguir aportando a los debates desde la perspectiva intercultural y decolonial que consideramos camino para que el Trabajo Social esté realmente con la justicia social. Asunto que abordaremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

### **5 Capítulo tercero:**

#### **Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial**

Trabajo Social como profesión y disciplina tiene la tarea de seguir reivindicando los derechos de las diversidades sociales, en este caso lo hacemos con el pueblo originario Pastos y en

particular desde la lucha política de la soberanía alimentaria, por esta razón es necesario continuar aportando a los debates de su ejercicio. El Trabajo Social Comunitario, se configuró como método de intervención en una sociedad que ha sido golpeada fuertemente por todos los procesos de globalización, mercantilización y el desmedido incremento del capitalismo, en el cuál lo comunitario ha sido tomado un referente moderno para implantar la modernización de los sectores empobrecidos o excluidos. Entonces, en este capítulo se abordará en primer lugar la ubicación del Trabajo Social Comunitario como método para la modernización de las comunidades. Luego, los aprendizajes y reflexiones para los debates teóricos, éticos, políticos y metodológicos del Trabajo Social Comunitario con pueblos originarios, todo esto para cerrar identificando los aportes de la Interculturalidad y Decolonialidad en el Trabajo Social Comunitario.

### **5.1 Método de Comunidad en el Trabajo Social**

El método de comunidad en Trabajo Social como modelo de intervención surgió en un contexto de colonialismo inglés el cual desde la década de 1920, próximo al declive final del imperio británico, se implementó en las colonias a modo de desarrollo comunitario en Asia y África que venían luchando por sus independencias. Este énfasis en lo comunitario, con la tutela británica se propagó en mayor medida a fines de 1930 e inicios de 1940 bajo la suposición de la participación de la comunidad, contando con un interés más político-práctico que como consideración académica-teórica. Es decir, la aparición de estos primeros acercamientos del método no se debe tanto a elaboraciones de carácter académico sino a la necesidad práctica de responder a situaciones nuevas y concretas cuáles eran las nuevas condiciones internacionales (primera postguerra), y las condiciones internas de las mismas ex colonias. (Bonfiglio, 2019). En tal sentido la India es el caso histórico más importante, el desarrollo de la comunidad adquirió relieve bajo la inspiración de Mahatma Gandhi y Rajendra Prasad, cuando en 1941 se inició el “programa constructivo” que tenía tres objetivos centrales:

- Mejoramiento de la producción agrícola e industrial con prioridad en el incremento de la producción de alimentos.
- Justicia social, distribución de tierras e ingreso adecuado.
- Democracia. (Bonfiglio, 2019, p. 270).

Posteriormente, el trabajo comunitario se consolida en Estados Unidos desde comienzos del siglo XX con el auge de la migración pero en condiciones contradictorias por la crisis de las

posguerras. Por eso se crearon los “Consejos locales para el bienestar de la comunidad” (Lillo y Roselló, 2004, p. 42), cuyo fin fue atender las dificultades de adaptación y ajuste social coordinando las actividades de los diferentes grupos e instituciones que intervenían a nivel local, en donde también estaba la cooperación de las agencias locales del sector público y privado. Desde allí surgió un énfasis en la organización comunitaria como estrategia y método, consolidada en los años cincuenta, para apoyar la modernización de la sociedad, debido a que a través de ésta se complejizaron y modernizaron los programas, puesto que se presentó la llegada de múltiples problemáticas dentro del marco geopolítico de desarrollo y subdesarrollo. Luego vino un despliegue de las Naciones Unidas con el Programa Constructivo en 1952 para los países latinoamericanos que condujo a instalar lo comunitario como modelo de programa a ser aplicado en otros países. (Bonfiglio, 2019). De ello, en seguida se encuentra una conceptualización más clara de desarrollo de la comunidad en una conferencia de administradores coloniales ingleses (Cambridge, 1943)

movimiento para promover una vida mejor para toda la comunidad con su participación activa y, de ser posible, su iniciativa; pero, si esta iniciativa no sobreviene, mediante el uso de la técnica para levantarla y estimularla a fin de asegurar una respuesta activa y entusiasta respecto del movimiento” (Bonfiglio, 2019, p.270).

De esta manera, durante la década de los cincuenta, empieza la expansión e institucionalización del desarrollo comunitario por las organizaciones internacionales.

Son las organizaciones internacionales como las Naciones Unidas (ONU), La Organización de Estados Americanos (OEA), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la Organización para la educación, la ciencia y la cultura (UNESCO) y la Organización Mundial de la Salud (OMS), entre muchas otras, quienes construyen durante más de cinco años el marco conceptual y metodológico del desarrollo de la comunidad en sus conferencias e informes liderado por las Naciones Unidas. (Gómez, E. 2008. p.522).

En América Latina el desarrollo y la organización comunitaria hicieron parte de la estrategia colonizadora de Estados Unidos, en un contexto de guerra fría con el bloque comunista quien amenazaba su hegemonía, a través de la Alianza para el Progreso dentro del Marco de la Operación Panamericana (1960-1970) “como decisión de asociarse en un esfuerzo común para

alcanzar un progreso económico más acelerado y una más amplia justicia social para sus pueblos, respetando la dignidad del hombre y la libertad política” (Ander-Egg, 1982, p.5, citado Gómez, 2008, p.523), el cual por medio de empresas estadounidenses y suministro de apoyo militar a las repúblicas procedió a intervenir en la economía “Estas medidas fueron bien recibidas por los latinoamericanos, pues se entendía que existía una directa relación entre la iniciativa privada en la subregión y la creación de empleos que conducían al desarrollo económico.” (Arismendi, 2022, p.11). En Colombia se crean las Acciones Comunes (ley 19 de 1958) para que funcionen ligadas a las administraciones municipales a partir de programas con impactos tanto económicos como sociales, pero acordes a las directrices que orientaban los organismos financiadores como el Banco Mundial y el BID. De ahí que, las estrategias para el desarrollo comunitario se hayan dado por medio de la organización para la movilización, la planificación y la financiación de recursos tanto públicos como privados, formación de profesionales y de la comunidad para trabajar en el ámbito socioeconómico siendo su mayor auge en el sector rural enfocado en el mejoramiento de carreteras, vivienda y saneamiento.

Después de analizar lo expuesto, resaltamos como se lo mencionó anteriormente, que el desarrollo comunitario nació fuera del campo profesional del Trabajo Social en un primer momento en países de África y Asia y desde Norteamérica y se desplegó hacia América Latina como estrategia para la organización comunitaria y el desarrollo comunitario (Lillo y Roselló, 2004), en un contexto político de los estados- nacionales con la justificación de integrar a los llamados pobres excluidos y modernizar a los pueblos atrasados, es decir las diversas culturas que no nos ajustamos a los intereses de la cultura eurooccidental colonial, se implementó con la finalidad de seguir acrecentando el desarrollo económico en el intento de alcanzar su meta a una escala regional y nacional, o mejor dicho, en su intento de homogeneizar las cosmovisiones de las poblaciones locales, así va entrando poco a poco en un proceso de tecnificación norteamericano hasta llegar a ser método clásico en el Servicio Social o Trabajo Social Comunitario caracterizado con unos valores basados en la caridad y el asistencialismo y el bienestar con mayores tecnificaciones cada vez. En cuanto al asunto metodológico, en resumidas cuentas lo que se hacía era mantener una forma organizada de trabajar que ayudaba a resolver conflictos y a crear las posibilidades para desarrollar el progreso, colaborando al ajuste social de la comunidad conforme cambia las condiciones existentes. Para ello, el papel que cumplían los asistentes sociales era de guía al ayudar a la comunidad a establecer y encontrar los medios para conseguir sus propios fines; también

cumplía el rol de capacitador al colaborar a las personas a conocerse y comprenderse facilitando la comunicación dentro la comunidad; otra función fue de terapeuta social ya que diagnosticaba y daba tratamiento a la comunidad. Además se le asignaba un papel de experto puesto que el profesional facilitaba información y orientación sobre la situación de la comunidad con la que laboraba en cualquiera de los momentos de la intervención (Lillo y Roselló, 2004).

Con esta fundamentación del método de comunidad se entra en conflicto, principalmente en América Latina hacia los años 60 y 70 del siglo XX, puesto que no todas las comunidades tienen las mismas necesidades y por ende un programa destinado a unas, no puede encajar en otras. Sumado a esto, hubo cuestionamientos sobre si valía o no la pena invertir en lo rural cuando el desarrollo se encuentra en la urbanización, industrialización y modernización de la agricultura (Gómez, 2008). Además se han presentado discusiones por lo restringido que ha estado el abordaje de lo comunitario hacia lo pobre y/o atrasado, es decir que la comunidad comprendida desde el desarrollo ha sido asimilada como una cuestión de pobres y en ese sentido los vínculos comunitarios, vistos como formas de ayuda para salir de esa pobreza, tal como lo refiere Bautista, (2011) cuando menciona que “las relaciones comunitarias fueron sistemáticamente negadas, encubiertas y despreciadas por la Modernidad con el objetivo de remitirlas pura y exclusivamente al pasado, como algo caduco y superado” (citado Liceaga, 2013, pp. 71-72). Todo esto ha provocado una gran problemática debido a que esa restricción deja por fuera el gran potencial que tiene lo comunitario para que haya organización, colaboración, reivindicación, resolución de conflictos y demás valores que son fundamentales para que las comunidades originarias, campesinas, afrodescendientes, entre otras diversidades sociales sigan resistiendo y re-existiendo a pesar de los golpes del mundo capitalista y homogenizante.

Progresivamente el método de comunidad fue institucionalizado por la Asociación Nacional de Trabajadores Sociales Norteamericanos en 1962 con el propósito de colaborar en la consolidación de la comunidad tratando de capacitarla para después establecer consensos por medio de la identificación de los bienes comunes, la educación y el desarrollo del liderazgo (Raya, 2005). En aquel tiempo se estaba iniciando la reconceptualización de Trabajo Social (1960-1985), esto coadyuvó a que en América Latina nuestro rol en lo comunitario empezara a ligarse a la educación popular y el pensamiento revolucionario de izquierda y no en la mirada asistencial con que se consolidó el desarrollo comunitario centrándose en identificar actores, situaciones y circunstancias, reconociendo las diferentes realidades subjetivas desde perspectivas particulares,

pero aun así se continuaba con la idea de alcanzar el desarrollo a las comunidades consideradas por naturaleza atrasadas y pobres. Esta postura no tardó en ser cuestionada por el pensamiento decolonial, no obstante, hasta nuestros días ha prevalecido en su fundamentación teórica la reproducción de la dominación. De este modo compartimos la misma opinión que Vélez y Mellizo (2022) dan al esbozar la esencia epistémica y política con que nació la intervención comunitaria en donde se excluye y olvida los saberes y experiencias propias de las comunidades, acogiendo así “una tarea propiamente civilizadora” (p. 30).

De ahí que el Trabajo Social Comunitario haya entrado en conflicto por nutrirse únicamente de la experiencia de América del Norte para constituir el método clásico de comunidad para América Latina y particularmente en Colombia, “son antecedentes que de por sí generan debates en cuanto a que sería lo que nos competiría como profesionales” (Gómez, 2008, p.536) de este país. Ahora el Trabajo Social Comunitario debe dejar de lado a su ejercicio fundado en el desarrollo y la modernización, ya es tiempo de trabajar con las comunidades diversas desde sus cotidianidades y generar cambios de la manera en cómo ellas se proyecten a partir de sus contextos particulares y sus perspectivas de vida. Así entonces, es emergente resignificar el Trabajo Social Comunitario desde la perspectiva Intercultural y Decolonial para que no sean las personas vistas desde un enfoque asistencialista, sino más bien, que sean reconocidas como seres humanos con diversas capacidades, habilidades, características construidas tras una memoria que son propias de un contexto histórico cultural de siglos que las hace ser únicas y capaces de afrontar, cuestionarse y seguir a pesar de los golpes de la globalización colonizadora.

## **5.2. Trabajo Social Comunitario con comunidades originarias**

La forma en como se ha venido haciendo el Trabajo Social Comunitario con pueblos originarios ha sido a través de la vinculación de profesionales a planes, programas y proyectos desde el plano gubernamental y no gubernamental, con investigaciones que han posibilitado recoger muchas experiencias para seguir aportando a los debates de la praxis del Trabajo Social en ese campo. Por ejemplo, Álvarez (2013) menciona que en el Ecuador desde el giro realizado a los intereses del Estado-Nación, al cambiar la Constitución Política teniendo como base el Buen Vivir, la profesión con comunidades originarias ha priorizado sus cosmovisiones para traspasar los intereses capitalistas situando por encima lo colectivo donde claramente está el bienestar común. Esta es la tarea del Trabajo Social Comunitario en aquel espacio donde se ha dado un cambio

constitucional hacia esa dirección, la colega ecuatoriana se nutre de la forma de ver el mundo de los pueblos andinos y de la orientación que ha tomado hacia allá el gobierno para mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, ella explica que en las cosmovisiones andinas la comunidad es el seno donde se reproduce ese sujeto preocupado y cuidador de los demás, la Madre Tierra y sus ancestros y ancestras, en todo ello está el Buen Vivir.

Dentro de los pueblos originarios se ha instaurado el sistema capitalista y ha permeado sus ideales, pero hoy se intenta retornar a la armonía con la Madre Tierra, en la cual se sigue luchando ante los daños causados por este sistema, teniendo como base la fuerza y la memoria en donde se encuentran las raíces de lo que somos ahora y cómo nos proyectamos al futuro, se reconoce y se camina por esa memoria pues lo que importa ya no es el crecimiento económico o la tecnología, sino las amplias relaciones para la continua construcción del Buen Vivir.

En estas cosmovisiones se ponen en primer lugar los derechos, no solo los del individuo tal como lo ha implantado el neoliberalismo, también están los colectivos y los de la Madre Tierra, todos son importantes, no hay jerarquización, esto es una vivencia que se recrea y se estipula mediante la Constitución Política del Ecuador.

Por otra parte, en Colombia vemos que todavía no se formula una constitución que tenga de base el Buen Vivir de sus pueblos originarios, no obstante están los artículos 7, 8 y 70 que reconocen la diversidad étnica y cultural del país, sin embargo son insuficientes, porque cuando hay necesidades y problemas en los cuales podemos intervenir desde el Trabajo Social encontramos serias dificultades para la aplicación de estas leyes y la búsqueda de caminos conjuntos con las comunidades hacia sus buenos vivires de acuerdo a lo manifestado por el profesional Andrés Osorno la profesión se está practicando bajo la falta de recursos humanos y económicos, ya que las respuestas, las cuales se supone deben ser inmediatas frente a cualquier vulneración de derechos, tardan por los trámites administrativos y burocráticos con los que se maneja la institucionalidad y en general el país con el sistema de estado- nación que deja en segundo lugar a los Derechos Humanos (comunicación personal, 17 de mayo de 2022). Pese a esta situación, en su recorrido profesional él ha tratado de mantener su ética profesional bajo los valores del respeto y reconocimiento de los usos y costumbres de las comunidades con las que trabaja. Actualmente desempeña su accionar en la Gobernación de Antioquia en el programa de Acción integral contra minas, trabajando así con comunidades afrodescendientes, originarias, colectivos LGTBI, más la población migrante y otros grupos poblacionales de especial protección constitucional. Él cuenta

que para ejecutar sus planes de intervención, en el caso de los pueblos, primero los da a conocer a los representantes de los resguardos y después los ejecuta, de igual forma, en cuanto a la soberanía alimentaria, procura compartir comida que no sea de otros lugares, sino que sea conforme la dieta que ellos mantienen.

De esta manera, a través de la teoría y las experiencias vividas críticamente se sigue en la tarea de replantear el accionar profesional del Trabajo Social Comunitario, puesto que por un lado su tarea está en contribuir a la solución de los problemas de la sociedad y por el otro está en dar respuestas políticas que en la mayoría de veces se contradicen, pues la práctica de la profesión se deriva de las movilizaciones sociales pero también aparece articulada como instrumento para mantener el orden social y prevenir conflictos. Es por eso que hoy es un requerimiento situarnos en los contextos donde vayamos a trabajar y colocar en primer lugar lo colectivo y contribuir en la reestructuración de las relaciones de distribución y de consumo que se han privilegiado y estipulado en el modelo hegemónico, conforme lo expone Álvarez (2013) en su escrito. Ella da a conocer que el Trabajo Social desde lo comunitario tiene la tarea de lograr un reconocimiento fuerte capaz de participar en planificación y cumplimiento de políticas públicas y sociales partiendo de los derechos del Buen Vivir acordes a la realidad social que viva el territorio, demostrando que la formación de la profesión es capaz de abarcar las problemáticas sociales a partir de una ética profesional críticamente fundamentada.

Las pasadas experiencias que dimos a conocer desde lo estatal son trabajos que se vienen haciendo a partir de la profesión, por un lado con el cambio que hubo en la Constitución Política hacia lo comunitario, en otras palabras en donde se abren las puertas para el fortalecimiento del Buen Vivir; y por el otro, la lucha constante presente para seguir en defensa de la vida digna aunque en la constitución se continúe manteniendo de base intereses ajenos a las cosmovisiones de los pueblos originarios y de otras diversidades. Esclarecemos que todo esto requiere y depende mucho de una postura ética y política cuidadora de los Derechos Humanos. Así entonces, sumando al ejercicio profesional otras vivencias, damos cuenta que ha habido otras maneras con las que se trabaja con comunidades en la ciudad, las cuales sin ser originarias, podemos decir sin ninguna duda que se involucran porque hay pueblos desplazados por diferentes razones hacia la ciudad para buscar mejores condiciones de vida e incluso para cuidarla, siendo el conflicto armado una de las principales causas de este desplazamiento, junto con la búsqueda de empleo y de educación superior.

La siguiente experiencia se presenta articulada a una institución de educación superior de la mano de un programa de ciudad, en el cual, el Trabajo Social cumple el rol de mediador entre la institucionalidad local y las comunidades originarias. Es la trabajadora social Jazmín Alzate (2017) quien se enfrentó a retos para tejer, vincular y juntar esfuerzos comunes mediante su vivencia con la Universidad de Antioquia acompañando a las comunidades en vista de las afectaciones causadas por las obras de intervención pública en Medellín, Colombia. Ella menciona que durante su pasantía profesional trabajó con las poblaciones de la ciudad para ir generando confianza con las y los líderes comunitarios conociendo sus problemas y prioridades, partiendo de allí se encontró otras formas de hacer ciudad, de ahí que se haya utilizado un proceso empezado por un diagnóstico social para reconocer y visibilizar las organizaciones que trabajan alrededor del tema en mención por medio de encuentros comunitarios en el cual se buscaba la defensa, transformación y construcción social del territorio a partir de estrategias como las cartografías sociopolíticas y la difusión de información por medio de medios de comunicación alternativos y privados. Después de conocer la situación, se encontraron problemas como el desalojo que se estaba haciendo a algunas familias por lo que se prosiguió a construir una ruta de atención la cual les daba acompañamiento desde unas acciones pedagógicas, solidarias, colectivas, mediáticas y jurídicas, gracias a ello aumentaron sus conocimientos y fue creciendo la participación colectiva y la apropiación de sus derechos para después negociar con la institucionalidad.

De ese modo, los objetivos que tuvo el accionar profesional se fundamentaron en: “el fortalecimiento de las organizaciones sociales y comunitarias, la promoción del trabajo en red, el aporte a la transformación de las condiciones de vida y la generación de conocimiento colectivo, compartido y popular” (Alzate, 2017, p.14). En la sistematización de la experiencia, la triangulación de la información y registro finalmente con los encuentros se fortalecieron los movimientos de la ciudad y además se reconocieron bases para continuar la emancipación y transformación del orden neoliberal.

En este orden de ideas, vemos que para tejer y juntar esfuerzos se tiene que generar en primer lugar confianza con las comunidades, entre ellas las originarias, dado que en sus diferentes historias ha habido promesas incumplidas por parte de la institucionalidad, por eso ellas desconfían. Recuperar la credibilidad ha sido un desafío para la profesión hasta hoy, lo que se necesita hacer es empezar a conversar y participar a lado de la gente para hacerse parte del proceso, y sea verdaderamente un camino sentido. Para ser más claras, traemos a presentar lo expresado por el

trabajador social William Cuaical (2022) en la conversación que tuvimos el día 1 de junio donde a través de su experiencia en la dirección local de salud en la alcaldía de Medellín, Colombia en la necesidad de construir el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (SISPI), que atienda a las poblaciones originarias encontradas en la ciudad, él cuenta que para lograr que los diferentes pueblos confíen, se unan y participen en la propuesta, hubo la necesidad de hacer muchos encuentros, dado que en pasadas ocasiones otros profesionales iban a sus viviendas y les hacían encuestas, pero nunca llegaron con las soluciones, pensaban que eso mismo iba a pasar con él.

Trabajar con comunidades originarias y la institucionalidad es complejo, debido a que históricamente por lo general esta última en sus finalidades ha olvidado, opacado e invisibilizado a las cosmovisiones, esto lo vemos en el caso de William Cuaical, particularmente en el desconocimiento que tiene la medicina occidental de la medicina propia por eso aquí nuevamente está el papel del trabajador social como mediador al propiciar diálogos entre los líderes originarios y funcionarios públicos de la alcaldía, él ha utilizado estrategias para fortalecer la Mesa de Concertación Indígena Intercultural y tratar los temas de salud de los pueblos originarios con los mencionados actores. Otra estrategia ha sido realizar Mingas de Salud con los nueve cabildos que habitan la urbe de Medellín, donde se hace uso de la partería, sobandería, plantas medicinales como el yagé, el rapé, el tabaco, la coca, de acuerdo a las prácticas de cada pueblo. La tercera estrategia se ha basado en realizar caracterizaciones desde el enfoque diferencial para indagar sobre lo indispensable que es mantener un sistema de salud que sea por y para la población originaria (comunicación personal, 1 de junio, 2022).

La necesidad de trabajar desde otras metodologías con los pueblos originarios está dando buenos resultados en el fortalecimiento de sus usos y costumbres, rutas que sensibilizan e informan no solo a las comunidades, sino con mayor amplitud a la institucionalidad porque hasta ahora ha sido esta última quien imparte conocimiento y menosprecia y desconoce los saberes otros. Por ejemplo, en el trabajo que desempeña el trabajador social William Cuaical, el uso de las caracterizaciones permitió que se continúe la lucha para la creación del SISPI en la urbe, ya que este programa solo se ha dado en territorios donde hay resguardos más no en una ciudad, no es una tarea fácil, recalca él, siendo una postura compartida con el trabajador social Andrés Osorno, quien expresa que la institucionalidad tiene una capacidad limitada de dar respuesta a las necesidades de estas comunidades, puesto que al asimilar un solo modo de atender a las personas en la ciudad, las

políticas de gobierno se centran solo en ello y colocarlo en otra dirección es conflictivo. (comunicación personal, 31 de mayo de 2021)

Así entonces, otra tarea del trabajo social que hace William Cuaical, (2022) en el campo de lo comunitario ha estado encaminada a la sensibilización, donde los profesionales del programa de Dirección Local de Salud se unen a los rituales y armonizan sus haceres, pensares, sentires y en esa sintonía aprenden sobre lo que encierra la salud en las cosmovisiones originarias. En los resultados de este caminar han estado los valores como el autoreconocimiento de sentirse parte de una diversidad social, de allí que se genere la empatía y se preocupe por el Buen Vivir de su identidad cultural, en su caso la de los Pastos y a la vez por el de las demás diversas comunidades. El espíritu investigativo ha sido constante para entablar las conversaciones, conocer la normatividad e indagar los saberes propios de los pueblos originarios, teniendo presente en su postura política la vida digna de las mencionadas poblaciones desplazadas por diferentes razones de sus territorios hacia la ciudad, reconociendo que desde su experiencia, al estar en otro contexto, es complejo lograr una supervivencia estable.

En este orden de ideas, vemos como el accionar de los profesionales en Trabajo Social Comunitario con pueblos originarios se han enfocado en una postura ética y política que trata de no vulnerar los Derechos Humanos. Para ello se ha vuelto preciso potencializar el sentido comunitario que les permite lograr cualquier objetivo propuesto y como no, dar solución a los problemas que se presenten con el estado, dentro de la misma comunidad o con otras comunidades. Para ser más explícitas, traemos a colación otra experiencia de profesionales de Trabajo Social con pueblos originarios en Bogotá, Colombia, allí (Lorente y Zambrano, 2010) a través de un proceso con Cooperación Interuniversitaria (AECID) dan a conocer que se buscaba cómo afrontar la vulneración de derechos de diversos pueblos originarios que se desplazaban hacia la ciudad para salir de la pobreza que en la ruralidad había, sin embargo, en la área urbana continuaba, por eso se intentaba reducir los problemas que tendían a relacionarse con el género, la etnicidad, la religiosidad, entre otros asuntos como la clase que elevaba la marginación.

El trabajo social con pueblos originarios está suscrito a mejorar sus condiciones de vida reconociendo sus particularidades históricas y étnicas, sin homogenizarlas, para ello, es de vital importancia conocer muy bien el contexto a trabajar con la intención de identificar los procesos, la cultura, la historia, las proyecciones y demás aspectos que determinan su supervivencia. Tal como lo hicieron (Lorente y Zambrano, 2010), ellos encontraron que cada comunidad manejaba una

cosmovisión diferente, esto hacía que fuera más complejo hallar soluciones, por ejemplo una dificultad fue en la lengua dado que no podían relacionarse de la misma manera con todas ellas, por lo cual tuvieron que acudir a otras metodologías las cuales emergieron de las mismas poblaciones y pudieron realizarse con la estrategia de consolidar encuentros para preservar la identidad cultural. Al identificar y después trabajar la falta de sensibilización en derechos a las comunidades se logró el reconocimiento y el autoreconocimiento de ser originario en la ciudad y la necesidad de formarse para reducir sus tasas de pobreza. Al conseguir la sensibilización, se pudo construir un puente entre la ciudad y la cultura para entretejer relaciones que coadyuvan a cambiar las inequidades sociales, gracias a ello una de las ganancias fue el recoger información suficiente para la planificación y la acción transformadora y con la juntanza de las etnias se formuló un proyecto de plan de vida comunitario. Es menester dejar claro que se hizo uso del consentimiento informado y el derecho a la consulta previa como instrumentos para aplicar principios éticos veladores de la autonomía, la justicia y la beneficencia de las comunidades tomando de base la participación de ahí que se proteja la integridad de las mismas.

Con estas experiencias vemos que es importante seguir trabajando en estos caminos donde se priorice el sentido comunitario para que las mismas comunidades resuelvan sus problemas. El profesional en trabajo social sigue enfrentándose a varios desafíos que requieren de fundamentaciones teóricas, metodológicas, posturas éticas y políticas que partan desde los contextos donde se vaya a trabajar, para ello le apostamos a un Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial.

### **5.3 Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial**

La reflexión en torno a nuestra profesión de Trabajo Social Comunitario ahora ya en clave Intercultural y Decolonial tiene como punto de partida, entre otras, el planteamiento de la colega chilena Gianinna Muñoz, (2021) cuando afirma que el cambio inicia desde la incomodidad para transitar a la resistencia, invitándonos a descolonizar la intervención como una forma de resistencia profesional; incomodidad que en nuestro contexto latinoamericano ha emergido frente al sistema-mundo europeo occidental/euro-norteamericano-capitalista/patriarcal moderno/colonial, que se instauró desde la colonia en el siglo XV con las economías del saqueo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, citados por Torres y Ramírez, 2019, p.8).

Enrique Dussel (2003), manifiesta que el mundo moderno como tal se constituyó desde 1492 cuando se dio la expansión portuguesa y la invasión de América que permitieron establecer el mercantilismo mundial, siendo España la primera nación moderna, creó el mito de la modernidad en su versión clásica; afirma que, ésta surgió en el siglo XVIII para un nuevo desarrollo del ser humano mediante un esfuerzo de la razón, como proceso desde una perspectiva crítica al feudalismo y las monarquías absolutas, lo cual da salida hacia la madurez. Los sucesos claves serían la reforma, la ilustración y la revolución francesa, por lo tanto, Italia, Alemania, Francia e Inglaterra marcarían el punto de partida. Esto es lo que se entiende frente al mito de la modernidad que se posicionó a nivel mundial y lo que podría ser una forma de ver las vivencias en Latinoamérica (Hernández, 2008).

En este sentido, la globalización junto con la modernidad colonial trata de consolidarse como un único proyecto favorable con una estrategia de dominación capitalista con maquinaria institucional formidable de la cual parece difícil escaparnos. Fue desde 1949, con el planteamiento de Harry Truman entonces presidente de los Estados Unidos, donde se asoció como sinónimo de desarrollo al crecimiento económico y se dio paso a dos categorías expuestas por Torres y Ramírez (2019) (1) desarrollados, modernos y (2) subdesarrollados, atrasados, pues se creía en el paradigma modernizador y la industrialización de los Estados nación como única vía de superación.

Es por ello que, en cuanto a la fundamentación teórica de Trabajo Social Comunitario se necesita reconocer que la historia de las diversas culturas está envuelta en el proceso de la colonización implicando así la imposición del racionalismo europeo único y la clasificación social dada desde entonces con la idea de que unos eran superiores a otros, esto a base de epistemicidios y el genocidio de gentes y saberes diversos a los eurooccidentales. Es decir que, la intervención comunitaria se ha focalizado en la identidad comunitaria, pero tomando el discurso del desarrollo bajo jerarquías binarias, asumiendo que en ese quehacer se debe sacar de pobre a la comunidad para pasar a ser una sociedad. Todo esto opera debido a que en la formación profesional ha habido menosprecio por los saberes otros de las comunidades diversas (Vélez y Mellizo, 2022). Por eso la tarea de estos tiempos está en continuar enriqueciendo la fundamentación del ejercicio profesional a través de experiencias con las comunidades para no seguir instrumentándolas, ni opacando su memoria histórica, más bien reconociendo su potencial y riqueza cultural que ha sido el pilar fundamental para continuar y permanecer hasta hoy.

Las epistemologías coloniales llevan consigo dos marcos originados después del renacimiento y la secularización: la teología y la filosofía-ciencia, esta es la historia del origen del conocimiento en la modernidad occidental, es lo que denomina Mignolo (2009): la colonialidad del saber; por eso la necesidad de salirse de esas cadenas dominantes para dar paso a saberes otros a través de *la desobediencia epistémica* que este mismo argentino menciona, así mismo Enrique Dussel, (1992) propone el proyecto liberador que parte del diálogo para lograr que cada comunidad sea tratada por igual respetando su diversidad social con el fin de “construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías, puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura” (Fóscolo, 1995, p. 183).

En este sentido, para dar ese cambio en la intervención en Trabajo Social Comunitario es transcendental nutrirse de antecedentes latinoamericanos otros donde el papel protagónico lo tienen las comunidades, esos antecedentes están en *un paradigma latinoamericano emergente* que abarca la teología de la liberación, la filosofía de la liberación y los aportes de Freire y Orlando Fals Borda, estos por mencionar algunos (Vélez y Mellizo, 2022). Es así como se transita a la decolonialidad de la formación profesional. Por lo cual también es inevitable resignificar la propia idea de comunidad haciendo una transformación que pase de lo asistencialista a reconocer las potencialidades nacidas del seno de las mismas organizaciones tomando como punto de partida las particularidades que cada memoria histórica posee y ha hecho posible su existencia en el presente, conforme el filósofo boliviano Juan Bautista (2011, p.2 ) plantea que a través de la comunidad se puede superar a la modernidad pasando a otra forma de vida que denomina transmoderna y postoccidental donde “supone necesariamente el redescubrimiento teórico y práctico de los modos de relacionarse de los seres humanos entre sí, y de éstos con la naturaleza, propios de los pueblos andinos y amazónicos” (citado por Liceaga, 2013, p.71).

Es por ello que, como profesionales en Trabajo Social desde la perspectiva Intercultural y Decolonial reflexionamos críticamente cada paso dado en el quehacer profesional, los cuales interfieren en el bienestar de las comunidades, que como lo afirman las trabajadoras sociales Nora Muñoz y Paula Vargas, (2013) en la consolidación de nuestro campo disciplinar se “le apuesta a la reflexión y comprensión crítica de las relaciones sociales, en perspectiva histórica, articulando para ello los niveles de análisis micro, meso y macrosocial” (p.128). Es decir que con las organizaciones comunitarias tenemos la tarea de cambiar la visión naturalizada y colonial de ayudar a desarrollar

los pueblos empobrecidos y marginados, por una mirada que reconozca las formas de vida comunitaria ya sea originaria, campesina, afros y demás, como modelos de resistencia a las diferentes vías de acumulación que oprimen y despojan, dicho en otras palabras, la comunidad es una alternativa al proyecto civilizatorio de la modernidad a (Mignolo, 2000), el cual “puede ser de distinto tipo: racial, nacional, sexual, etaria, de gusto, de clase, de género, etcétera. Pero además, su autodescripción es la base de su unión. Definirse es delimitarse, es trazar una frontera, como hemos visto, entre un adentro y un afuera.” (Fraga, 2015, p.25). Cuando se comprendan estas particularidades de la comunidad con la que vayamos a trabajar, podremos seguir tejiendo otro tipo de relaciones con ellas para encontrar salida a las dificultades que se presenten.

Para seguir transitando estos caminos se vuelve caudaloso problematizar la formación profesional, esto implica reconocer nuestra propia diversidad, nuestro origen y, además, aceptar la de los demás sin ningún prejuicio. Asimismo, es fundamental reconfigurar las relaciones establecidas en el aula, o sea que se necesita cambiar la monotonía diaria en las aulas de clases como se ha venido haciendo la universidad, orientándolas hacia otras dinámicas en espacios donde se logre tejer otro tipo de relaciones con el docente, el estudiante, el territorio y las diversas comunidades donde sea mutuo el aprendizaje. O como bien lo dice el trabajador social Sebastián Aguirre, (2018) gracias a su experiencia desde la Universidad de Caldas propone que para contextualizar la interculturalidad en la universidad es necesario el descentramiento del yo y la búsqueda de la subjetividad, la interrelación con los otros en el aula de clase, para ello él plantea unos retos alcanzables siempre y cuando haya la negociación intercultural:

- Generar espacios de formación en los que tenga lugar la subjetividad de los sujetos, tanto docentes como estudiantes y con ello sus significados y sentidos frente a la profesión.
- Propiciar diálogos con diversidades sociales que impliquen un proceso de relacionamiento más amplio, no sólo en una clase sino en varios momentos tanto en la universidad como en sus propios contextos.
- Generar discusiones que permitan tanto a estudiantes como docentes problematizar la escucha y la mirada como dispositivos configurados por historias y experiencias las cuales afectan la relación intercultural. (Aguirre, 2018, p.88)

Estos desafíos son abordados en la Universidad de Antioquia, Universidad de Caldas, más no en su totalidad todo el país, pero se está en esa lucha, dado que desde nuestra experiencia

universitaria podemos afirmar la existencia de espacios formativos en los que ha tenido lugar la subjetividad de los y las docentes y de nosotras como estudiantes para darle un sentido a nuestra profesión. De igual forma, se han propiciado espacios para dialogar con diversas comunidades, invitados e invitadas a los salones de clases, así como para visitarlas en sus propios lugares; además en la pandemia vivida por el covid-19 propagada en el año 2020 se utilizaron los medios digitales para conversar con aquellas.

Aunado a lo anterior, y como ya se lo ha dicho en anteriores apartados, estar, sentir y pensar en la universidad logró el reencuentro de nosotras con nuestra diversidad como pueblo originario Pastos, así nos nacieron varios interrogantes del porqué estamos aquí, cuál es nuestra tarea como semillas que perduran a pesar de la colonialidad, que ayudaron a construir y reconstruir nuestros ser como profesionales en Trabajo Social, gracias a los docentes con sus conocimientos, a taitas y mamas, así como a demás personas que de una u otra forma aportaron a nuestra formación, con ellas y con ellos seguimos caminando por un mundo más justo.

Sin embargo, cabe recordar que nos hemos enfrentado con la corpo-política del conocimiento que Walter Mignolo, (2009) fundamenta y define como una forma de considerar a algunos grupos humanos como subdesarrollados, es más, los términos de folclore y mito fueron inventados para continuar legitimando el pensamiento imperial. Esto ha sido un gran reto que implica romper con la matriz colonial del poder impuesta por la cultura occidental dividida en cuatro ámbitos: el ser que tiene que ver con el dualismo de mente y cuerpo, pureza de sangre, subjetividad colonizada, binarismo de género heteronormativo y estéticas coloniales; el saber que se basa en el eurocentrismo, racismo, sexismo, epistemicidio, clasismo; el poder, estipulando una sola estructura económica, política, educativa, cultural y demás. Por último, está la naturaleza, tomada solamente como un recurso negándole su visión originaria. En palabras de Patricio Guerrero (2010), es la matriz colonial imperial que se ubica en tres niveles: poder, saber y ser. En la colonialidad del poder, occidente nos ha impuesto aspectos culturales y dominantes; en lo político con el régimen liberal y la democracia; en lo económico con el capitalismo pues se ha creído que este contrae la felicidad y el desarrollo. En cuanto a la colonialidad del saber, repetimos lo que occidente ha establecido, por ejemplo, en la academia, en los colegios: el hecho de que celebremos el “descubrimiento de América” en 1492, y se lo toma como algo simbólico porque nos “civilizaron”, en vez de recordar este hecho como la mayor masacre que arrasó con la

humanidad. En la colonialidad del ser, la religión ha impedido un pensamiento con libertad y sin culpa.

En vista de esta cuestión, creemos vital nutrirnos teóricamente en nuestro ejercicio profesional de lo construido por las mismas comunidades, para que desde allí empiecen a visibilizarse las diversidades sociales, reconociendo que sus historias no se reducen a un mito y contribuyendo por estas vías a que la academia y el resto de la sociedad comprendan tanto los sentidos comunitarios, las diversidades sociales y sus identidades como potencias que les han permitido resolver sus problemas y mantener su organización en comunidad, viviendo armónicamente con las demás culturas y con el planeta tierra o como bien la dominamos los pueblos originarios: Madre Tierra; porque es ella nuestra mamita, la dadora de vida a la que debemos cuidar porque todo es recíproco.

Es decir, desde nuestra profesión a partir de la Interculturalidad y Decolonialidad, nuestro rol en lo comunitario se encuentra en reforzar esos tejidos sociales, los cuales ya se están construyendo con otros profesionales para vivir en este mundo diverso, demostrando que las formas de vida en comunidad fundadas por los pueblos originarios, los pueblos negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales, el campesinado, las mujeres, las diversidades sexuales y demás, pueden posibilitar uno o muchos abrazos hacia la alteridad crítica y al planeta, que se ha descuidado por acoger el individualismo y el crecimiento económico, esto sería con la sociedad en general que no encuentra, esconde y ni acepta sus raíces ancestrales por lo que ya hemos mencionado.

Por otro lado, con las diversidades sociales, posicionarnos desde este camino de la interculturalidad y la decolonialidad posibilita a que aportemos en el retorno hacia la identidad, la cual de una u otra manera se ha debilitado por adoptar de forma naturalizada o forzada prácticas que son propias de la cultura homogénea colonial. Todo esto podemos aportar, pues la interculturalidad es una construcción social y política que permite entretejer otros modos de ser y de vivir en sociedad con el reconocimiento de los saberes ancestrales negados y opacados por el conocimiento eurocéntrico. En palabras de Mignolo en una entrevista realizada por Catherine Walsh (2003):

... es una manera de sobrepasar el colonialismo interno [...] Es una buena muestra del potencial epistémico de la epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el

límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética. (p.8).

El llamado a trabajar desde y con el sentido de comunidad es urgente, puesto que estos momentos actuales en donde nos rodean miles de problemáticas es que surge la necesidad de reavivar la problematización y la reflexión de estar, ser, pensar, mirar, sentir, escuchar y vivir con un sentido de horizonte decolonial, frente a la geopolítica del conocimiento impuesto (Walsh, 2013). Dicho en otras palabras, estos horizontes que debemos buscar y construir como profesionales en las ciencias sociales y más aún en nuestra profesión de Trabajo Social en el ámbito de lo comunitario van encaminados hacia la justicia social y dignidad de la vida y se encuentran en lo ancestral, en la memoria de las diversidades sociales que incentivan en nosotras el sentido político, social y cultural para re-existir y resistir como pueblos originarios o en general como diversidades sociales porque como lo dice Walsh, (2013) es la sabiduría ancestral la que nos está permitiendo continuar la lucha en contra de las dinámicas coloniales y además nos muestra como la vida se puede tejer desde la historia, el sentido y la afectividad, abriéndonos hacia los universos de sentido que hacen posible las emociones.

Para ilustrar mejor este planteamiento, traemos a colación el Buen Vivir de los pueblos originarios reconocido como una lucha identitaria y política para no ser dominados por el sistema y también para fortalecer la organización, pero además esta parte del sentido de comunidad y la permanente necesidad de recuperar valores y resignificar nuestras prácticas y representaciones como profesionales dialogando con el pensamiento crítico occidental al mismo tiempo se lo va reconstruyendo en oposición con el sistema dominante, así lo manifiesta Caudillo (2012).

De esta manera, podemos observar la implementación de una estrategia político-identitaria, que busca mostrar las cualidades de su propuesta (del nosotros), frente a las debilidades de Occidente (los otros) con el fin de legitimarse y ser reconocidos como portadores de una propuesta alternativa a la crisis del sistema capitalista, confrontando Vivir Bien con vivir mejor. (p.362).

Así se labran caminos esperanzadores donde dialogan las políticas de gobierno con las comunidades para quebrantar esas jerarquías y asimetrías coloniales, construyendo comunidad, tal como lo expresa Esteva, (2015): la comunalidad es la base de diálogos interculturales. Esto también

es lo explicado por la médica ancestral Angélica Tarapues en una armonización que compartió el 25 de noviembre del 2022, en el día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, en el territorio cumbaleño en Colombia, que ha venido construyendo procesos con el tejido en colaboración de la institucionalidad y las mujeres del territorio. Asimismo, en Perú encontramos el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) creado por Grimaldo Rengifo, Julio Valladolid y Eduardo Grillo, siendo los primeros en tener experiencia con la universidad. Ellos se dieron cuenta de la riqueza de su cosmovisión andina y por eso escribieron sobre estos saberes, teniendo que *desprofesionalizarse* del conocimiento y quehacer de occidente cuyos fines se centran en beneficio solo del crecimiento económico, para después seguir en la tarea de reconocer y revalorar lo propio. Esta experiencia de vida contadas y sentidas por estos profesionales nos convoca a que nosotras como profesionales en Trabajo Social reflexionemos sobre lo que estamos aprendiendo en la universidad o quizá en la institución donde nos contraten, veamos una beneficencia verdaderamente para el Buen Vivir de las comunidades diversas y no a favor del sistema patriarcal, capitalista, colonial con el que actualmente de forma mayoritaria se maneja el ritmo de la institucionalidad y el saber-poder.

Son las palabras de taita Moisés Colimba, líder Pastos y representante del cabildo en el año de 1982, cuando dice “La comunidad que está naciendo aprende de nosotros, debemos dar ejemplo” (minga de pensamiento, 9 de abril, 2022) que, nos lleva a sensibilizarnos sobre lo que estamos haciendo y enseñando, tenemos la misión de empezar el cambio por uno mismo, es así que, para poder fortalecer la memoria de las comunidades debemos ser ejemplo, desde la soberanía alimentaria, por lo cual el llamado de atención al ser mujeres Pastos y profesionales en Trabajo Social es a sembrar la shagra, a conversar alrededor del fogón sobre temas que contribuyan a retejer esos lazos de hermandad que han construido a la comunidad. Tal como lo menciona la trabajadora social colombiana Dolly Cuaspa que desde el ejemplo a las personas uno puede motivar y sensibilizar para generar un cambio que trascienda, es desde este lugar donde se pueden construir procesos de larga duración nacidos de y para la gente (comunicación personal, 2022, 3 de mayo).

Por lo tanto, es necesario reconocer la capacidad de la comunidad para estar organizada a pesar de los conflictos internos, entonces es esa memoria colectiva una apuesta hacia la luz, hacia la decolonialidad. De este modo, la decolonialidad es “el desentramarse de los discursos y prácticas que ocultan el desarrollo del capitalismo y el mantenimiento de las estructuras de poder

moderno coloniales, sostenidas en el tiempo por las elites mundiales y locales” (Gómez, 2018, p.44). Es así que para continuar en este tránsito una tarea fundamental está en superar el modo de intervenir desde las experiencias europeas y norteamericanas y por eso también necesitamos agarrarnos de metodologías que nazcan en el seno de las mismas comunidades, bebiendo de sus prácticas para no ir hacia sus espacios e invadir como lo ha hecho la colonia, lo que se requiere es reflexionar sobre la implementación de determinadas metodologías, siendo un ejercicio a realizar después de haber generado diálogos con la comunidad para conocer sus dinámicas contextuales, sus intereses y necesidades.

Ahora es preciso y emergente el ejercer nuestra profesión con una verdadera participación de las comunidades que se desprende de sus actividades ancestrales con el fin de fortalecer el potencial del sentido comunitario, en pocas palabras, que se pueda realizar una metodología inspirada en la epistemología de la comunidad en contexto, tal como lo han hecho en Chile, así lo expresa la trabajadora social Gianinna Muñoz, (2015) durante un trabajo realizado con comunidad Mapuche, se preguntaron por qué seguir implementando metodologías de origen occidental si la población del contexto, no lo es. Esto es una clara prueba de que adoptando una postura crítica y reflexiva permanente se abren puertas para seguir dándole otra mirada a nuestro perfil profesional a favor del Buen Vivir de las comunidades. La esperanza hacia este cambio continua, si se puede innovar con metodologías que incorporen conocimientos otros, o como lo diría Iván Illich, (2008) (citado por Esteva, 2012, p. 178) pasar de trabajar solo con la ciencia convencional que es ciencia para la gente, hacia la ciencia convivial que es la ciencia de la gente. Un ejemplo es lo logrado en la experiencia contada por la colega chilena. Ella expresa que en el proceso incluyeron sabios de la comunidad Mapuche para asesorar la intervención, y crearon técnicas como el taller de cultura mapuche y la participación de una persona de guía espiritual en los procesos terapéuticos.

Otra vivencia en Colombia es lo que da a conocer el trabajador social Andrés Celis (2022) a través de la conversación que tuvimos el 31 de mayo, quien en su trabajo sobre restitución de tierras con población afro del Chocó y originaria Embera en el Urabá Antioqueño ubicado en el departamento de Antioquia, Colombia, ha orientado su ejercicio profesional a que estas comunidades conozcan sus derechos en el marco de la Ley 1448 de víctimas y restitución de tierras. Para ello, él se ha relacionado con los miembros de la comunidad para conocer sus cosmovisiones, tanto Emberas como afros, son etnicidades diversas y tienen cosmovisiones particulares; él comprendió que el término tierra no es una forma adecuada para conversar con ellos, a través del

acercamiento con los líderes se analizó que es mejor hablar de restitución de derechos territoriales, ya que abarca el significado profundo del territorio. Pese a ello, se ha visto en dificultades que le han impedido lograr que las comunidades sigan conviviendo sin la ayuda asistencialista otorgada por la estructura estatal, ya que por el desplazamiento se ha debilitado fuertemente los saberes y los valores que mantienen la organización, ir a la memoria histórica de los mayores ha sido imposible porque ya han fallecido, por eso se ha acudido a la búsqueda por otros medios como la lectura de las formas de vida de los hermanos que han estado en aquellos territorios de donde han sido desplazados. Todo esto conlleva a enfrentarse el ejercicio profesional con otros desafíos donde sus caminos para hallar soluciones no se bloqueen en aquellas dificultades.

Partiendo de estas experiencias donde las entidades que financian la intervención en la mayoría de ocasiones imponen su orientación, vemos cómo es posible tomar otro rumbo que decolonice y reconozca la diversidad, por lo cual consideramos que este horizonte “contiene un mensaje de esperanza para aquellos profesionales que, aunque comprometidos con un proyecto emancipador, se sienten limitados por los marcos teóricos y estratégicos impuestos por las instituciones que financian la intervención que realizan.” (Muñoz, 2015, p.282)

Lo expuesto es importante dado que, como bien sabemos lo comunitario como método, metodología y estrategia se ha nutrido del contexto eurooccidental y a través de sus intervenciones intenta seguir manteniendo el orden establecido. Por ende, hoy nos atañe trabajar con las vivencias cotidianas de la gente, cuestionando nuestro quehacer para no seguir sosteniendo y prevaleciendo un tipo de sociedad e individuo, para lo cual es vital una postura ética y política que contribuya a dar el giro decolonial y por consiguiente aporten a romper la matriz colonial del poder. Patricio Guerrero, (2012) nos sigue invitando a romper la metodología fría con la que se ha trabajado en lo comunitario de manera occidentalizada-intentando apagar el calor de las sabidurías insurgentes que han acompañado las luchas por la vida, por lo cual se requiere unas metodologías “desde un enfoque decolonizador, que implica que ante el sentido uni-versalista de la fría razón, antepongamos la pluridiversidad, el calor de las sabidurías del corazón.” (p. 224).

Así entonces, situar nuestra profesión desde aquí implica asumir retos sobre lo que hemos, estamos haciendo y haremos, por eso es importante nuevamente recalcar que es justo generar otro tipo de relaciones entre profesional y comunidad reconociendo en el contexto en el que estemos la existencia de múltiples diversidades sociales sobre las cuales se han instaurado asimetrías generadoras de racismo, patriarcalismo, xenofobia, homofobia y negación de derechos, por lo cual

después es menester revitalizar la memoria histórica cultural y no contada, y en ese sentido pasar a recuperarla, tal como lo expresa la colega Esperanza Gómez Hernández (2016) asegurando que, el hecho de ubicar nuestra metodología desde la perspectiva intercultural y decolonial, se enfatiza en la necesidad de construir relacionamientos distintos y plurales que posibilite reconocer a través de la crítica social en la que el diálogo intercultural interroga la estructura social y el sistema que genera las exclusiones como también aprender a recuperar la memoria perdida de los saberes olvidados” (p.7).

Para ser más explicativas, aquellas exclusiones han generado la brecha entre pobres y ricos que ha ido acrecentándose, nos está dando *la oportunidad para despertar* (Esteva, 2012, p.186). O sea, esas brechas son una manera de reconocer que ese estilo de vida mostrado por el desarrollo no es el idóneo porque está fragmentando los vínculos comunitarios que tienen las diversas formas de ver el mundo, por ejemplo, las relaciones de comunidad del pueblo de los Pastos que actualmente se encuentran debilitadas y que han sido heredados de generación en generación a través de sus prácticas ancestrales como la shagra, el prestarse el día, la payacua y otras, están marcando un quiebre a lo adoptado de las lógicas coloniales reflexionado y retornando a la identidad propia pero aportándole elementos emergentes y posibilidades otras.

Siguiendo con la reflexión, en las comunidades diversas ha sido un desafío desde la colonia hasta hoy poder resistir y re-existir ante las situaciones coloniales de violencia, discriminación y despojo por las cuales hasta la actualidad siguen atravesando, y se ha complejizado aún más cuando el estado en su discurso regula, clasifica y normaliza el discurso desarrollista de la inclusión con hechos que siguen poniendo en riesgo a las comunidades y sus saberes. Ante esto se instaura el reclamo constante de las mismas por la diversidad, reconociendo que la construcción del camino intercultural no solo lo hace una comunidad, sino que es necesario extenderla en todo el mundo llegando a todos los espacios, pues al transformar conocimiento, estamos proyectando una apuesta ética, una apuesta con posibilidad de convivencia, adaptación, liberación y transformación.

Al indagar por las otras formas de vida comunitaria, los modos de relacionamiento en los distintos ámbitos de existencia social, el Trabajo Social Comunitario desde el horizonte intercultural y decolonial como opción ético-política, busca poner en evidencia historias violentadas y no nombradas de comunidades originarias que sufren hasta hoy por causa de la matriz colonial del poder. Abordar estas problemáticas implica cuestionarse por los quiebres interculturales, las asimetrías de poder y el olvido de los saberes propios de las comunidades. La

ética del Trabajo Social comunitario decoloniza las historias para traer las memorias a seguir tejiendo a través de la interculturalidad crítica, el diálogo, la pedagogía, el enraizamiento en los procesos y el tejido en conjunto con las comunidades diversas, sus tradiciones, sus símbolos identitarios y las cosmovisiones que son formas otras de vida, “para salvaguardar la vida y propiciar una plenitud en el vivir bien” (Gómez, et al, 2020, p. 45), una vida que no está en juego, ni se mercantiliza.

Potenciar las resistencias y la re-existencias valorando al ser humano en su completud y complejidad, ser consciente de sus habilidades, denunciando abusos de poder y jerarquización, ser transmisores del saber ancestral milenario y cósmico, es la postura ética del Trabajo Social Comunitario para con las comunidades diversas, una ética Intercultural y decolonial que retorna al origen y que por medio del saber propio de las mismas comunidades mueva al mundo hacia otro camino, uno liberador.

Precisamente esa postura ética nos ayuda a seguir planteando una apuesta política de compromiso con las comunidades en donde se debatan e interroguen las lógicas moderno/coloniales.

Desde la perspectiva de nuestra profesión es ineludible estudiar las expresiones de la cuestión social, cómo se produce y reproduce la relación capital/trabajo y las relaciones entre las clases sociales, al interior de nuestros países, pero también es impostergable, analizar lo que sucede en el actual sistema mundo capitalista moderno y neocolonial, para develar la lógica perversa y devastadora de este sistema basado en un modelo de desarrollo que prioriza el crecimiento económico, y los procesos de industrialización. (Hermida, et al, 2017, p.78)

Esta cuestión debe permitir la recuperación de los sistemas propios de vida de las culturas diversas para contribuir a la construcción colectiva y la acción política con el fin de enfrentar la configuración del poder compuesta por la dominación, la explotación y la subordinación. “Se trata de develar para deconstruir, descolonizar o quebrar modos de significación, imaginarios y discursos hegemónicos burgueses, racistas, sexistas y xenofóbicos” (Hermida, et al, 2017, p. 82)

Del mismo modo, desde la perspectiva del Trabajo Social Decolonial y del Buen vivir, proponemos hacer una lectura en clave decolonial de algunas categorías básicas utilizadas en Trabajo Social. Por ejemplo: estudiar en clave decolonial las políticas sociales, el estado, la cuestión social, la relación capital/trabajo, entre otros temas y/o categorías que

estudiamos en Trabajo Social, para identificar lo que podríamos llamar ciertas intersecciones epistémicas. (Hermida, et al, 2017, p. 84).

Es en la convergencia entre el quehacer profesional y las comunidades como se crean caminos hacia la interculturalidad con el reconocimiento de otros saberes que no deben ser ajenos a la apuesta política del Trabajo Social Comunitario, así se puede lograr una acción decolonizadora del poder rescatadora de espacio, tiempo, lenguaje, pensamiento, en pocas palabras, se retorne al sentido de comunidad. La construcción del perfil profesional en Trabajo Social Comunitario con miras al Buen vivir de las diversas comunidades sigue, por lo que aportar a estos debates es una tarea que continúa...

## Conclusiones

Nos encontramos con una problemática que atañe al debilitamiento de los sentidos comunitarios siendo posibilitadores de la consolidación de la soberanía alimentaria en el pueblo originario Pasto del Gran Cumbal. El modelo de alimentación perverso estimulado por el capitalismo aliado con la ciencia y tecnología han ocasionado un grave daño a los modos propios y ancestrales de producción, distribución y consumo de la comida, sostenidos hasta hoy por una memoria histórica presente en el mismo seno de la comunidad. A las políticas de gobierno se les atribuye un papel relevante en la expansión de ese modelo perverso, preocupado solamente por el acceso y la distribución de los alimentos sin importarle el grave daño realizado hacia la Madre Tierra, por lo contrario, estimuló la propagación del hambre, el racismo, el individualismo y demás asimetrías que privilegian a unos pocos y marginan a la mayoría manteniendo así la matriz colonial del poder. En vista de ello, recurrimos desde una perspectiva intercultural y decolonial a encontrar los sentidos comunitarios de los cumbales presentes y potencializados con la soberanía alimentaria. Posteriormente se reflexionó en torno a la praxis profesional de Trabajo Social Comunitario en la misma dirección de la perspectiva con la finalidad de contribuir a sus debates a favor de posicionar a la comunidad como protagonista de su historia y visiones sin instrumentalizarla para seguir un camino esperanzador con la convivencia y reconocimiento de las diversas culturas.

Es por eso, que construimos la estrategia metodológica denominada *shagreando sentires*, logrando tener diferentes encuentros con personas pertenecientes a la comunidad de los Pastos y con profesionales de Trabajo Social, donde se recorrieron las huellas ancestrales, pudimos reflexionar sobre el gran potencial de los sentidos comunitarios del pueblo de los Pastos que forjan y fortalecen a la soberanía alimentaria para continuar en pie de lucha abrazando el Echan Puram que desde la colonia ha tratado de apagar el mundo de la cultura eurooccidentalizada. De esa manera se consiguió reconocer que nuestro ejercicio profesional necesita seguir nutriéndose de esas experiencias revitalizadoras y fortalecedoras del sentido de comunidad donde se evidencia claramente que se parte del pensamiento de las comunidades y de allí se dialogue con el saber académico para fundamentar la dirección de la intervención, asumiendo una postura ética y política que lleva de base los derechos humanos y la justicia social.

En este proceso aprendimos y desaprendimos, encontramos como los sentidos comunitarios de los cuales hemos dado cuenta permiten fortalecer nuestra identidad como Pastos, se hace visible la importancia de reconocer raíces e historias que hacen parte de nuestro origen, de quienes somos,

de las prácticas ancestrales y los valores comunitarios que nos identifican como pueblo originario Pastos en el Gran Cumbal. Esos sentidos han logrado traspasar nuestra mente, pues reconocemos que el saber y el conocimiento ancestral propio es el que nos ha permitido ser en comunidad y que hoy los retomamos desde nuestra profesión para reafirmar la soberanía alimentaria como una apuesta hacia la liberación, la autonomía y el retorno a espacios como la siembra, la cocina, la minga y el fogón.

Estos espacios han estado ligados a una historia la cual da cuenta de la lucha a no desaparecer como pueblo originario, que resiste y apuesta por recuperar y fortalecer lo propio. La resistencia y la re-existencia de nuestra comunidad han permitido organizarnos para enfrentar al sistema moderno/colonial y lo hace a través de diversas maneras realizadas desde la cotidianidad, una de ellas es la práctica de la soberanía alimentaria la cual desde nuestras reflexiones propias, situadas y contextuales podemos cuestionar y replantear para seguir adelante, deteniéndonos para mirar hacia atrás y luego continuar avanzando. Es por eso que retomamos a la soberanía alimentaria de los Pastos, la cual reconocemos como parte fundamental de los sentidos comunitarios ya que se relaciona con el cuidado de la Madre Tierra, la shagra, la realización de la minga, la preparación de los alimentos en el fogón, entre otras prácticas que a la vez han posibilitado la continuidad de aquellos sentidos comunitarios y la recreación de esas prácticas a pesar de estar en medio de contextos modernos.

De ello resultó importante reconocer en la comunidad Pastos del resguardo del Gran Cumbal, la conservación de memorias y legados ancestrales que han permitido solucionar conflictos entre sus miembros y también problemas a raíz de la colonialidad, es allí entonces donde encontramos las prácticas y las representaciones de la soberanía alimentaria las cuales perviven gracias a las acciones de la comunidad de los Pastos. Estas acciones empiezan desde que se armoniza la Madre Tierra para cultivar la variedad de alimentos, luego con la elección de semillas propias para sembrar, cuidar y tratar lo cultivado, a base de abonos orgánicos y el arado manual, todo esto enmarcado bajo los ciclos de la luna y la shagra sin forzar el crecimiento natural de los alimentos. Ya situándonos en la cosecha, es allí donde se invita a la familia y vecinos para compartir los frutos que brinda la Madre Tierra, este compartir lo llamamos payacua, siendo algo recíproco entre la comunidad. Compartir los alimentos alrededor del fogón ha sido vital para aprender en familia, ya sea las papas, ocas, ollocos, aco, la charita, el cuy, entre otros alimentos donde todos los miembros de la familia participan y colaboran en la preparación.

Mantener viva la soberanía alimentaria ha sido una tarea comunitaria dónde las luchas y movilizaciones están presentes, cabe recalcar que los Pastos no somos ajenos a las luchas sociales dadas a nivel mundial, gracias a ellas se ha logrado un mayor reconocimiento para los pueblos originarios y sus propias formas de ser, estar y sentir el mundo a pesar de que este modo de vida se ha enfrentado a la cuestión alimentaria que comprende el hambre y el despojo a causa del sistema agroextractivista en conjunto con la revolución verde, los agroquímicos y semillas genéticamente modificadas, que debitan las practicas agropecuarias propias del pueblo de los Pastos a través de la imposición de tecnologías y conocimientos que atentan contra la Madre Tierra y las prácticas ancestrales, las cuales a su vez debilitan las representaciones propias sobre el trabajo con la tierra, frente a esto, también la educación propia y la identidad que se inculca en la shagra, el fogón y la minga son esenciales sabiendo que es un camino para preservar el ser y sentir Pastos mediante la reflexión y la concienciación sobre lo que verdaderamente cuida el Buen Vivir. La identidad y la cosmovisión del pueblo de los Pastos se ha fortalecido a la soberanía alimentaria, pues es una parte de la esencia del pueblo originario y como vemos actualmente las prácticas ancestrales se han visto debilitadas por criterios de vida nor-eurocentrados, instaurados por la sociedad moderna, y adoptados incluso dentro de las comunidades originarias perjudicando su armonía y equilibrio. Esta forma de vida se ha ido naturalizando de manera inconsciente y consciente pues muchas personas creen que la vida occidental es el camino para pervivir, cayendo en el facilísimo y dejando en el olvido las raíces ancestrales.

En este ejercicio evidenciamos que algunas personas han optado por comprar lo que consumen y sembrar los alimentos con agroquímicos, favoreciendo así el mercado y desfavorecido el Echan Puram (Buen Vivir). Sin embargo, otras personas que perviven en comunidad continúan llevando las acciones al rededor de la soberanía alimentaria, tienen sus shagras, hacen las mingas, siembran orgánicamente y hacen la payacua con el propósito de conservar las semillas y el sentido de ayuda mutua. Esto se ha preservado por la misma preocupación de sus comuneros, por eso se les llama renacientes Pastos, porque gracias a su reflexión consecuencia de la herida colonial, han optado por romper la matriz colonial del poder y las afectaciones a la autonomía dejadas por las políticas de seguridad alimentaria con sus dinámicas capitalistas alrededor del mercado; sembrando así en su renacimiento la esperanza intercultural con el apoyo de las sabidurías y legados de los taitas y mamas del pueblo de los Pastos.

Ahora bien, hemos creído que es necesario un reconocimiento amplio y profundo sobre nuestra historia como pueblo Pasto, es menester retornar y retejer el vínculo con nuestra ley de origen que comprende un sentido espiritual el cual permite conectarnos con el cosmos y la Madre Tierra. Es así como entenderemos su función, sus ciclos, su equilibrio y el de nosotros con ella. Ese retorno hacia los tiempos de adelante, o sea los que estuvieron antes de nosotros, nos permitió dar cuenta de los valores comunitarios olvidados y abandonados debido a la imposición de otros saberes, epistemologías, visiones y prácticas basadas en la colonialidad del ser, saber, poder y la naturaleza; un poder que ha transitado en todos los ámbitos de existencia y que ha traspasado mentes y cuerpos. Esto nos permite dar cuenta del potencial de los sentidos comunitarios encontrados en la convivencialidad, el afecto y el trabajo donde se fortalece la minga, el compartir y el ánimo por preservar la diversidad, ambas como estrategias de permanencia y fortalecimiento de la identidad y el arraigo a nuestro territorio; la ley de origen nos permite andar en equilibrio, reconocer las historias, los mitos, las leyendas para valorar el saber ancestral, además retornar al origen es un llamado a repensar nuestras posturas y perspectivas del mundo.

El Echan Puram a través del cuidado de la Madre Tierra y la espiritualidad nos hace ver la importancia de conservar el sentido cosmogónico de los pueblos originarios que hemos resistido desde nuestros saberes a otros diferentes e impuestos desde la colonia, es pues la relación entre sentidos comunitarios y cosmovisión Pasto la que permite entonces construir soberanía alimentaria; no obstante hemos identificado lo anterior como algo que debemos cuestionar y a la vez recuperar, dado que hay acciones que son propias del territorio y otras de la cultura colonizadora, por eso acudimos a los valores comunitarios, ellos dan cuenta de nuestras verdaderas raíces y nuestra identidad como Pastos, los cuales nos llaman al retorno crítico al origen, a educarnos y educar como lo hacían nuestros abuelos y abuelas desde el fogón y la shagra a reconocer la Madre Tierra como dadora de vida y por ende garante de derechos, a reconocer a las y los otros como seres que habitamos juntos, lo que implica también aceptar la diversidad de sentimientos y pensamientos así como cuidar todo aquello que nos rodea y habita a nuestro lado para el Buen Vivir, comprendiendo que hombres y mujeres nos complementamos, tal como sucede con el sol y la luna, el día y la noche para entender que gracias a los sentidos comunitarios pudo salir adelante la apuesta política de la soberanía alimentaria, siendo ella un lugar de enunciación y transformación ético-político, espiritual y epistémico.

Es entonces como vemos, una necesidad manifiesta que el Trabajo Social Comunitario continúe tejiendo con las comunidades diversas y trabajando desde las fronteras del sistema moderno/colonial, dado que con este sometimiento presente hasta hoy, ha sido complejo y contradictorio que el método de comunidad en Trabajo Social cumpla realmente con su propósito, dado que nació en contextos europeos y norteamericanos y de ello se ha nutrido el latinoamericano, sin tener presente las particularidades históricas y actuales de las comunidades, ahora se le ha apostado a que su ejercicio sea contribuir al reconocimiento comunitario del potencial que tienen sus habilidades, capacidades y valores para continuar construyendo un mundo donde sea posible el diálogo intercultural; esto para el Trabajo Social ha sido un desafío que sí podemos cumplir. Vemos la posibilidad de un abordaje de la profesión desde la perspectiva intercultural y decolonial, la cual permite relacionarnos y trabajar con las comunidades a partir del respeto de sus propias cosmovisiones y el reconocimiento de sus prácticas cotidianas, que vienen desde la historia y que se han mantenido hasta hoy porque han sabido resistir y re-existir, precisamente desde la conexión con el territorio, la espiritualidad y el respeto por el mismo.

Frente a esto, gracias a las prácticas de resistencia que hemos realizado como pueblo, entre las cuales está la soberanía alimentaria, cabe afirmar que es posible dialogar con las instituciones pese a las tensiones que se dan por las dinámicas coloniales en las cuales se han movido. Por tanto, sí se puede ejercer un Trabajo Social Comunitario diferente, en donde se acepta el reconocimiento del otro y se potencian sus sentidos de comunidad, logrando dar el giro epistémico, metodológico y ético ante las lógicas desarrollistas, y procurando rupturas a la matriz colonial del poder, pasando de un quehacer asistencialista a uno en donde se visibilizan los sentidos comunitarios, sus valores humanos, sociales, históricos y culturales para ser respetados, conservados y considerados ejemplos de vida para caminar hacia la vida digna y la justicia social, resistiendo y re-existiendo. Desde el Trabajo Social Comunitario Intercultural Decolonial se abren puertas para que las comunidades sigan recorriendo la espiral del tiempo, perdurando desde la espiritualidad, la historia y la memoria.

### **Recomendaciones**

En este último apartado queremos añadir algunas recomendaciones en cuanto al Trabajo Social Comunitario desde el enfoque Intercultural/Decolonial, el cual tiene como punto de partida el reconocimiento de las diversidades sociales como parte fundamental de la pluralidad humana, así como el develamiento de las relaciones de saber-poder resultantes primero de los proyectos imperiales europeos y luego de la continuidad de la colonialidad en la era republicana los pueblos originarios, como damos cuenta en esta investigación, a pesar de la conquista no fueron exterminados y por ello han seguido luchando. Es allí donde el Trabajo Social Comunitario Intercultural y Decolonial, debe entrar a fortalecer los valores comunitarios propios de las diversidades sociales, por tanto, es necesario el abordaje intercultural en el encuentro con otras, otros y otras reconociéndonos para así respetarnos, transformarnos y liberarnos.

Por otra parte, el trabajador o trabajadora social también debe hacer un reconocimiento de su propia colonialidad, asumiendo una postura crítica frente a la modernidad/colonialidad y estableciendo relaciones más horizontales que le permitan habitar con y para las comunidades, acoplando en su formación profesional una fundamentación que les dé un papel protagónico. De esta manera, la profesión en el campo comunitario se despoja de seguir manteniendo la estructura del discurso del desarrollo con la cual nació. Por ende, es indispensable aprender y trabajar con y desde otros conocimientos críticos, propios y ancestrales que permitan comprender, cuestionar, develar y generar quiebres en las dinámicas modernas capitalistas que configuran las formas del poder.

Asimismo, en cuanto a lo metodológico es importante hacer proceso encaminado hacia el cambio social que debiera ser reflexionado desde el pensamiento y las formas propias, locales, en diálogo horizontal con otras, incluida la occidental, para hacerle frente común a la matriz colonial del poder, para que futuras investigaciones aborden las cosmovisiones y los sentidos profundos de las diversidades sociales, entre ellas las de los pueblos originarios, como epistemologías liberadoras con las cuales el Trabajo Social puede ser y hacer en comunidad.

La urgente necesidad de ejercer la profesión desde intervenciones-investigaciones donde el tiempo no sea el limitante de unos resultados adecuados, o que este se adecue a los tiempos propios es imperioso, puesto que los procesos que llevan las comunidades no son tal como lo suelen estimar las instituciones, por eso el reto de acompañar a las comunidades continua para que partiendo de ellas podamos luchar por proyecciones de larga duración que tengan un gran impacto, esto significa

ha-ser proceso social. Pese a ello no debemos caer en el error de difundir en ellas una dependencia con el profesional o la institución, pues claro tenemos, que la realidad es cambiante y dependiendo del contexto, situando las problemáticas y los actores se hará el plan de trabajo.

También hay una necesidad ética y política más que una opción teórica que debe reconocer la opresión, la injusticia, la revictimización y toda forma con la cual se vulnera la vida digna de los diversos colectivos. Por eso es necesario replantearnos como sujetas, pero también como profesionales, pues es nuestro deber enraizar las investigaciones y crear los procesos con las comunidades, con interculturalidad crítica y transformadora. Para ello, se debe mantener un equilibrio cuando estemos con las comunidades diversas, para no dejar de ser, es decir, respetando la alteridad crítica y a la vez a una misma en su subjetividad.

Por último, a nivel social, en el estamento gubernamental es indispensable que se transformen las políticas públicas y sociales monoculturales, por unas Interculturales que habitan los planos de lo local, regional, nacional e internacional y proponen formas plurales de han ser críticas a la estructura de poder política del estado-nación burgués, dado el hecho de que este mantenido la asimetría reproduciéndola, por lo cual ha surgido una tendencia a inspirarse en otros modos de vida que velen por el buen vivir de la humanidad y de la Madre Tierra. Esos otros modos de vida están en las comunidades diversas, y por ende para seguir el cambio se necesita de la lectura de estas reflexiones que empiezan a visibilizar los grandes potenciales que tienen las comunidades para ofrecer, como un mundo dialogante y respetuoso de las diferencias y sin asimetrías.

En este sentido, la comunidad misma recomienda que se continúe reforzando el potencial de los sentidos comunitarios que hacen posible la construcción y perduración de los saberes y prácticas que han permitido mantener el Echan Puram (Buen Vivir), a través de encuentros donde el decir y el hacer se pongan en marcha para que se sigan construyendo tejidos de resistencia urdidos con acciones colectivas, tales como shagras comunitarias, el volver a prestar el día en las mingas para poder reír y compartir comunitariamente.

Para que este propósito se logre, se necesita continuar en minga de pensamiento para aprender lo propio y desaprender lo que no es favorable para las familias y la Madre Tierra, es decir que se debe seguir reflexionando con el propósito de retornar al corazonar o sentipensar de lo que se está practicando, en este caso para conservar los sentidos comunitarios que hacen ser a la soberanía alimentaria de los Pastos del Gran Cumbal, dado que han sido más de 500 años de epistemicidios, genocidios, xenofobia, usurpación simbólica y demás heridas que han sido las

---

causantes de la pérdida de las numerosas formas de vida, esto se debe reconocer porque es el punto de partida para llenarse de fuerza y dar el giro decolonial.

Además, es de suma importancia que desde el ámbito social se apoyen los diálogos interculturales, esto con el fin de que la educación propia sea reconocida por la educación occidental en igualdad de condiciones, para que los saberes y prácticas de la memoria ancestral se mantengan en constante crecimiento y junto a ella la identidad cultural Pastos perdure, ya que en la actualidad, con el tiempo que demanda la educación occidental no alcanza para inculcar y mantener viva la propia.

En este sentido, es importante que esa memoria ancestral sea documentada, dado que aquí está el potencial de los sentidos comunitarios que han hecho que sigamos resistiendo y re-existiendo frente a la colonialidad, pues allí está la ley de origen y tal como lo expresaba don Gonzalo Toro (2022) en la segunda minga de pensamiento de este proceso, los mayores se están acabando y con ellos los saberes de nosotros los Pastos, por ende, es fundamental proseguir a escribir sobre las demás huellas Pastos. El retorno al cosmos de la vida, al sentido de comunidad sigue.

### Referencias

- Aguirre-Cano, S. (2018). Aportes de la educación intercultural a la formación profesional en la Universidad de Caldas. En: Gómez Hernández, E, et al. (Comp.). *Experiencias con diversidades sociales desde Trabajo Social Intercultural y decolonial*. (pp. 72-91). Medellín: Pulso y Letra Editores y Universidad de Antioquia.
- Agredo, G. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Luna azul*. 23, 28-32  
<https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1059/982>
- Alavez, A. (2014). *Interculturalidad: conceptos, alcances y derecho*. Grupo Editorial GPPRD.  
<https://rm.coe.int/1680301bc3>
- Alpala, Iván. (2016). La guardia Indígena del Resguardo del Gran Cumbal: institucionalización de una práctica ancestral. Universidad del Valle-Valle del Cauca-Colombia.  
<https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/10141/0534327-S-2017-1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Álvarez-Santana, C. (2013). La intervención: parte especial del Trabajo Social. Propuesta del Buen Vivir del estado Ecuatoriano. *Revista Margen*, (71), 1-10.
- Alvaro, D. (2010). Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (1), 1-24.  
<https://www.redalyc.org/pdf/765/76512779009.pdf>
- Alzate Gómez, J. M. (2017). *El rol del trabajador-a social en la articulación de la universidad con las comunidades tejiendo vínculos para construir proyectos críticos de ciudad*. [Informe de Práctica. Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/19468>
- Árvalo, G. (2017). Ciencia Nativa, Metodología de investigación Indígena y Paradigma Indígena de Investigación. *La Guadaña, Revista de análisis Latinoamericano*, 1-11.  
<http://bitly.ws/GqrI>
- Arismendi, F. (2022). La alianza para el progreso en la historia escrita: aspectos, reflexiones y acentos. [Monografía. Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. <http://bitly.ws/GqrZ>
- Asociación Shaquiñan. (2017). La shagra, las semillas y el derecho fundamental a la soberanía alimentaria en el territorio indígena del Nudo de los Pastos. <http://bitly.ws/Gqsg>

- Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de los Pastos. (2018) Plan de Acción para la vida del pueblo de los Pastos. <http://bitly.ws/Gqt4>
- Autoridades Indígenas de Colombia por la Pachamama AICO. (2021, Septiembre 6). AICO Pachamama. <https://www.aicopachamama.org/2021/09/06/aico-pacha-mama/>
- Bejarano Constanza. (2020, Agosto 6) *¿Colombia está a tiempo de replantear su política de seguridad alimentaria y promover la soberanía alimentaria?* Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia. <http://bitly.ws/Gqtg>
- Bermúdez Peña, C. (2010). Intervención social y organizaciones comunitarias en Cali. PROSPECTIVA. Revista de Trabajo Social e intervención social, (15). <https://www.redalyc.org/pdf/5742/574261389002.pdf>
- Bonfil Batalla, G. (1977). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 39(48), 17-32. <https://www.jstor.org/stable/40975940>
- Bonfiglio, G. (2019). Los Orígenes del Desarrollo de la Comunidad. *Revista Pacífico Trabajo Social, Universidad del Pacífico*, 25-35. <http://bitly.ws/Gqtr>
- Cabildo Indígena del Gran Cumbal. (2019). Ley Mayor. Cumbal, Nariño, Colombia.
- Carballeda, A. (2002). La intervención en espacios microsociales. *La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales* (p.119-140). Paidós SAIFC y Tatanca S. A.
- Carvajal Burbano, A. (2011). Apuntes sobre el desarrollo comunitario. Universidad de Málaga, España. [http://biblioteca.utec.edu.sv/siab/virtual/elibros\\_internet/55714.pdf](http://biblioteca.utec.edu.sv/siab/virtual/elibros_internet/55714.pdf)
- Caudillo Félix, G. A. (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra Ximhai*, 8(2), 345-364. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46123366015>
- Ceccon, E. (2008). La revolución verde tragedia en dos actos. *Ciencias*, 1(91), 21-29 <https://www.redalyc.org/pdf/644/64411463004.pdf>
- Chinguad, I. (2020). Curiqingas “dinde” Guacaltud Semillas míticas “dinde” Guacaltud, herencia ancestral para una sana alimentación. Cumbal, Nariño.

- Chiran Caipe R. A., Burbano Hernández M. (2013). La dualidad andina de pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad. *Plumilla Educativa*, 11(1), 136-156. <https://doi.org/10.30554/plumillaedu.11.351.2013>
- Convenio Núm.169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. <http://bitly.ws/wITd>
- Cuastumal Leitón, M. (2019). *La Shagra: propuesta pedagógica para fortalecer la identidad y el saber cultural con los estudiantes del grado 4° del Centro Educativo Cristo Bajo, Resguardo de Muellamues (Nariño)*. [Tesis de pregrado Universidad Nacional Abierta y a Distancia]. Repositorio UNAD. <http://bitly.ws/Gqu9>
- Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo. América Latina: ¿transformación de la política del conocimiento? *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 30(56), 45-56. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/6417>
- Duarte Hidalgo, C. M. (2017). *Trabajo social comunitario, perspectivas teóricas, metodológicas, éticas y políticas*. [Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid] <https://eprints.ucm.es/id/eprint/42891/1/T38834.pdf>
- Eito, A., & Gómez, J. (2013). El concepto de comunidad y Trabajo Social. *Revista Latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*, (1), 10-16 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5461931>
- Escobar, A. (2011). Una minga para el posdesarrollo. *Signo y Pensamiento*, xxx (58) 306-312. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86020038022.pdf>
- Escobar, A. (2014). La dispersión del poder: Fábulas de hambre y alimento. *La invención del desarrollo*. (163-225). Edición 2da, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. <http://bitly.ws/Gqux>
- Esteva, G. (2012). Regenerar el tejido de la esperanza. *Revista Polis*, (33), 1-19 <https://www.scielo.cl/pdf/polis/v11n33/art08.pdf>
- Esteva, G. (2012). La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo. <http://www.critica.org.mx/Esteva2.pdf>

- Esteva, G. (2016). Volver a la mesa. *Volver a la mesa*, 9, 10-113  
<http://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/volver-a-la-mesa.pdf#page=10>
- European Coordination Via Campesina. (2018) ¡Soberanía Alimentaria Ya! <http://bitly.ws/GquQ>
- Fóscolo, N. (1995). DUSSEL, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (12), 179-184.  
[https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1657/foscolocuyo12.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1657/foscolocuyo12.pdf)
- Fraga, E. (2015). La comunidad en Walter Mignolo: cinco dimensiones de un mismo concepto. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 13(51), 18-32.
- France 24. (2019, Abril 24). *Francia Márquez: “el patriarcado ha destruido este planeta”*  
<https://www.france24.com/es/20190428-ellas-hoy-francia-marquez-colombia>
- Jarpa, C. G. (2020). Prácticas de resistencia y trabajo social comunitario: forcejeos y tensiones ante las lógicas de dominación del modelo colonial y capitalista. *Revista Eleuthera*, 22(2), 309-326
- Gobernación de Nariño. (2020). Informe de Gestión Programa Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional. Nariño- Colombia. <http://bitly.ws/Gqvb>
- Gómez Hernández, R. E. (2008). Geopolítica del desarrollo comunitario: reflexiones para el trabajo social. *Ra Ximhai*, 4(3), 519-542
- Gómez Hernández, R. E. (2016). Investigación decolonial desde el Trabajo Social. *Revista Cambio Social*, 1, 126-175.
- Gómez Hernández, R. E. (2018). Escenarios contemporáneos de lo social. Una mirada desde el Trabajo Social intercultural decolonial. *Revista Trabajo Social*. 26 y 27, 39-56.  
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/342770>
- Gómez Hernández, R. E. at al, (2020). *Ética intercultural y decolonial de trabajo social*. Pulso & Letra Editores: Universidad de Antioquia. <http://bitly.ws/Gqvn>
- Gómez Hernández, R. E., & Vásquez, G. (2019). “Crisis alimentaria, patrón civilizatorio e interpelaciones andinas”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 34(58), 78-92.

- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1418>
- Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Sophía*, (8), 101-146. <http://bitly.ws/GqvX>
- Guerrero Arias, P. (2012). Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 13, 199-228 <https://www.redalyc.org/pdf/4418/441846102009.pdf>
- Hermida, M. & Meschini, P. (2017). *Trabajo social y descolonialidad*, Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social. *Revista de Trabajo Social*, 8(2), 215 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7136958>
- Hernández, I. (2020). Colonialismo, capitalismo y patriarcado en la historia y los feminismos de Abya Yala. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3 29-47. <https://journalusco.edu.co/index.php/repl/article/view/2545/3894>
- Largo Sichaca. W. (2016). *El Saber Espiritual en Sentido Étnico - Perspectiva desde el pueblo yukpa en Colombia*. Universidad Santo Tomas. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/3063>
- Liceaga, G. (2013). El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión. *Cuadernos Americanos Nueva Época*, 3, 57-85. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca145-57.pdf>
- Lillo, N. & y Roselló, E. (2004). *Conceptos y Evolución Histórica*. Manual para el Trabajo Social Comunitario. (19-50). Madrid, España: Narcea. <http://bitly.ws/Gqwx>
- López, F. (2013). ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. *Papeles de población*. 19(77), 177-192 <http://bitly.ws/GqwN>
- López, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, 17(3), 1-13. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue3-fulltext-1353>

- Lorente-Molina, B. & Vladimir-Zambrano, C. (2010). Reflexividad, Trabajo Social Comunitario y sensibilidad de derechos. *Cuadernos de Trabajo Social*, (23), 85-102
- Lugones, M. Leyva, X. et al., (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo III* (pp. 75–92). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6>
- Marx, Karl, El capital. El proceso de acumulación del capital, Tomo 1/Vol 1, Siglo XXI editores. México.
- Mignolo, W. (2007). La herida colonial y la opción decolonial. La idea de América Latina. *Estudios filológicos*, (44), 268-270.
- Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO. Estatutos AICO político <https://bit.ly/3YIjPgW>
- Mignolo, W. (2005). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar.: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, (6), 7-38 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5468282>
- Muñoz, G. (2015). Intervención Social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Revista Tabula Rasa*, (23), 267-287.
- Muñoz, N & Vargas, P. (2013). A propósito de las tendencias epistemológica de Trabajo Social en el contexto latinoamericano. *Katálisis 16*(1) 122-130.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Pueblos Indígenas. Los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/fight-racism/vulnerable-groups/indigenous-peoples>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) y gobernación de Nariño. (2019). Sistemas de abastecimiento agroalimentario del departamento de Nariño <http://bitly.ws/Gqxw>
- Nisbet, R. (1966). *Comunidad. En La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu Editores, (p.71-145)
- Obando, J. C. (2015). La Minga: un instrumento vivo para el desarrollo comunitario. *Revista de Sociología*, 4, 82-100. <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/revsoci/article/view/3520>

- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). (2013). Mindala y Shagra. Nariño-Colombia. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/i3490s/i3490s.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO.) (2015). Comida, territorio y memoria Situación alimentaria de los pueblos indígenas colombianos. Tomado de: <http://www.fao.org/3/i4467s/i4467s.pdf>
- Ortiz Ocaña, A. (2019). Altersofía y Hacer Decolonial: epistemología ‘otra’ y formas ‘otras’ de conocer y amar. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(85), 89-116, <https://www.redalyc.org/journal/279/27961112023/html/>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf>
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, (4)14, pp. 25-41. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa\\_Rica/dei/20120711013853/donquijote.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120711013853/donquijote.pdf)
- Rain, A. y Muñoz, G. (2019). Interculturalidad crítica en clave, decolonial: desafíos para la formación en trabajo social. *ConCienciaSocial. Revista digital de Trabajo Social*, 2 (4), 166-182.
- Raya, E. (2005). Modelos de intervención en trabajo social comunitario. <https://www.unirioja.es/dptos/dchs/archivos/TEMA3MODELOS.pdf>
- Ramírez, S. (2017). Pueblos indígenas, identidad y territorio-Sin territorio no hay identidad como Pueblo. *Revista jurídica de la universidad de Palermo*, 15(1), 11-32. <http://bitly.ws/GqxW>
- Restrepo, E. (2008). Racismo y discriminación. A. Rojas, *Catedra de estudio Afrocolombianos: aportes para maestros*, 192-204
- Retamozo, M. (2007). Enrique Dussel: hacia una filosofía política de la liberación. Notas en torno a 20 tesis de política. *Utopía y Praxis latinoamericana*, 12(36), 107-123. [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-52162007000100007](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162007000100007)
- Ruano, C. & Termal, O. (2020). Tejiendo igualdad [https://youtu.be/qpC9Ed\\_MoFQ](https://youtu.be/qpC9Ed_MoFQ)

- 
- Sarasola, J., et al. (2019). La importancia del trabajo social comunitario. *AZARBE revista internacional de Trabajo Social y Bienestar* (8), 81-87. <https://revistas.um.es/azarbe/article/view/364411/276761>
- Torres, M., & Ramírez, B. (2019). Buen vivir y vivir bien: alternativas al desarrollo en Latinoamérica. *Revista de estudios Latinoamericanos*, (69), 71-97. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2019.69.57106>
- Vélez Villafañe, G. & Mellizo Rojas, W. H. (2022). Notas sobre el Trabajo Social comunitario en clave decolonial. *Revista Trabajo Social*. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/349710>
- Vélez, V. et al. (2020). Ética decolonial e intercultural: aportes desde el semillero interferencias del programa de Trabajo Social de la Universidad del Quindío. En: Gómez-Hernández, E et al. (Comp.) *Ética Intercultural y decolonial de Trabajo Social*. (pp.162-173). Medellín: Pulso y Letra editores y Universidad de Antioquia.
- Walsh, Catherine. (2013) *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo 1. Serie pensamiento decolonial. Ediciones Abya-Yala <http://bitly.ws/Gqyp>
- Walsh, C. (2016) *¿Interculturalidad y (de)colonialidad? gritos, grietas y siembras desde Abya Yala*. <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>